

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

## HISTORIA Y CRÍTICA EN EL ÚLTIMO NIETZSCHE

*Resumen:* La historia ocupa en el pensamiento maduro de Nietzsche un lugar cada vez más importante. Incluso llegó a identificar filosofía con acción historizadora. De esta manera, su crítica al presente acabó adoptando una forma histórica. En este artículo se analizan las formas diversas de aproximación a la historia tematizables en la obra del último Nietzsche. Se ponen de manifiesto dos modelos o estrategias diferentes de análisis histórico, a saber, el encarnado en su genealogía de la moral y el plasmado en su diagnóstico del nihilismo. Se mostrará en qué medida estos modelos posibilitan una crítica del presente desde la misma historia.

*Palabras clave:* Filosofía de la Historia, Genealogía, Nihilismo.

## HISTORIA Y CRÍTICA EN EL ÚLTIMO NIETZSCHE

*Abstract:* History is becoming increasingly important to Nietzsche's mature work. He even came to identify philosophy with historizing action. This way his critique of the present ended up adopting a historical form. The different forms of approximation to History which can be found in the work of the last Nietzsche are analyzed in this article. Two different models or strategies of historical analysis will be revealed: the one embodied in his genealogy of morals and the other depicted in his diagnosis of nihilism. It will be shown to what extent these models make possible a critique of the present from the standpoint of History itself.

*Key Words:* Philosophy of History, Genealogy, Nihilism.

Una de las cuestiones realmente apasionantes en el pensamiento de Nietzsche es su concepción de la historia y del conocimiento his-

tórico. Esta temática es en efecto central en su obra hasta el punto de que el propio Nietzsche llegó a identificar su práctica de la filosofía con la misma historia: “Lo que nos separa de cualquier modo de pensar platónico y leibniziano es: no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y filosofía, en la medida en que es ciencia y no legislación, significa para nosotros la máxima extensión del concepto de *historia*”.<sup>1</sup> A lo largo de toda su obra, la historia ha marcado profundamente el estilo y la orientación filosófica de Nietzsche. Su primer libro, *El nacimiento de la tragedia* (1872), es una investigación histórico-filosófica, respaldada ciertamente por un planteamiento metafísico de resonancias schopenhauerianas, acerca del origen y degradación de la tragedia ática y abarca con la mirada la historia de Occidente desde la decadencia de la cultura griega antigua hasta el presente de Nietzsche, diagnosticando en este último una auténtica dialéctica de la Ilustración de efectos históricos catastróficos.<sup>2</sup> La segunda de las *Consideraciones intempestivas*, titulada *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874) constituye un escrito de una importancia teórica transcendental.<sup>3</sup> Contiene una poderosa crítica al historicismo y su concepción del conocimiento histórico como aproximación a los hechos pasados con el tipo de desvinculación de la praxis y pretensión contemplativa que caracteriza al visitante de un museo<sup>4</sup> y lleva a cabo la

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, 1885-1888. En Llinares, J.B., (ed.), *Nietzsche. Antología*, Barcelona, Península, 1988 (=FP), p. 200; Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, Vol. 11, (=KSA), 1988, p. 613, 38[14]. En otro lugar sostiene: “Lo que nos separa de Kant, así como de Platón y de Leibniz: creemos exclusivamente en el devenir, también en lo espiritual; somos *históricos* de pies a cabeza. Éste es el gran giro. Lamarck y Hegel”, FP, p. 234; KSA 11, p. 442, 34[73].

<sup>2</sup> Ver Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, p. 146-7; KSA 1, p. 117. Ver sobre esto Röttges, H., *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1972, p. 211-221.

<sup>3</sup> Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en Llinares, J.B. (ed.), cit., p. 53-113 (=UIH); KSA 1, p. 243-334. Esta obra llegó a influir patentemente en autores tan diversos como M. Heidegger (véase Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, §76, p. 407-412) M. Foucault y W. Benjamin (tal como sostiene Weigel, S., *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 86-7).

<sup>4</sup> Ver Habermas, J., *Sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche*, en Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 427-431 y Röttges, H., cit., p. 37-57.

ambiciosa tarea de sustentar epistemológicamente una forma de conocimiento de la historia al servicio de la vida, es decir, de la iluminación significativa del horizonte práctico de los agentes sociales actuales. En *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche reivindica para su práctica filosófica el nombre de *filosofía histórica*,<sup>5</sup> definiendo con ello una orientación a su trabajo intelectual (un volcarse en la historia como el campo conflictivo en el que se dirimen las cuestiones que definen la sustancia problemática del presente) que constituirá una de las líneas de fuerza a partir de la cual se configurará su pensamiento maduro.<sup>6</sup>

Expresión de esta orientación es el importante lugar que en la obra del último Nietzsche ocupan la genealogía de la moral y el diagnóstico histórico-epocal del nihilismo, que constituyen, como se va a mostrar, los dos modelos de análisis histórico presentes en el periodo final de su pensamiento. Ahora bien, si, efectivamente, ambos análisis se ocupan de la cuestión del *valor* de los valores morales, parece existir, en cambio, una explícita discrepancia en el modo en que cada uno de ellos afronta su objeto. La genealogía es un análisis histórico del surgimiento y modificaciones históricas de los valores que pone en cuestión su *valor*, problematizando con ello su apariencia de objetividad, su presunción de poseer una validez “más allá de toda duda”, que domina nuestro presente.<sup>7</sup> El diagnóstico del nihilismo, en cambio, constata que la desvalorización de los valores vigentes es el proceso en el que Occidente ya está embarcado irreversiblemente, pues es el resultado necesario de la lógica inherente a la moral y a los valores morales supremos.<sup>8</sup> A partir de la constatación de esta divergencia, el presente trabajo se propone llevar a cabo un contraste matizado entre

<sup>5</sup> Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, Vol. I (=HDH), §1, p. 43-4; KSA 2, p. 23-4.

<sup>6</sup> Según K. Schlechta, la valoración del historicismo por parte de Nietzsche, en su formulación básica de que en el plano de la historia incluso los ámbitos excelsos (la moral, el arte y el conocimiento) son traducibles a formas de devenir intrahistórico, sufre una auténtica “inversión” desde la segunda *Intempestiva* a *Humano, demasiado humano*. Si allí es combatido por su fuerza desublimadora de lo excelso que apunta en una dirección nihilista, en la obra del Nietzsche posterior será afirmado precisamente por esa razón. Ver Schlechta, K., *Der Fall Nietzsche*, Munich, Hanser, 1958, p. 52.

<sup>7</sup> Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972 (=GM), p. 23; KSA 5, p. 253.

<sup>8</sup> Ver, por ejemplo, FP, p. 292-3; KSA 13, p. 189-190, 11[411].

estos modos de análisis histórico para determinar su relación mutua en el planteamiento del último Nietzsche, poniendo de manifiesto las concepciones del decurso histórico y del papel del intelectual en relación a la historia y al presente que pueden derivarse de ellos. De esta manera, se pretende llevar a cabo una aportación a la clarificación de la noción nietzscheana de crítica aplicada a la historia.

### 1. *Genealogía y desfundamentación*

La genealogía de la moral es una historia de los valores supremos en el presente que pretende problematizar su valor. La genealogía responde a la siguiente “nueva exigencia”<sup>9</sup> que, según Nietzsche, se deja oír en nuestro presente:

“necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*, y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos “valores” como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda”.<sup>10</sup>

En diversos lugares afirma Nietzsche que la historia de los valores no puede ser una crítica de éstos.<sup>11</sup> Efectivamente, la historia de la génesis (lo que Nietzsche denomina *Entstehungsgeschichte*) de los valores no puede implicar una crítica de su contenido, sino, más esencialmente, una problematización de su valor, de la jerarquía que los dispone en un determinado orden normativo. Pues lo que muestra la genealogía es que el valor que los valores morales supremos ostentan en el presente carece de sustantividad, de objetividad (y de normatividad universal y necesaria) y que es meramente un producto, un resultado histórico. Pero no un resultado de un acuerdo consensuado llevado a cabo en un momento histórico pasado fechado o idealizado, sino de un proceso impulsado por el antagonismo, el conflicto entre grupos sociales con intereses opuestos, cuyo estado actual es consecuencia de quién se ha

<sup>9</sup> GM, p. 23; KSA 5, p. 253.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Véase Nietzsche, F., *La gaya ciencia* (=GC), §345, KSA 3, p. 577-9 y FP, p. 278; KSA 12, p. 131, 2[131].

beneficiado de la correlación de fuerzas existente entre los grupos en oposición y, por lo tanto, de quién impone su hegemonía en el presente. La genealogía, en palabras de Foucault, es el “redescubrimiento meticuloso de las luchas y la memoria bruta de los enfrentamientos”.<sup>12</sup> Ciertamente, la genealogía nietzscheana debe ser ubicada en relación a lo que Foucault denominó discurso de la guerra, que nace en Europa entre el siglo XVI y XVII y que dio lugar en el siglo XIX a formas de historia no legitimistas, que Foucault denominaba contrahistorias. Este discurso de la guerra consideraba que

“la guerra es la que constituye el motor de las instituciones y del orden: la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber descubrir la guerra; la guerra es la clave misma de la paz. Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro”.<sup>13</sup>

Como se sabe, la genealogía, tal como la practica Nietzsche, ubica la génesis de los valores vigentes en el seno del campo de lucha en el que se enfrentaron nobles y esclavos en el mundo antiguo y sostiene que tales valores se configuraron a partir de la inversión de la moral noble precristiana por la moral de esclavos y alcanzaron el dominio planetario a través del cristianismo en un sangriento proceso que ha durado siglos.<sup>14</sup> La moral de esclavos es, efectivamente para Nietzsche,

<sup>12</sup> Foucault, M., *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 22.

<sup>13</sup> Foucault, M., cit., p. 59. Se trata de “un discurso que articula por primera vez de modo histórico una concepción binaria de la sociedad: hay siempre dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos que se enfrentan. (...) hay que reencontrar la guerra que continúa, la guerra con sus accidentes y peripecias. Pero, ¿por qué hay que reencontrarla? Porque esta guerra antigua es también una guerra permanente. (...) porque la guerra no ha concluido, porque todavía se están preparando las batallas decisivas, porque la batalla decisiva debemos ganarla.” *Ibid*, p. 60.

<sup>14</sup> La tesis de Nietzsche acerca de que en algún sentido los valores supremos en la época moderna son los herederos de los valores de los esclavos, en tanto que bando vencedor en su enfrentamiento con la nobleza precristiana, es ciertamente polémica. Es una visión de la historia patentemente reduccionista la que sostiene que el judaísmo, el cristianismo primitivo, la Ilustración, la Revolución Francesa de 1789, los intentos de democratización y de reforma social en el seno de la sociedad burguesa y el movimiento obrero internacional constituyen sucesivos momentos del paulatino dominio de los valores de los esclavos (sustentados en

una valoración *reactiva*, pues éstos, radicalmente castrados para la acción directa, para la respuesta efectiva violenta al dominio de los nobles, llevaron a cabo una reacción sublimada, pero terriblemente dañina: practicando una inversión de la valoración noble, invirtiendo su jerarquía de valores. La moral de los esclavos, nacida del resentimiento, tiene como punto de partida no la afirmación de sí (del propio valor, de la propia virtud..., como es el caso de la valoración noble) sino la denigración, la negación, del contrincante.<sup>15</sup> Independientemente de que se compartan o no los resultados concretos en los que desemboca la genealogía tal como es practicada por Nietzsche, debe constatarse cómo este tipo de estrategia de aproximación a lo histórico posibilita aprehender los valores no ya como realidades subsistentes, objetivas, ideales y transhistóricas, sino como síntomas de una determinada posición de poder, y en tanto que tales, como intrínsecamente ligados al plano de interacción conflictiva entre colectivos sociales con intereses opuestos. El valor que ahora se les concede resulta relativizado; su presunto valor en sí, definitivamente disuelto.

Es importante señalar que la genealogía es presentada por Nietzsche como conocimiento riguroso del tipo de realidad que es la historia. La genealogía se apoya en diversas ciencias particulares para una apro-

---

el resentimiento contra lo favorecido por la vida) sobre Occidente (sobre esta continuidad en Nietzsche, ver Brose, K., *Skavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1990, p. 11-83). Quizá se pueda invertir la dirección de la mirada y sostener que la crítica de Nietzsche a la moral de esclavos tiene un substrato y una intencionalidad políticas, en las que se plasma un determinado posicionamiento ideológico (claramente conservador) respecto a la situación política de su tiempo; cf. Dombowsky, D., *A response to Thomas H. Brobjer's „The absence of political ideals in Nietzsche's writings”*, en *Nietzsche-Studien*, Vol. 30, Berlín, 2001, p. 387-393.

<sup>15</sup> Esta temática está loablemente expuesta en Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993<sup>3</sup>. Sin embargo, quizá la concepción nietzscheana de la moral de esclavos lleve a cabo una generalización inadecuada que acaba en una ontologización de la posición moral de los esclavos como *esencialmente* reactiva ignorando la existencia de episodios, tanto en el mundo antiguo como en el cristiano, en su inmensa mayoría necesariamente olvidados, en los que el acto de oposición de los esclavos (o siervos) frente a los nobles no fue meramente de reacción sublimada sino de autoafirmación violenta, individual y colectiva, cuya tendencia propia fue la constitución de un orden nuevo. A pesar de su carácter de ficción, la hermosa película de Stanley Kubrick *Espartaco* (Spartacus, 1960) puede ayudar a vislumbrar hasta qué punto Nietzsche puede no tener razón en este asunto.

ximación pluridisciplinar a su problemático objeto: la moral acontecida.<sup>16</sup> Tiene mucho que ver en esta concepción de la genealogía como saber riguroso la metodología con la que Nietzsche la sustenta. Una metodología atenta no a las continuidades históricas, sino a sus discontinuidades, sus inversiones sorprendentes, su carácter abiertamente ilógico, carente de estructura normativa coherente y lineal (fundadora de identidad).<sup>17</sup> Esta metodología va a distinguir en una cosa (una práctica moral o punitiva, por ejemplo), por una parte, entre su materialidad y su sentido y, por otra, entre su causa y su finalidad, que otros intentos de practicar historia de la moral simplemente han confundido entre sí.<sup>18</sup> Con este recurso metodológico la genealogía afronta lo histórico no como un desarrollo (*Entwicklung*) lineal o lógicamente coherente, no como un progreso teleológicamente orientado a una meta: “todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una “cosa”, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo enteramente casual. El “desarrollo” de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, “sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos”.<sup>19</sup> Ninguna “Idea”, ninguna razón se plasma en la historia. El progreso, como consecución paulatina y sin costes, no traumática, de estados más elevados y desarrollados impulsada por una legalidad histórica providencial, es pura mistificación.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ver GM, I, §17, p. 61-2, nota; KSA 5, p. 288-9.

<sup>17</sup> Ver Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en su obra *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 7-29.

<sup>18</sup> GM, II, §12, p. 87-9; KSA 5, p. 313-5.

<sup>19</sup> GM, II, §12, p. 88-9; KSA 5, p. 314.

<sup>20</sup> La categoría de progreso que Nietzsche asume como válida tiene en cuenta, en cambio, que “también la parcial *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la

El proceso histórico está constituido por un antagonismo incesante entre centros diversos de voluntad de poder en lucha por más poder, por ampliar el alcance de su dominio. El decurso efectivo de este proceso está determinado por el tipo de correlación de fuerzas existente en cada coyuntura y su resultado no posee más coherencia que la que implica el dominio de las posiciones de poder más fuertes. Por ello, la historia de una práctica moral, por ejemplo, no es otra cosa que la sucesión de las diferentes apropiaciones e interpretaciones que de ella han realizado los diversos centros de poder que la han puesto a su servicio. Es un proceso marcado por una radical no-identidad e irracionalidad y una ausencia completa de necesidad y teleología:

“¡No se debe buscar en la historia una necesidad con respecto a un medio y un fin! ¡La regla es la irracionalidad del azar! La gran suma de acontecimientos representan la avidez fundamental de un pueblo, de un estamento -¡eso es verdad! Pero en detalle todo ocurre de forma ciega y estúpida. Como una hoja que recorre su camino en un arrollo, siendo retenida aquí y allá”.<sup>21</sup>

En definitiva, la historia carecería de linealidad alguna, más allá de la derivada de las correlaciones coyunturales de fuerza entre los bandos enfrentados, que pudiera ser reconstruida, ni siquiera *a posteriori*, como proceso coherente.

---

pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un *poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un “progreso” *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie de hombre -eso *sería* un progreso...”, GM, II, §12, p. 89; KSA 5, p. 315.

<sup>21</sup> KSA, 11, p. 58, 25[166]. Para un contraste entre el antifinalismo de Nietzsche y la concepción dialéctica (y teleológica) de la historia de Hegel, ver Chassard, P., *Nietzsche. Finalisme et Histoire*, Paris, Copernic, 1977, p. 22 y ss; Beerling, R.F., *Hegel und Nietzsche*, en *Hegel-Studien*, Bonn, H. Bouvier Verlag, 1961, vol. 1, p. 233 y ss.; Fazio, D.M., *Nietzsche e il criticismo. Elementi kantiani e neokantiani e critica della dialettica hegeliana nella formazione filosofica del giovane Nietzsche*, Urbino, Quattroventi, 1991, p. 179 y ss. Una lectura de la genealogía como una forma de análisis dialéctico de la historia es realizada, sin embargo, en Pizer, J., *The use and abuse of “Ursprung”*: on Foucault’s reading of Nietzsche, en *Nietzsche-Studien*, vol. 19, Berlín, 1990, p. 462-478. Una vinculación con la crítica marxista de la ideología es llevada a cabo en Granier, J., *Le problème de la vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 152 y ss.



Como se ha apuntado, la genealogía, al llevar a cabo esta aproximación rigurosa, metódicamente sustentada, a la historia efectiva de los valores morales vigentes, es impulsada por una pretensión crítica. La genealogía puede ser concebida como la realización por el Nietzsche maduro de la concepción, propuesta en la segunda *Intempestiva*, de una historia crítica, que se encuentra al servicio de la tarea de poner “en evidencia la injusticia inherente a la existencia de tal o cual cosa, de tal o cual prerrogativa, casta o dinastía, y hasta qué punto esa cosa merece perecer. Se enfoca su pasado con criticismo y se lo corta por su base, violando cruelmente todos los piadosos respetos”.<sup>22</sup> También debe ser considerada como concreción de la concepción de la filosofía histórica expuesta en el primer volumen de *Humano, demasiado humano*.

“Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los respetos la misma forma de pregunta de hace dos mil años: ¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y suponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la “cosa en sí”. Por contra, la filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrarios, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón: según su explicación, no hay, ni una conducta altruista ni una contemplación completamente desinteresada: ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la más sutil observación le es factible todavía comprobar su existencia”.<sup>23</sup>

Se trata de un modo de historia orientado a la desfundamentación y problematización crítica del estatuto de incuestionabilidad, de objetividad, con el que aparecen en el presente los valores morales. Su apelación a su historia los desublima, disolviendo su presunta ideal-

<sup>22</sup> UIH, §3, p. 71; KSA 1, p. 269-270.

<sup>23</sup> HDH, §1, p. 44; KSA 2, p. 23-4.

dad, retraduciéndolos al plano de la materialidad de la pura lucha por el dominio y los historiza radicalmente anulando su cosificado estatuto supratemporal, de “valores *objetivos*”.<sup>24</sup> La genealogía sería un conocimiento perspectivístico, pues actúa como tal a partir de una determinada reflexión del historiador acerca de lo que constituye el carácter problemático de su presente, de aquello que debe ser cuestionado, desfundamentado. Desde esta específica perspectiva se vuelca en la efectividad de la historia acaecida y sólo desde tal perspectividad su mirada a la historia puede ser epistémicamente productiva.<sup>25</sup> Se comprende así que la genealogía es un conocimiento histórico *interesado*, en absoluto neutral. Es claramente beligerante y comprometido con la tarea de criticar una figura del presente considerada como problemática. Constituye, en definitiva, una conseguida articulación de teoría y praxis,<sup>26</sup> pues el conocimiento riguroso del pasado tiene como finalidad la disolución del estatuto petrificado, al modo de una realidad natural, de una forma social del presente (como es el caso de los valores morales) con objeto de abrir el horizonte de posibles históricos al valorar y al actuar humanos.<sup>27</sup> La genealogía subvierte la creencia en que los valores son

<sup>24</sup> KSA 12, p. 228, 5[105].

<sup>25</sup> Esta es la tesis central de la segunda *Intempestiva*. Según A. D. Schrift, “la genealogía parece ocupar un espacio entre las demandas interpretativas de la meticulosa atención filológica y la creatividad perspectivista. En los análisis genealógicos, ni las consideraciones filológicas ni perspectivistas por sí solas son suficientes para asegurar los méritos de la actividad interpretativa.” Para Schrift, la práctica hermenéutica que es la genealogía se configura a partir de una lógica interpretativa que aspira a conjugar apropiación significativa y creativa y rigurosidad filológica; Schrift, A.D., *Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic*, en *Nietzsche-Studien*, Vol. 16, 1987, p. 105-8.

<sup>26</sup> Articulación a la que tiende efectivamente el pensamiento del último Nietzsche, ver Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 158 y ss.

<sup>27</sup> Tal como sostiene Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989, p. 137 y ss. Para J. Minson, sin embargo, Nietzsche, al considerar la historia de los códigos, prácticas y valoraciones morales como signos de la voluntad de poder que se manifiesta en el dinamismo de la realidad natural (efectivamente, para Nietzsche, “en la historia de la moral se expresa una voluntad de poder”, KSA 12, p. 333, 8[4]), subsume la esfera de los fenómenos humanos en la abaricante categoría de naturaleza. De esta forma, Nietzsche identifica los dominios de historia y naturaleza en tanto que su esencia es la misma: el devenir de la voluntad de poder. Pero, paradójicamente, esto tiene como efecto la cancelación de lo histórico pues está condenado a ser la eterna repetición de la dinámica de

comprehensivos, racionales y universales. Como resultado, tal crítica abre la vía a la creación de valores en la plena conciencia de que son sintomáticos de una perspectiva.<sup>28</sup> Esta sería, efectivamente, la tendencia inmanente al tipo de práctica cognoscitiva que es la genealogía, pero Nietzsche concreta su productividad en otra dirección. Para él la genealogía, como las demás ciencias que intervienen en la aproximación pluridisciplinar a la historia de la moral que él propugna, “tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el *problema del valor*, tiene que determinar la *jerarquía de los valores*”.<sup>29</sup> Al problematizar el valor y estatuto de los valores morales vigentes, la genealogía pone las condiciones para la labor del filósofo de redefinición del valor de los valores y de la jerarquía existente entre ellos.<sup>30</sup> La genealogía sería un instrumento imprescindible para la tarea, fundamental en Nietzsche, de una transvaloración de los valores.

## 2. *El diagnóstico del nihilismo*

El nihilismo es definido por Nietzsche como “el sentimiento punzante y penetrante de la *nada*”<sup>31</sup>, como “el rechazo radical de valor, de sentido, de deseabilidad”<sup>32</sup>, como la vivencia de que el decurso tempo-

---

autosuperación de la voluntad de poder, concebida como esencia de la totalidad de lo real. Ver Minson, J., *Genealogies of Morals. Nietzsche, Foucault, Derrida and the Eccentricity of Ethics*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985, p. 70-1. Sobre esto ver también Romero, J.M., *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Granada, Comares, 2001, p. 294-306.

<sup>28</sup> Ver Kemal, S., *Some Problems of Genealogy*, en *Nietzsche-Studien*, Vol. 19, Berlín, 1980, p. 31.

<sup>29</sup> GM, I, §17, p. 62, nota; KSA 5, p. 289.

<sup>30</sup> La atribución de esta trascendente tarea al filósofo, eludiendo la posibilidad de pensar a la colectividad social como agente de la misma, es coherente con el rechazo de Nietzsche de la democracia como fórmula de decisión acerca de las cuestiones que afectan al conjunto social, el cual se sustenta a su vez en su repulsa de toda forma de universalismo normativo. En esta caracterización del filósofo se ha podido ver un rasgo abiertamente platónico en el pensamiento de Nietzsche; ver Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea*, Madrid, Alianza, 1981, p. 188 y Nolte, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 127.

<sup>31</sup> FP, p. 271; KSA 13, p. 89, 11[228].

<sup>32</sup> FP, p. 275; KSA 12, p. 125, 2[127].

ral e histórico es en vano, carente de sentido y finalidad.<sup>33</sup> Esta vivencia de lo real como algo vacío y sin sentido que caracteriza al nihilismo está según Nietzsche, “a las puertas”,<sup>34</sup> amenaza con extenderse por Europa como una nueva peste.<sup>35</sup> Pero la tesis de Nietzsche es que esta extensión del nihilismo por Occidente no es un proceso *en sí* necesario,<sup>36</sup> su necesidad es puramente *histórica*. Pues el nihilismo es la consecuencia, el resultado, del arruinamiento en la modernidad de la interpretación de la realidad que durante los últimos 20 siglos ha imperado en Europa: la interpretación *moral*.<sup>37</sup> Esta interpretación fue impuesta en Europa como la única interpretación y valoración posible de la realidad con todos los medios de coerción y represión imaginables. El resultado es que su devaluación provoca la idea de que con ella se han hundido todas las valoraciones posibles de lo real y todas las maneras posibles de tematizar en la realidad un sentido. Tal es la “explicación” del nihilismo que Nietzsche propone: “*el hundimiento de una valoración de las cosas, que causa la impresión de que ninguna otra valoración es posible*”.<sup>38</sup> Pero

<sup>33</sup> KSA 12, p. 316, 7[61].

<sup>34</sup> FP, p. 275; KSA 12, p. 120, 2[118] y p. 125, 2[127].

<sup>35</sup> A pesar de que el fenómeno del nihilismo ruso constituye la fuente principal para el uso nietzscheano del término (ver Gillespie, M.A., *Nietzsche and the anthropology of nihilism*, en *Nietzsche-Studien*, Vol. 28, Berlín, 1999, p. 142. Sobre el cúmulo de fuentes del concepto de nihilismo de Nietzsche, ver Kuhn, E., *Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs*, en *Nietzsche-Studien*, Vol. 13, Berlín, 1984, p. 253-278), éste tiene, según Danto, muy poco que ver con las connotaciones políticas que la categoría poseía en los nihilistas rusos, en los que la negación de los valores religiosos dominantes y del principio de autoridad imperante estaba vinculada con un anhelo de transformación integral de la vida en todos sus ámbitos bajo el criterio de la justicia y el socialismo. Con la noción de nihilismo Nietzsche tiene en mente en cambio una concepción desilusionada del mundo que es hostil a tales aspiraciones; ver Danto, A.C., *Nietzsche as Philosopher*, Nueva York, The Macmillan Company, 1965, p. 29-33.

<sup>36</sup> FP, p. 274; KSA 12, p. 114, 2[109].

<sup>37</sup> KSA 12, p. 309, 7[43]. Otra propuesta por parte de Nietzsche de las causas del nihilismo ligadas al proceso histórico de modernización socio-política de Occidente, aparece en KSA 12, p. 357-8, 9[44].

<sup>38</sup> KSA 12, p. 206, 5[57]. En otro lugar del *Nachlaß* se sostiene: “Nihilismo: hundimiento de una valoración global (es decir, moral), faltan las nuevas fuerzas interpretativas”, KSA 12, p. 210, 5[70]. Otro factor que Nietzsche tiene en cuenta en su comprensión de la expansión del nihilismo son los efectos de aniquilación de sentido por parte de la ciencia natural mecanicista y la destrucción por parte de la ciencia de la visión del mundo antropocéntrica que había imperado en el cristianismo; ver GC, §373, KSA 3, p. 625 y GM, III, §25, KSA 5, p. 404.

la cuestión no es sólo que la interpretación monolíticamente imperante se haya arruinado; lo que hace que se desemboque en el nihilismo es la *naturaleza* de tal interpretación. Como se ha apuntado, se trata de una interpretación *moral* que mide el mundo con categorías que remiten a un mundo “verdadero” de tipo platónico: “las categorías de *finalidad, unidad, ser*”.<sup>39</sup> Por ello, “la *creencia de las categorías de la razón* es la causa del nihilismo”.<sup>40</sup> Las categorías de la razón están contaminadas por una valoración moral previa del ser (como lo permanente y eterno) y el devenir (como lo perecedero y transitorio) que condena a éste último a un estatuto ontológico-moral-estético inferior a aquél. En consecuencia, al constatarse el necesario fracaso de la aplicación de aquellas categorías, que normativamente definen lo excelso, a la realidad del mundo, éste se mostrará como “carente de valor”.<sup>41</sup>

La cuestión, para Nietzsche, es que las categorías de la razón expresan realmente el intento de asimilarnos el mundo desde un punto de vista práctico, pero lo hacen de una forma distorsionada. Son, en verdad, categorías relevantes en un sentido pragmático, en tanto que posibilitan una simplificación y objetivación de lo real que hace de él objeto posible de una intervención práctica exitosa por parte de la especie. En las categorías de la razón se encuentra sedimentada una determinada articulación práctica de lo real que es necesaria a la especie para sobrevivir. Lo cual, según el planteamiento de Nietzsche, no nos permite realizar afirmación alguna acerca de la esencia de lo real a partir de tales categorías, pues puede formar parte de las condiciones de la vida humana el hecho de que le sea necesaria la no-verdad, la ficción, la mentira, en tanto que el contacto con la verdad originaria de lo real sería para la especie aniquilante.<sup>42</sup> Puesto que son necesarias para la vida desde un punto de vista práctico, las categorías de la razón reciben en consecuencia un específico estatuto epistemológico. Por ello, la locura filosófica de Occidente ha consistido en tomar tales instrumentos, con los que “se redujo la multiplicidad desconcertante a un esquema

<sup>39</sup> FP, p. 290; KSA 13, p. 48, 11[99].

<sup>40</sup> FP, p. 291, KSA 13, p. 49, 11[99].

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ver Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972 (=MBM), §4, 11 y 39, p. 24, 31-3, 63-4, respectivamente; KSA 5, p. 18, 24-6, 56-7.

práctico y manejable”,<sup>43</sup> como criterios de valor y de realidad, como conceptos que remiten a la esencia (transcendente) del mundo:

“todos los valores con los que hasta ahora hemos intentado hacernos el mundo, en primer lugar, estimable, y con los que a fin de cuentas lo hemos justamente *desvalorizado* al mostrarse como inaplicables, todos estos valores son, reconsiderados psicológicamente, resultados de determinadas perspectivas de utilidad para el mantenimiento y la potenciación de formaciones humanas de dominio: sólo que falsamente *proyectadas* en la esencia de las cosas”.<sup>44</sup>

Es la perspectiva moral, devaluadora de lo precedero y de lo inmanente, la que impulsa a una consideración de las categorías y valores, relevantes en un sentido únicamente práctico, como *criterios de valor*, a partir de los cuales, normativamente, puede establecerse una jerarquía ontológica, moral y estética entre los diversos ámbitos de realidad, en concreto, entre la realidad que parece ser el referente ideal de tales categorías (la auténtica realidad) y la sub-realidad constituida por la inmanencia sensible, cuyo estatuto inferior se demuestra en la imposibilidad de aplicar sobre ella adecuadamente esas categorías, así concebidas. La perspectiva moral conduce pues a una reificación de las categorías y valores, desvinculándolos del ámbito práctico de la interacción metabólica de la especie con el medio natural, en el que propiamente tienen sentido, y confiéndoles un estatuto desligado de la praxis y productividad humanas, a partir del cual se convierten en criterios normativos de ser y de valor. En otras palabras, bloqueando la conciencia de su carácter instrumental, la perspectiva moral entiende las categorías de un modo realista como remitiendo a un mundo ideal que sería su genuino referente, lo cual las convierte, precisamente, en inaplicables al tipo de realidad que es el mundo sensible. De instrumento para el adecuado dominio práctico de lo real sensible al servicio de la autoafirmación de las fuerzas vitales de la especie, la categoría y el valor son convertidos en instancias minusvaloradoras de la inmanencia y de la vida misma.

Por todo esto, a las categorías, conceptos y valores, tal como son concebidos por la perspectiva moral, les es inherente una negatividad interna que los hace intrínsecamente inestables. Su carácter reificado,

<sup>43</sup> FP, p. 212; KSA 13, p. 336, 14[153].

<sup>44</sup> FP, p. 291; KSA 13, p. 49, 11[99].

que los convierte en criterios de valor para la posición moral, es la causa precisamente de la imposibilidad de su aplicación adecuada a una realidad, como la sensible, en la que reina lo perecedero, lo deviniente y lo inconsistente, que desemboca en la vivencia de que lo inmanente carece *en sí* de valor y de sentido. Se trata de un núcleo de negatividad que contamina a la propia interpretación moral: por ello puede concebirse “el nihilismo como el resultado necesario del cristianismo, la moral y el concepto de verdad de la filosofía”.<sup>45</sup> El nihilismo es el desenvolvimiento de la negatividad inscrita en la propia moral que conduce a una autodescomposición de la misma, a una desvalorización de los valores supremos. Por ello, el nihilismo puede ser calificado como auténtica “lógica de la *décadence*”<sup>46</sup>: “¿por qué es *necesario* ahora el advenimiento del nihilismo? Porque son nuestros mismos valores precedentes los que en él sacan su última conclusión; porque el nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores e ideales pensada hasta sus últimas consecuencias”.<sup>47</sup> El elemento propio de la moral que actúa como motor que desencadena el desenvolvimiento de tal lógica y conduce a la moral inmanentemente a su autodesvalorización es la *veracidad*: “entre las fuerzas que la moral desarrolló estaba la *veracidad*: ésta se vuelve finalmente contra la moral misma”.<sup>48</sup> Para Nietzsche es la veracidad, el impulso moral hacia la verdad a cualquier precio, uno de los pilares de la moral occidental y plasmación del ideal ascético cristiano, lo que acaba desfundamentando la moral misma al concluir cuestionando su propio fundamento.

“El ateísmo incondicional y sincero (-y su aire es lo único que respiramos los hombres más espirituales de esta época) no se encuentra, según esto, en contraposición a aquel ideal, como a primera vista parece; antes bien, es tan sólo una de sus últimas fases de desarrollo, una de sus formas finales y de sus consecuencias lógicas internas, -es la catástrofe, que impone respeto, de una bimilenaria educación para la verdad, educación que, al final, se prohíbe a sí misma la mentira que hay en el creer en Dios”.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> KSA 13, p. 594, 22[24].

<sup>46</sup> KSA 13, p. 265, 14[86].

<sup>47</sup> FP, p. 293; KSA 13, p. 190, 11[411]. El propio movimiento inmanente de la filosofía sería nihilista, KSA 13, p. 613, 23[13].

<sup>48</sup> FP, p. 279; KSA 12, p. 211, 5[71].

<sup>49</sup> GM, III, §27, p. 183; KSA 5, p. 409. Completa Nietzsche esta argumentación

Embarcada en la tarea de eliminar a toda costa las falsedades y mistificaciones que envuelven al ser humano, la veracidad conduce a una auténtica hecatombe histórica: acaba mostrando el carácter falso de aquello que había fundamentado el mundo inteligible como genuino referente y sustento de las categorías y conceptos de la razón y de los valores morales y que legitimaba contra toda duda la validez objetiva de éstos: el Dios moral. Con ello, al remitirnos a un mundo abandonado por la idea de Dios, nos enfrenta a un rostro que se constata como lo absolutamente otro respecto a las expectativas de sentido, para Nietzsche, constitutivas del ser humano existente hasta el momento, y cuya verdad es la viva inversión de la identificación platónica de verdad, bien y belleza. Ante esta constatación, acaba cuestionándose a sí misma: ¿para qué la veracidad?, ¿para qué la verdad?

“Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de autosupresión [*Selbstaufhebung*]: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la “autosuperación” [*Selbstüberwindung*] necesaria que existe en la esencia de la vida (...). Así es como pereció el cristianismo, en cuanto *dogma*, a manos de su propia moral (...). Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su *conclusión más fuerte*, su conclusión *contra* sí misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta *¿qué significa toda voluntad de verdad?*”<sup>50</sup>

La veracidad es, de esta forma, un principio presente en la moral, constitutiva de la misma, cuya dinámica es disolutoria, corrosiva, de la propia moral. Con la veracidad la moral alcanza su autodisolución, su autosupresión. Este movimiento de “*autosupresión* [*Selbstaufhebung*] *de la moral*”<sup>51</sup> que culmina en el nihilismo confiere al proceso una necesidad histórica que se trasluce en el tipo de diagnóstico que del mismo practica Nietzsche y la posición que adopta frente a él. El advenimiento del nihilismo, en tanto proceso histórico necesario, puede ser, según Nietzsche, *descrito, narrado*, puede ser anticipado mediante el desciframiento de los múltiples signos que lo presagian. La posición del analista histó-

---

sosteniendo: “Se ve qué ha vencido propiamente sobre el Dios cristiano: la moral cristiana misma, el concepto de veracidad asumido de manera siempre más estricta”, GC, §357, KSA 3, p. 600.

<sup>50</sup> GM, III, §27, p. 184; KSA 5, p. 410.

<sup>51</sup> KSA 12, p. 217, 5[72].



rico puede ser así descriptiva, explícitamente no-crítica, situada por así decirlo más allá del bien y del mal, renunciando a realizar valoración moral alguna sobre el decurso de los acontecimientos. “Lo que narro es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir ya de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser ya narrada: pues la necesidad misma está aquí en marcha. Este futuro habla ya a través de un centenar de signos, este destino se anuncia por todas partes; para esta música del porvenir están aguzados ya todos los oídos. Ya, desde hace mucho tiempo, con una tensión torturante que crece de decenio en decenio, toda nuestra cultura europea se mueve como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como una corriente que quiere llegar *al final*, que ya no recapacita, que tiene miedo de recapacitar”.<sup>52</sup> Si en este fragmento parece presentarse la posición del analista como no comprometido en la valoración crítica de la especificidad del decurso histórico en marcha, en otro lugar la actitud descriptiva de un proceso marcado por la necesidad, deja lugar a una valoración crítica por parte del sujeto que lleva a cabo el análisis. En el caso de Nietzsche, se trata de una valoración *positiva* del advenimiento del nihilismo: “Describo lo que viene: el advenimiento del nihilismo. Estoy en este caso en condiciones de hacer una descripción porque aquí acontece algo necesario -los signos se hallan por todas partes, sólo faltan los *ojos* para estos signos. Yo elogio, aquí no condeno *que venga*”.<sup>53</sup> Este elogio del nihilismo se sustenta no en una afirmación de la necesidad histórica en cuanto tal (algo así como un *amor fati* histórico, que realmente está en las antípodas de la intempestividad de Nietzsche y que más bien habría que atribuir a Hegel), sino en la constatación de la existencia de aspectos cualitativos *positivos* en el nihilismo. Efectivamente, el nihilismo es un fenómeno “*ambiguo*”.<sup>54</sup> Por un lado, puede tratarse de un “nihilismo pasivo”,<sup>55</sup> que sufre el proceso de desvalorización de los valores supremos como ruina de un mundo (del propio mundo) a causa de la propia debilidad y fatiga. En este sentido, el nihilismo sería un síntoma del “ocaso y regresión del poder del espíritu”.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> FP, p. 292; KSA 13, p. 489, 11[411].

<sup>53</sup> FP, p. 291; KSA 13, p. 56, 11[119].

<sup>54</sup> FP, p. 285; KSA 12, p. 350, 9[35].

<sup>55</sup> FP, p. 286; KSA 12, p. 351, 9[35].

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Por otro lado, el nihilismo puede ser considerado “como signo del *poder incrementado del espíritu*: en cuanto *nihilismo activo*”.<sup>57</sup> Éste constata que los valores vigentes hasta el momento se han vuelto inapropiados respecto al grado de fuerza, al grado de poder actual del espíritu. Por ello, está en condiciones de percibir el carácter positivo del nihilismo en marcha, en tanto que significa el arruinamiento de un universo de valores que merece ser desvalorizado. De esta forma, el nihilismo activo colabora en ese proceso de destrucción, trata de radicalizar su alcance, apoya el desmoronamiento en marcha. En este sentido, el nihilismo puede ser considerado “como ideal de la más elevada riqueza del espíritu, de la vida más opulenta: en parte destructivo, en parte irónico”.<sup>58</sup> Significativamente, Nietzsche se considera a sí mismo como “nihilista a fondo”,<sup>59</sup> como “el primer nihilista perfecto de Europa que, sin embargo, ya ha vivido el nihilismo en sí mismo hasta el final -que lo tiene tras de sí, debajo de sí, fuera de sí...”.<sup>60</sup> Aquí apunta Nietzsche algo central de su concepción del nihilismo: éste es necesario y algunos de sus efectos pueden ser reconocidos como positivos, pero como tal, la tesis de que no hay ningún sentido y todo carece de valor es un estado patológico intermedio<sup>61</sup> que debe ser superado. Pero la idea de Nietzsche sería que para superar la enfermedad hay que llegar al fondo de ella, desarrollarla por entero y entonces, sólo entonces, se estará en condiciones de recobrar la salud. Si el nihilismo consiste en la desvalorización de los valores supremos hasta hoy vigentes, que nos arroja a un estado en el que el mundo y la existencia se presentan sin valor y sin sentido, la superación del nihilismo pasa por su desarrollo completo. Nietzsche considera que su doctrina del eterno retorno constituye precisamente “la forma más extrema del nihilismo”,<sup>62</sup> su “acabamiento”,<sup>63</sup> pues lo que el pensamiento del eterno retorno propone, en tanto es asumido como

<sup>57</sup> FP, p. 285; KSA 12, p. 350, 9[35].

<sup>58</sup> KSA 12, p. 353, 9[39].

<sup>59</sup> KSA 12, p. 407, 9[123].

<sup>60</sup> FP, p. 293; KSA 13, p. 190, 11[411]. Sobre la autopercepción de Nietzsche como nihilista y su consideración del nihilismo como posibilidad a la que se orienta su filosofía experimental, ver Horn, A., *Nietzsches Begriff der decadence. Kritik und Analyse der Moderne*, Francfort del Meno, Peter Lang, 2000, p. 324 y ss.

<sup>61</sup> FP, p. 286; KSA 12, p. 350, 9[35].

<sup>62</sup> FP, p. 280; KSA 12, p. 213, 5[71].

<sup>63</sup> FP, p. 285; KSA 12, p. 339, 9[1].

verdadero, es “[la nada (la “ausencia de sentido”) eternamente]”.<sup>64</sup> De esta manera, el llevar el nihilismo a su completud, a su perfección, desvalorizar íntegramente y sin residuo el orden de valores vigente, es la condición de posibilidad de su superación, en tanto que genera la necesidad de un nuevo orden de valores conscientemente elaborado al servicio de las fuerzas activas, de las fuerzas afirmativas de la vida, lo inmanente y precedero. “*La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores* -con esta fórmula se da a conocer un *contramovimiento* en lo que se refiere a su principio y su tarea: un movimiento que en algún futuro sustituirá a ese nihilismo perfecto; aunque lo presupone lógica y psicológicamente, ya que no puede venir en absoluto sino *después de él y a partir de él*. Pues ¿por qué es *necesario* ahora el advenimiento del nihilismo? (...) porque primero tenemos que vivir el nihilismo para descubrir cuál era en realidad el *valor* de estos “valores”... Tendremos necesidad, alguna vez, de *nuevos valores*...”<sup>65</sup>

De esta manera, puede hablar Nietzsche de una “*autosuperación [Selbstüberwindung] del nihilismo*”<sup>66</sup>: la culminación del nihilismo, activamente impulsada por los nihilistas activos, pone las condiciones para su superación. Queda patente cómo el diagnóstico del nihilismo por parte de Nietzsche es realizado desde una perspectiva para la que el presente, contra el que Nietzsche se enfrenta como la encarnación de los valores opuestos a la vida (un presente que califica como podrido<sup>67</sup>), se muestra sometido a una lógica de la autodisolución, de la autodescomposición, que lo desintegra poniendo de esta manera las condiciones para su superación: para la instauración de un orden de valores que, al no implicar una valoración denigrante de lo inmanente y lo transitorio sino su justificación, se libera de la negatividad inherente a los valores morales hasta hoy vigentes y que desencadenó toda la lógica de la autodescomposición que desemboca en el nihilismo. En este caso, el nihilista activo actúa a favor de la corriente histórica, a favor de su necesidad, con el convencimiento de que el desarrollo completo y perfecto de la lógica de la autonegación posibilita su superación.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> FP, p. 280; KSA 12, p. 213, 5[71].

<sup>65</sup> FP, p. 293; KSA 13, p. 190, 11[411].

<sup>66</sup> KSA 12, p. 410, 9[127] y p. 432, 9[164] y KSA 13, p. 215, 13[4].

<sup>67</sup> GM, II, §24, p. 109; KSA 5, p. 336.

<sup>68</sup> A partir de lo expuesto, puede resultar comprensible la tesis de K. J. Ansell-

### 3. *La genealogía y el problema del nihilismo*

Si la genealogía constituye una historia de los valores vigentes que se enfrenta a la cosificación con la que se manifiestan en el presente (producida por el dominio absoluto de una determinada posición valorativa en Occidente) disolviendo su apariencia de objetividad y de sustantividad, el diagnóstico del nihilismo, en cambio, se presenta como constatación de la lógica de la disolución inherente a los valores morales vigentes que conduce necesariamente a su desvaloración: ¿articula Nietzsche de modo coherente estas dos perspectivas históricas sobre la cuestión del valor de los valores o son tematizables como un rasgo más de la presunta asistematicidad o fragmentariedad de la obra y el pensamiento de este autor? Para responder a esta pregunta tenemos que rastrear minuciosamente ese laboratorio de ideas que son las notas póstumas de Nietzsche. De manera significativa, en lo que parecen ser las notas de un plan de trabajo, exactamente a continuación de un punto dedicado a la cuestión del nihilismo, Nietzsche introduce como apartado “Para la historia de los valores”.<sup>69</sup> Uno de los proyectos para la inconclusa “*Der Wille zur Macht*”, elaborado en marzo de 1887, tiene la siguiente forma:

“Primer Libro.  
El nihilismo europeo.  
Segundo Libro.

---

Pearson de que en su tematización del fenómeno del nihilismo Nietzsche se revela como “un pensador dialéctico”. En todo caso, a pesar de que Nietzsche concibiría el “nihilismo como movimiento dialéctico”, su posición filosófica no puede ser calificada de propiamente dialéctica: “La concepción de Heidegger de la superación de la tradición filosófica es muy similar a la noción de Hegel de una negación determinada. La concepción dialéctica de Nietzsche del principio y la tarea de la superación del nihilismo es muy similar a la comprensión de Hegel y Heidegger de la tradición y su apropiación. Y, sin embargo, hay una diferencia fundamental que distingue la posición de Nietzsche de una estrictamente dialéctica, y esta diferencia reside en la comprensión de Nietzsche de lo dionisiaco como aquello en lo que “la desmesura se revela como verdad”.” Ansell-Pearson, K. J., *Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism*, en *Nietzsche-Studien*, vol. 16, Berlín, 1987, p. 333-5. Es decir, el carácter no-dialéctico del pensamiento de Nietzsche se pondría de manifiesto en su concepción de una *verdad originaria*, que el joven Nietzsche pensaba que se hacía patente en la experiencia de la embriaguez dionisiaca.

<sup>69</sup> KSA 12, p. 211, 5[70].

Crítica de los valores supremos.

Tercer Libro.

Principio de una nueva posición de valores.

Cuarto Libro.

Adiestramiento y crianza [*Zucht und Züchtung*].<sup>70</sup>

Se constata cómo Nietzsche parece pensar ambos discursos históricos como formando parte de un mismo proyecto intelectual. La crítica genealógica parece jugar un papel intermedio entre el diagnóstico del nihilismo y su superación en forma de una nueva posición de valores. De esta manera, la problematización del valor de los valores supremos perseguida por la genealogía, poniendo de manifiesto su procedencia mezquina, inmoral, en el plano práctico de la relación conflictiva entre grupos con intereses enfrentados, tendría un papel relevante en el impulso del nihilismo: “Los valores supremos, a cuyo servicio debió vivir el hombre, sobre todo cuando dispusieron sobre él de manera muy severa y costosa: esos *valores sociales* se han erigido sobre los hombres con la finalidad de su amplificación, como si fueran comandos de Dios, como “realidad”, como mundo “verdadero”, como esperanza y mundo del porvenir. Ahora que la procedencia mezquina de esos valores se ha vuelto clara, nos parece que con ello todo se desvaloriza, se vuelve “sin-sentido”... pero esto es sólo un *estado intermedio*”.<sup>71</sup> La genealogía disuelve el estatuto reificado que los valores sociales han acabado adoptando en el proceso histórico por encima del plano de la decisión y la praxis humanas. Con ello, los desvaloriza y promueve efectivamente la idea de que todo valor está condenado a sufrir una desfundamentación. Pero, para Nietzsche, debe tomarse conciencia de que este estado de falta de valor y sentido de toda realidad es sólo un estado intermedio, pues es resultado de un proceso que carece de necesidad en sí mismo; su necesidad es sólo histórica y es por ello posible su superación. En la demostración de que la crisis que es el nihilismo es relativa al dominio de un determinado e histórico horizonte de valores, parece recibir la genealogía la especificidad de su tarea: en un plan para una segunda parte, finalmente no elaborada, de *La genealogía de la moral*, se propone un epílogo cuyo contenido sería

<sup>70</sup> KSA 12, p. 318, 7[64].

<sup>71</sup> KSA 13, p. 49-50, 11[100].

“un ajuste de cuentas con la moral”, pues ésta es “la *causa del pesimismo y del nihilismo*”.<sup>72</sup> En tanto que la causa del nihilismo es la lógica inherente a unos valores específicos, su desvalorización metódica a través de la crítica histórica posibilita una relativización de la crisis a un plano histórico (y no metafísico o existencial) y la toma de conciencia de cuál es la dirección a asumir en la superación de este estado patológico.<sup>73</sup> En uno de los frentes abiertos para determinar las causas del nihilismo, Nietzsche había planteado que el fracaso de la aplicación de las categorías de la razón a la realidad, con la que aquélla había intentado introducirle valor y sentido, conducía a la apariencia irreversible de que lo real carece de valor. Para nuestra problemática resulta significativo que Nietzsche plantee que “tenemos que preguntarnos entonces *de dónde* proviene nuestra creencia en estas tres categorías “intentemos ver si no es posible retirarles nuestra fe. Si ya hemos *desvalorizado* estas tres categorías, entonces la demostración de su inaplicabilidad al todo deja de ser una razón *para desvalorizar el todo*”.<sup>74</sup> En su desfundamentación y desvalorización beligerante y consciente de los valores vigentes, la genealogía se pone al servicio de la promoción de un nihilismo activo que impulsa el proceso en marcha de desmoronamiento de los valores supremos que permite relativizar la dimensión de la crisis inminente vinculándola a la debacle de un determinado horizonte de valores, de carácter *moral*, y no a la desvalorización definitiva de todo valor como tal. Al llevar a cabo activamente una desvalorización de los valores a través de la puesta de manifiesto de su historia desfundamentadora, la genealogía invalida los valores cuya negatividad propia los conduce necesariamente al colapso. Con ello, presenta el nihilismo como la crisis de la valoración que por su denigración de la vida merece la activa oposición por parte de toda posición afirmativa de la existencia, como

<sup>72</sup> KSA 12, p. 377-8, 9[83].

<sup>73</sup> Para M. Stüngelin, “el método histórico, que Nietzsche denomina “genealogía”, comprende la historia de una “cosa” como proceso de signos analizable semióticamente; para la lectura de ese proceso se sirve de la semiótica, en el sentido antiguo de la palabra, y pone al servicio de su diagnóstico crítico-cultural la disciplina médica de la sintomatología.” Efectivamente, en el último Nietzsche la semiótica de la historia actúa como una sintomatología que persigue el diagnóstico de la “enfermedad europea”; Stüngelin, M., *Historie als “Versuch das heraklītische Werden [...] in Zeichen abzukürzen”*, en *Nietzsche-Studien*, Vol. 22, Berlín, 1993, p. 29-33.

<sup>74</sup> FP, p. 291; KSA 13, p. 49, 11[99].

el proceso necesario que hay que completar para poner las condiciones, con el completo arruinamiento de la valoración moral, para una nueva posición de valores al servicio de la vida.

#### 4. *Las lógicas de lo histórico*

A pesar de la articulación coherente por parte de Nietzsche del trabajo de la genealogía y el diagnóstico del nihilismo, puede constatarse cómo en la base de cada uno de ellos existe una concepción diferente de la dinámica inherente a la historia de los valores. La genealogía se reconoce como un saber a contrapelo, a contracorriente de la dinámica histórica conducente a la cosificación de los valores. La historia acaecida de los valores y su cristalización en el presente le parece impulsada por una lógica de la cosificación que debe ser a toda costa contrarrestada para que el presente pierda su carácter misticado de necesidad insalvable y se abra como una fruta madura a la decisión que instaure en libertad una posición de valores afirmativa de la vida. Esta lógica de la cosificación propia de la dinámica histórica de los valores devenidos supremos remite a la correlación real de fuerzas dentro del colectivo social que posibilita al grupo dominante imponer sus valores propios como los valores de la colectividad. Tal fijación sólo es posible a través del uso cotidiano del dominio, la coerción y la violencia, física y simbólica, que acaba confiriendo al valor impuesto una fría apariencia de naturalidad. En consecuencia, puede sostenerse, remitiendo a ideas de P. Bourdieu, que esa lógica de la cosificación de lo histórico remite a un continuado “trabajo histórico de deshistorización” por parte de determinados agentes e instituciones sociales que fructifica en aquello que en el presente aparece como permanente, natural, eterno. El cuestionamiento de tales datos eternos debe tomar la forma de “*la historia de los agentes y de las instituciones que concurren permanentemente a asegurar esas permanencias*”. Éste es el lugar en que se hace pertinente el trabajo genealógico: “para escapar por completo al esencialismo no sirve de nada negar las permanencias y las invariantes que forman una parte incontestable de la realidad histórica, es preciso *reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistorización*” que genera tales permanencias.<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 104-5.

El diagnóstico del nihilismo, en cambio, constata en el presente mismo de los valores una lógica de la autodisolución<sup>76</sup> que conduce, si recibe el impulso y la radicalización adecuados por parte de los nihilistas activos, a un nihilismo perfecto que pone las condiciones para su autosuperación. En este caso, el analista no resiste ni contrarresta la lógica inmanente del decurso histórico. Constata la necesidad histórica y reconoce que el desenvolvimiento completo de su lógica interna conduce a la situación que permitirá su superación. El nihilista activo se sabe actuando a favor de la corriente histórica, a favor del proceso en marcha, irreversible, de desmoronamiento de los valores, sobre cuyas ruinas acabadas únicamente podrá establecerse una nueva posición de valores.

Patentemente, Nietzsche piensa dos lógicas de lo histórico en relación a la historia de los valores pero, puede sostenerse, de forma compartimentada. Es decir, parece pensar como sometidas a una dinámica distinta la historia acaecida hasta hoy y el decurso histórico tematizable como dominante en nuestra época. Las lógicas de la cosificación y de la autodisolución (o del desmoronamiento) son postuladas por Nietzsche como las tendencias dominantes de lo histórico, pero las proyecta a los ámbitos contrapuestos del pasado y el porvenir. Sólo en el presente ambas lógicas se ensamblan de manera tensa como opuestos, confiriéndole a éste una ambigüedad que debe ser descifrada. El entrelazamiento de ambas lógicas se produciría de manera ejemplar en el propio *valor moral* vigente tal como aparece en el presente, haciendo de él en consecuencia una realidad históricamente contradictoria, en cuya naturaleza interna antagónica se expresaría de manera privilegiada la *signatura problemática de la época*.

##### 5. *Conclusión: el sentido de la crítica*

Los dos modos de análisis histórico tematizados en el último Nietzsche pueden ser considerados como modos de *crítica inmanente*, en tanto que llevan a cabo una analítica crítica de su objeto no a partir

<sup>76</sup> Ver Heidegger, M., *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1988, p. 167. Sobre la concepción del nihilismo de Nietzsche como "la lógica íntima de la edad contemporánea", ver también Ibáñez-Noé, J., "Nietzsche: Nihilism and Culture", en *Nietzsche-Studien*, Vol. 25, Berlín, 1996, p. 21.



de un código de valores o un sistema de principios que actuaría como criterio normativo externo al mismo, sino a partir del propio objeto, en concreto, a partir de su *historia*. En el caso de la genealogía, su crítica del estatuto cosificado de su objeto es realizada a partir de su propia historia acaecida, su historia *real*, frente a la cual el presunto origen metafísico que reivindica para sí y su pretendida consistencia supratemporal se demuestran como pura mistificación. Respecto al nihilismo, la actitud del analista es la de atención a las tendencias que dinamizan el presente atendiendo a su pluralidad cualitativa y llevando a cabo una valoración crítica del signo de tales tendencias. La tendencia histórica dominante no es valorada burdamente sin más como negativa o positiva, sino que se rastrea en ella meticulosamente una diversidad de componentes que merecen una valoración diferencial acerca de sus consecuencias y virtualidades. Así, el presente es dinamizado críticamente en virtud de las tendencias históricas actuantes en él, que abren el abanico de posibilidades históricas a la decisión y a la acción consciente de los sujetos actuales. A pesar de su inmanencia, estos modos de crítica histórica no carecen de normatividad. Su punto de partida es la constatación crítica de un peligro, de una patología, que afecta al presente en la forma de una corrupción de la esfera de la praxis colectiva. El desciframiento del enigma que es tal peligro es ya el comienzo de su disolución. Por ello puede sostenerse que estos modos de análisis histórico pretenden llevar a cabo un proceso de *ilustración* del ámbito de la praxis colectiva de los agentes enfrentados a la problematicidad de su presente, que ilumine significativamente el escenario de su acción y las virtualidades históricas en las que tal acción puede engarzarse. Es sobre todo en este específico ámbito del pensamiento del último Nietzsche donde cobra su pleno sentido la afirmación de Adorno acerca de que “Nietzsche fue un ilustrado [*Aufklärer*] y pertenece a la tradición de pensamiento ilustrado”.<sup>77</sup>

Habría que sostener que tales modos de análisis histórico están vinculados estrechamente con la tradición que concibe el trabajo teóri-

<sup>77</sup> Adorno, Th. W., Horkheimer, M., Gadamer, H.-G., *Über Nietzsche und uns. Zum 50. Todestag des Philosophen*, diálogo emitido en la emisora de radio *Hessischer Rundfunk* de Frankfurt del Meno el 31-7-50, publicado en Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften, Band 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972*, Frankfurt del Meno, Fischer Verlag, 1989, p. 118 y ss.

co como un trabajo de ilustración. Ahora bien, están puestos en juego en el marco teórico específico de Nietzsche y están sometidos a las problemáticas inherentes al mismo. En concreto, la pretensión de tales análisis de iluminar el horizonte de la praxis de los sujetos actuales y servir por tanto a la libertad de los individuos resulta duramente mermada por la tesis nietzscheana acerca de que la historia (como lo real en su totalidad) es interpretable como *voluntad de poder*. Y ello porque ésta, para Nietzsche, “es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación”.<sup>78</sup> Esta renaturalización de la historia, introduciéndole una esencia inmutable (la explotación como “*hecho primordial* de toda historia”),<sup>79</sup> frustra de raíz los efectos ilustradores sobre la praxis de los sujetos que su doble analítica histórica aspira propiamente a conseguir.

Universidad de Alcalá de Henares (España)

---

<sup>78</sup> MBM, §259, p. 221-2; KSA 5, p. 207. Ver nota 27 del presente trabajo. A este problema se une la concepción de Nietzsche de la transvalorización de los valores como algo desligado de la decisión colectiva e incluso individual. Como se ha referido, es *el filósofo* el que en el planteamiento nietzscheano monopoliza la realización de esta tarea (ver arriba nota 30).

<sup>79</sup> MBM, §259, p. 222; KSA 5, p. 208.