

# ¿ES NIETZSCHE HISTORICISTA?<sup>1</sup>

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Universidad de Alcalá

RESUMEN: El planteamiento de la cuestión de si Nietzsche puede ser calificado de pensador historicista pretende poner de manifiesto el alcance crítico de su pensamiento y sus posibles déficits. En efecto, la fuerza crítica de la genealogía nietzscheana de la moral se pone de manifiesto en la traducción de lo permanente, idéntico y eterno en términos históricos. La pregunta que surge aquí es si el pensamiento del último Nietzsche es coherente y consistente con su pretensión historicista crítica.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche; historicismo; genealogía; crítica.

## *Is Nietzsche a historicist thinker?*

ABSTRACT: THE raising of the question of whether Nietzsche can be described as a historicist thinker aims to highlight the critical scope of his thinking and its possible deficits. Indeed, the critical force of the Nietzschean genealogy of morality is manifested in the translation of the permanent, identical and eternal in historical terms. The question that arises here is whether the thinking of the late Nietzsche is coherent and consistent with his critical historicist claim.

KEY WORDS: Nietzsche; Historicism; Genealogy; Critique.

### 1. ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS PREVIAS

#### 1.1. *La tesis filosófica historicista*

Plantear la pregunta de si F. Nietzsche es un pensador calificable de *historicista* requiere aclarar con antelación qué estamos entendiendo por este término. Desde mi punto de vista, José Ortega y Gasset aportó una de las caracterizaciones más sintéticas y acertadas de lo que define a un posicionamiento filosófico historicista: sería aquel posicionamiento que «produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones, mudadizo y nada concreto es en él estable»<sup>2</sup>. La tesis historicista negaría así que pueda hablarse de una esencia o naturaleza humana estable y permanente o que existan en el ámbito socio-político-cultural elementos invariantes a lo largo de las épocas, ni que sea posible afirmar la existencia de valores o principios normativos eternos, inmutables, absolutos. El ser humano y sus producciones estarían definidos por su carácter histórico, por su historicidad. La tesis filosófica historicista defiende, de esta forma, según Ortega, «la radical historicidad de todo lo humano»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Agradezco a Noé Expósito Roper, María García Granero y Jorge Polo Blanco sus cuestiones y comentarios a una primera versión de este trabajo.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente/Alianza editorial, Madrid, 2008, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 168. Entiendo que, caracterizada así, la posición historicista puede resultar convincente sólo si asume el carácter de criatura biológica del ser humano y, con ello, la consustancialidad al ser humano de, por ejemplo, la finitud, la mortalidad y la dependencia

Esto sustenta un modo determinado de concebir la labor de la filosofía y de la propia razón: efectivamente, en aquellos casos en los que en el ámbito de lo humano aparecen elementos, realidades, hechos, de carácter firme, eterno, absoluto, la filosofía desarrolla un trabajo de historización de tales elementos, poniendo de manifiesto su carácter devenido, su ser resultado de un proceso de génesis histórica. Tal posición está en la base de la concepción de Ortega de la «razón histórica», la cual «se niega a reconocer como absoluto ningún hecho. Para ella razonar consiste en fluidificar todo hecho descubriendo su génesis»<sup>4</sup>. El trabajo de la razón es un trabajo de historización de lo que aparece como hecho intemporal, inmutable. Historiza lo que, en el ámbito de lo humano, aparece como natural, cósmico. Racional sería, entonces, aquella consideración de lo cultural, social, político, económico, que lo muestra como realidad histórica, es decir, devenida, mutable, modificable conscientemente por la intervención humana.

No es este el lugar para exponer la aparición de tal tesis a lo largo de la historia de la filosofía<sup>5</sup>. Para nuestra discusión posterior sí habría que indicar que en los siglos XIX y XX una corriente de pensamiento dentro de la cual importantes teóricos han sostenido un posicionamiento historicista ha sido el marxismo. F. Engels, por ejemplo, se refiere positivamente a «la gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados, sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas que parecen estables, al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por una serie ininterrumpida de cambios, por un proceso de génesis y caducidad, a través de los cuales, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva»<sup>6</sup>. Es de reseñar aquí el modo en que, en términos análogos a Hegel, la concepción historicista de lo real y del pensamiento no conduce en este caso en absoluto a un posicionamiento relativista (relativismo que, como veremos luego, sí se le puede atribuir al historicismo del siglo XIX), al ser ensamblada con la postulación de un progreso que se cumple de manera necesaria a través de los procesos en los que queda disuelto lo cósmico<sup>7</sup>.

---

del entorno natural, que determina, como sostuvo ya Marx, la necesidad de establecer una relación metabólica con la naturaleza mediada por el trabajo (aunque el enfoque historicista pueda sostener a continuación que las formas de experimentar la finitud, de afrontar la muerte y de gestionar la relación metabólica con la naturaleza a través del trabajo son históricas). De lo que se trata para el historicista es de la afirmación de que toda forma de existencia humana (y ello incluye la vida social, política y económica, la cultura, la religión y la moral) es constitutivamente histórica.

<sup>4</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 145-6.

<sup>5</sup> El precursor del historicismo moderno es claramente Giambattista Vico. Ver Vico, G., *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 2006. Sobre esta cuestión, ver Meinecke, E., *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

<sup>6</sup> ENGELS, F., «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en MARX, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1977, tomo II, p. 409.

<sup>7</sup> Sobre el historicismo de Hegel, ver E. NICOL, *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

En importantes figuras del marxismo occidental resulta explícita una posición calificable de historicista<sup>8</sup>, aunque ya no cabe encontrar en ellos el recurso a una filosofía de la historia fundada en la categoría de progreso, muy posiblemente por la experiencia tanto del desastre humano y civilizatorio representado por la Primera Guerra Mundial como de la derrota de los movimientos revolucionarios en Europa surgidos al finalizar dicho conflicto bélico<sup>9</sup>. En Lukács se afirma explícitamente el carácter histórico de nociones decisivas como objeto, subjetividad, naturaleza: «la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre»<sup>10</sup>. En el caso de Gramsci, nos encontramos con una calificación expresa de su propio posicionamiento como historicista: efectivamente, para Gramsci el marxismo puede caracterizarse, tomando una expresión de Benedetto Croce, como un «historicismo absoluto»<sup>11</sup>.

### 1.2. *El historicismo y sus implicaciones*

Ahora bien, la tesis filosófica historicista, ¿está vinculada con lo que se ha denominado a lo largo de los siglos XIX y XX como *historicismo*? Aclarar esta cuestión es relevante, porque Nietzsche, tal como vamos a ver, llevó a cabo una

<sup>8</sup> K. Korsch y G. Lukács realizaron a comienzos de los años 20 del siglo pasado una «interpretación historicista de la teoría de Marx» (RUIZ SANJUÁN, C., *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Siglo XXI, Madrid, 2019, pp. 13 y 304). Efectivamente, según Lukács, Marx practica «una crítica histórica»: «Disuelve ante todo la rigidez, el carácter de naturaleza no devenida de las formaciones sociales: las revela en su génesis histórica y, por tanto, como entidades sometidas desde todos los puntos de vista al devenir y, consiguientemente, determinadas también a la muerte histórica» (LUKÁCS, G., *Historia y consciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985, vol. I, p. 91). En esta interpretación historicista de Marx cabría incluir también a Antonio Labriola. Cf. LABRIOLA, A., *Socialismo y filosofía*, Alianza, Madrid, 1969 (ver al respecto el importante prólogo de Manuel Sacristán a ese volumen).

<sup>9</sup> El distanciamiento respecto de la concepción de la historia como progreso (necesario) está ya presente en una figura tan influyente en importantes pensadores del marxismo occidental como fue Rosa Luxemburg, que planteó la alternativa histórica ante la que se encuentra la sociedad capitalista desarrollada en términos de *socialismo o barbarie*; ver LUXEMBURG, R., *Obras escogidas*, Editorial Ayuso, Madrid, 1978, 2 vols. Resulta obvio que este rechazo de la idea de un progreso inherente, necesario, al decurso histórico no condujo en absoluto a estos pensadores a un posicionamiento relativista (como tampoco va a ser el caso, tal como vamos a ver, en el último Nietzsche). El tratamiento detenido de esta cuestión sobrepasa evidentemente los límites del espacio de que disponemos aquí.

<sup>10</sup> LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, ed. cit., II, p. 131. En otro pasaje de la misma obra podemos leer: «la esencia de la historia (...) consiste precisamente en el cambio de las *formas estructurales* por medio de las cuales ocurre en cada caso el enfrentamiento del hombre con su mundo circundante y la determinación de la objetividad de su vida interna y externa», *ibid.*, p. 93. Sobre la naturaleza como categoría social, ver *ibid.*, pp. 64-73.

<sup>11</sup> GRAMSCI, A., *Cuadernos de la cárcel*, Editorial Era, México, 1986, vol. 4, pp. 127-8 y 293. Dentro del marxismo occidental cabe encontrar pensadores críticos de esta interpretación historicista del marxismo. El caso más influyente fue posiblemente L. Althusser. Ver ALTHUSSER, L. y BALIBAR, É., *Para leer el capital*, Siglo XXI, México, 2004.

dura confrontación teórica con el historicismo, sobre todo en sus textos de juventud. La concepción más extendida del historicismo remite a ese enfoque sobre la historia de tipo *positivista* que se plasmó durante el siglo XIX en una historiografía con pretensión científica, es decir, en una ciencia de los hechos históricos<sup>12</sup>. Respecto a tal concepción de la historiografía, el joven Heidegger sostuvo irónicamente que «los historiadores de los hechos (...) presumen ser los únicos científicos y (...) creen que ¡los hechos se pueden encontrar como las piedras a lo largo de un camino!»<sup>13</sup>.

Esta concepción del historicismo que podemos calificar de historiográfico, se aproximaría, pues, científicamente (y esto quería decir: de manera no valorativa y en actitud contemplativa, neutral) a los hechos del pasado, afrontando las diversas épocas, esto es importante, como *individuos*<sup>14</sup>. La concepción de las épocas como individuos pretendía una consideración y comprensión de las épocas a partir de ellas mismas, sin que fueran violentadas por la imposición a las épocas individuales de criterios normativos generales que les resultan externos y extraños. De lo que se trata, en cambio, es de remitirse a la norma que las épocas mismas encarnan, que es la norma por la que deben ser medidas y valoradas. Esto aparece paradigmáticamente en Leopold von Ranke, para el cual cada época, concebida como individuo, es diferente a todas las demás, porque en ella «se alberga un principio espiritual característico que se expresa de un modo positivo en su constitución y en su política»<sup>15</sup>. La consecuencia que se derivó de tal enfoque fue que, dado que se había adoptado frente al pasado una actitud normativamente neutral, toda época histórica aparecía a la misma distancia de Dios: tal como sostuvo Ranke, «ante Dios aparecen todas las generaciones de la humanidad con iguales derechos»<sup>16</sup>. Como es sabido, es con esta concepción del historicismo, tal como aparece plasmada por ejemplo en Fustel de Coulanges, como positivismo histórico con implicaciones relativistas (pero contemporizador e incluso legitimador del poder vigente en cada caso) con el que polemizó Walter Benjamin en sus tesis sobre la historia<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Adorno atribuye a Ranke una posición que caracteriza como «positivismo historiográfico». Ver ADORNO, Th. W., *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2019, p. 62. Ver también HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 162, 171 y 179.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005, p. 27.

<sup>14</sup> La distinción entre un historicismo filosófico y un historicismo historiográfico fue planteada entre nosotros por Eugenio Ímaz. Ver ÍMAZ, E., *Luz en la caverna*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 74-93.

<sup>15</sup> MEINECKE, E., *El historicismo y su génesis*, ed. cit., p. 500.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 506. Tanto H. Rickert como E. Husserl identificaron el historicismo con el relativismo histórico. Ver BARASH, A., *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2017, pp. 65 y 70. Según Barash, los contemporáneos al Heidegger de *Ser y tiempo* atribuyeron al historicismo «la relativización de los valores y de los parámetros normativos», *ibid.*, p. 183.

<sup>17</sup> Ver BENJAMIN, W., *Obras*, Abada, Madrid, 2012, Libro I, vol. 2, p. 308. Para una visión diferente del historicismo, que lo define como «un punto de vista sobre las ciencias sociales

## 2. LA CRÍTICA AL HISTORICISMO EN LA SEGUNDA INTEMPESTIVA

Con esta concepción del historicismo como historicismo historiográfico se confrontó abiertamente Nietzsche en su Segunda Intempestiva, titulada *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. En esta obra, Nietzsche realiza un diagnóstico de su época que identifica en ella una patología central. Esta patología se manifiesta en la falta de «unidad de estilo artístico»<sup>18</sup> en los diversos ámbitos de la vida y de la cultura, ausencia que tiene como base el desgarramiento y fragmentación del hombre moderno. Es el exceso y sobresaturación de «formación» (*Bildung*) histórica, característicamente moderna, lo que da lugar a tal subjetividad desgarrada entre una exterioridad acomodaticia y convencional y una interioridad caótica. Y tal formación histórica es, a su vez, un efecto intrínseco de «la exigencia de que la historia debe ser ciencia»<sup>19</sup>. Es la hegemonía cultural de tal forma de historiografía científica positivista lo que tiene efectos perversos sobre el tipo de formación predominante en la cultura de la propia época y esto quiere decir, para Nietzsche, sobre el tipo de individualidad o subjetividad culturalmente dominante. Hacer de la historia una ciencia implica para Nietzsche en esta obra que la historia afronte el pasado desde una perspectiva neutralmente valorativa como un conjunto de hechos que son presentados a los individuos en la actualidad en la forma de una acumulación de datos carentes de vinculación entre sí y de significación para su horizonte de problemas prácticos. El individuo es bombardeado por toda una serie de informaciones sobre el pasado que no sólo resultan irrelevantes para los problemas experimentados por él en el presente, sino que lo embota con una multitud de datos deshilvanados que sólo generan confusión. El resultado es que el individuo, saturado de conciencia histórica, incapaz de asimilar significativamente la multitud de datos que recibe, acaba, en situación de embotamiento, afrontando los hechos del pasado con la actitud en parte contemplativa y no implicada y en parte lúdica del visitante de un museo<sup>20</sup>.

Frente a la concepción cientificista de la historia, Nietzsche va a reivindicar una forma de historiografía al servicio de la vida, es decir, una historiografía realizada en cada caso desde una conciencia reflexiva de los problemas que definen el presente y que afronta el pasado con la intención de colaborar en

---

que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los “ritmos” o los “modelos”, de las «leyes» o las “tendencias” que yacen bajo la evolución histórica», ver POPPER, K., *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973, p. 17. Para una visión abarcante de las facetas de significado del concepto de historicismo, ver CRUZ, M., *El historicismo*, Fundamentos, Barcelona, 1981.

<sup>18</sup> NIETZSCHE, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en J.B. LLINARES (ed.), *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988, pp. 53-113 (=UIH), §1, p. 74; NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1988, 15 vols. (=KSA), vol. 1, p. 274.

<sup>19</sup> UIH, §4, 71 y ss.; KSA 1, 271 y ss.

<sup>20</sup> Sobre esto, ver GÓMEZ RAMOS, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2005.

la aclaración de tales problemas que afectan al horizonte de la vida social. Recordemos que esta historia al servicio de la vida fue teorizada por Nietzsche a partir de tres modos de afrontamiento del pasado que él concibió como complementarios y que denominó, como es sabido, historia monumental, antituar y crítica<sup>21</sup>.

Ahora bien, el objeto de la polémica contenida en la Segunda Intempestiva no es sólo la concepción científicista de la historia por sus efectos perversos sobre la percepción del pasado (y las consecuencias que ello tiene para la auto-comprensión socio-cultural y la propia subjetividad de los agentes). Cuestiona también la extensión de la conciencia histórica, promovida por tal historiografía científicista, a determinados ámbitos de la cultura que, por su valor, deben permanecer a salvo de su poder corrosivo. Veamos esto con algo de detenimiento. La conciencia histórica sería una conciencia de lo histórico o, mejor dicho, una conciencia que constata y confirma el carácter histórico de las realidades del mundo socio-cultural. Tal conciencia historizaría, de esta forma, las realidades que le salen al encuentro en el mundo social, constatando su inserción en un devenir histórico que consagraría su caducidad y transitoriedad constitutivas. Nietzsche concibe como problemáticos los efectos que tal conciencia histórica tendría sobre ámbitos como el *arte* y la *religión* que, según esta obra de juventud, deben quedar protegidos de todo intento de historización, pues ello pondría en peligro su capacidad de conferir a la existencia la impronta de lo eterno:

Con el término «lo ahistórico» designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse dentro de un *horizonte* limitado; llamo «suprahistóricas» a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el *arte* y la *religión*. La *ciencia* (...) ve en esa fuerza y esas potencias, fuerzas y potencias contrarias, pues sólo reputa verdadera y justa, es decir, científica la consideración de las cosas que ve en todas partes algo devenido, algo histórico, y en parte alguna un ente, un algo eterno; vive en íntima contradicción con las potencias eternizantes del arte y de la religión<sup>22</sup>.

La historiografía con pretensión científica conduce a la traducción de todo lo que aparece como cósmico, idéntico y permanente en términos históricos, es decir, como algo devenido, como resultado de procesos históricos. Este efecto historizador de la historiografía historicista sobre el arte y la religión es valorada aquí por Nietzsche como algo problemático, como un peligro, pues tiene un efecto desublimador sobre ellos, disolviendo sus deseables efectos sobre la existencia. Por ello, frente a este peligro debe actuar y responder la filosofía como protectora de la vida.

Puede traerse a colación en este punto el significado cultural que, en la primera obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, poseen los mitos. El papel

<sup>21</sup> Ver UIH, §2 y §3; KSA 1, pp. 258-270.

<sup>22</sup> UIH, §10, p. 111; KSA 1, p. 330.

de los mitos en la configuración de una cultura genuina es, para Nietzsche en esta obra, fundamental, pues «toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero»<sup>23</sup>. Según Nietzsche, bajo la custodia de «las imágenes del mito» crece «el alma joven» y con sus signos «se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas»<sup>24</sup>. Hasta el ocaso del mito a causa de la irrupción de lo socrático, su papel en la cultura clásica griega fue central. Tal centralidad debe, para Nietzsche, recuperarse. Pues los griegos de la época clásica estuvieron culturalmente «constreñidos a enlazar con sus mitos todas sus vivencias, más aún, a comprender éstas únicamente mediante ese enlace: con lo cual también el presente más inmediato tenía que aparecérselos en seguida *sub specie aeterni* [bajo el aspecto de lo eterno] y, en cierto modo, como intemporal»<sup>25</sup>. Esta apelación a un significado intemporal de lo vivido (un significado metafísico y ético consistente) más allá de la contingencia y agitación con la que aparece inmediatamente el presente, es lo que confiere para Nietzsche un auténtico valor a los individuos y pueblos: «el valor de un pueblo —como también el de un hombre— se mide precisamente por su mayor o menor capacidad de imprimir a sus vivencias el sello de lo eterno»<sup>26</sup>. De manera análoga al historicismo en la Segunda Intempestiva, en *El nacimiento de la tragedia* será «el espíritu histórico crítico»<sup>27</sup> lo que tendrá efectos desublimadores y aniquiladores del mito, conllevando así consecuencias disolventes de la cultura: consecuencias, en definitiva, barbarizantes. Tal espíritu puede entenderse como la traducción del desmesurado instinto de conocimiento, propio de lo socrático, al ámbito de la cultura. El espíritu histórico crítico, factor disolvente del mito, hace perder por tanto a la cultura «la patria mítica, el seno materno mítico»<sup>28</sup>.

Para Nietzsche, en estas primeras obras, existe, al igual que para Schopenhauer, un antagonismo entre ciencia y vida. Esta última requiere para su conservación, tal como es formulado en la Segunda Intempestiva, de determinadas precondiciones, como sería el caso de ese poso fundamental de seguridad existencial, de estabilidad, al que se refiere Nietzsche. Esto es proporcionado de manera paradigmática por el arte y la religión (de nuevo, puede pensarse que la base para esta idea la aporta la filosofía de Schopenhauer), que fomentan en el individuo la creencia en lo eterno. La historiografía científica socava, con su poder historizador, el estatuto sublime del arte y de la religión. Pero con ello está actuando contra factores que son condiciones de conservación de la vida y, en consecuencia, está actuando contra sí misma. De ahí que el filósofo, en

<sup>23</sup> NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973 (=NT), §23, p. 179-80; KSA 1, p. 145.

<sup>24</sup> NT, §23, p. 180; KSA 1, p. 145.

<sup>25</sup> NT, §23, p. 182; KSA 1, p. 147.

<sup>26</sup> NT, §23, p. 182; KSA 1, p. 148.

<sup>27</sup> NT, §23, p. 179; KSA 1, p. 145.

<sup>28</sup> NT, §23, p. 180; KSA 1, p. 146.

cuanto «médico de la cultura»<sup>29</sup>, deba adoptar la posición de vigilante de la ciencia y poner límites a su pretensión de conocimiento, protegiendo a la religión y al arte de los efectos desublimadores del conocimiento histórico.

Así como a raíz de los seísmos quedan destruidas y desiertas las ciudades y el hombre levanta, temblando, su casa en forma precaria sobre suelo volcánico, la vida misma se desmorona y se vuelve débil y precaria cuando el *seísmo conceptual* provocado por la ciencia despoja al hombre del fundamento de toda su seguridad y tranquilidad, a saber, de la creencia en lo inmutable y eterno. ¿Debe dominar la vida al conocimiento, a la ciencia, o el conocimiento a la vida? ¿Cuál de las dos potencias es la superior y la decisiva? Nadie va a dudar: la vida es la potencia superior y dominante, pues el conocimiento que destruyera la vida labraría, así, su propia destrucción. El conocimiento presupone la vida, quiere esto decir que está interesado en la conservación de la vida como todo ser lo está en su propia supervivencia. Así pues, la ciencia requiere una superior dirección y vigilancia; una *higiene de la vida* viene a situarse al lado de la ciencia; y una tesis de esta higiene rezaría: lo ahistórico y lo suprahistórico son los antídotos naturales contra el ahogo de la vida provocado por lo histórico, contra la enfermedad de la historia<sup>30</sup>.

Aquí resulta claro que lo que Nietzsche está discutiendo de la concepción científicista de la historiografía, característica del historicismo, son sus efectos historizadores sobre un ámbito, el del arte y la religión, que resulta esencial para la conservación de la vida, en tanto que «confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable», lo cual aporta al hombre, tal como sostiene el texto citado, el fundamento de su seguridad y tranquilidad existenciales<sup>31</sup>. En esto se pone de manifiesto una faceta del historicismo que no se reduce a la concepción científicista y positivista de la historiografía, es decir, a su concepción del pasado como integrado por hechos históricos investigables científicamente, o sea, en actitud no valorativa, lo que daría lugar a una visión relativista de la historia, sino que remite a la fuerza historizadora, propia de la conciencia histórica, de lo que presume tener un estatuto excelso, sublime, intemporal, independiente respecto del ámbito del devenir, de los antagonismos, de la vida social. Efectivamente, para Nietzsche: «la formación histórica (...) no conoce más que la palabra “devenir”»<sup>32</sup>. La historia como ciencia conduce al «frenético y desenfadado prurito de despedazar y descomponer todos los fundamentos, de disolverlos en un devenir siempre fluido y diluido», al «infatigable empeño de deshilar e historizar todo lo devenido»<sup>33</sup>.

En su confrontación con el historicismo, uno de los asuntos centrales al que se está enfrentando Nietzsche es la tesis historicista que, tal como hemos visto,

<sup>29</sup> KSA 7, p. 545.

<sup>30</sup> UIH, §10, p. 111; KSA 1, pp. 330-1.

<sup>31</sup> Sobre esta problemática, ver RÖTTGES, H., *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, De Gruyter, Berlín/Nueva York, 1972, pp. 36-73 y QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 209 y ss.

<sup>32</sup> UIH §9, p. 101; KSA 1, p. 315.

<sup>33</sup> UIH §9, p. 100; KSA 1, p. 313.



fue magníficamente sintetizada posteriormente por Ortega: como aquel posicionamiento filosófico que sostiene «la radical historicidad de todo lo humano». Esto es percibido por el primer Nietzsche como una amenaza, como un peligro, puesto que sus efectos historizadores desubliman ámbitos que deben quedar protegidos para garantizar la seguridad y tranquilidad existenciales del ser humano, el cual es incapaz de vivir en una situación de continuo «seísmo conceptual», es decir, en una situación marcada por la permanente conciencia de su carácter histórico, de su carácter mudadizo en el que no permanece nada estable<sup>34</sup>.

### 3. EL GIRO DE *HUMANO*, *DEMASIADO HUMANO*

Pero esta valoración del posicionamiento filosófico fundamental identificable en el historicismo y de la estrategia de historización derivable del mismo va a sufrir un giro decisivo a partir de *Humano, demasiado humano*. Ahí Nietzsche, frente a la «filosofía metafísica» que contrapone tajantemente, como dos ámbitos ontológicamente distintos e incommunicados, lo racional y lo irracional, «la contemplación desinteresada» y el «querer ávido», «el altruismo» y el «egoísmo», etc., reivindica la «filosofía histórica», que constata que «no se trata de contrarios (...): según su explicación, no hay, en rigor, 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>35</sup>.

La filosofía histórica disuelve las contraposiciones fijas y eternas entre, por un lado, lo sublime, lo ideal, lo valioso y elevado y, por otro, lo material, lo sensible, el ámbito de los intereses y pasiones individuales y socio-culturales. Pero esta disolución de la existencia de dos ámbitos aislados, ontológicamente diferenciados, es realizada de manera que lo que se efectúa es una interpretación del primer ámbito como sublimación del segundo, que sería el fundamental. La filosofía histórica desublima así el plano de lo elevado, ideal, el plano de los valores, retraduciéndolo en sus elementos fundamentales, es decir, en términos del plano de lo material, de lo mundano, de lo sensible. Tal caracterización de la filosofía histórica define todo un programa de investigación para el Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, que sostiene: «toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro

<sup>34</sup> Siguiendo la estela de la Segunda Intempestiva, el primer Heidegger, en una de sus lecciones anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, planteó el problema de lo histórico a partir de la tesis de que «la interpretación histórica presentaba dificultades para la vida» y «resultaba perturbadora». Al historizar toda creación, «daba testimonio de lo efímero de toda creación» y provocaba la frustración del impulso creativo. Ver BARASH, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, ed. cit., pp. 151-2.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996, vol. I (=HDH), §1, p. 43; KSA 2, pp. 23-4.

milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con éste la virtud de la modestia»<sup>36</sup>. El *hombre* no constituye la meta de la evolución, puesto que no es un prototipo supratemporal que la evolución pueda pretender realizar, sino sólo el resultado de un proceso de génesis histórica. A esta conclusión llega el filosofar histórico aplicando su programa de reducción de todo dato inmutable a realidad devenida y en devenir.

En otro pasaje de *Humano, demasiado humano* Nietzsche concibe la filosofía histórica como una labor rigurosa, apoyada en y convergente con la labor de las ciencias naturales y cuyo resultado fundamental es la disolución de lo cósmico en movimiento, de los hechos, objetos y estabildades en procesos. Nietzsche sostiene que en nuestra experiencia está profundamente arraigada una serie de «errores constantes», que se repiten en todo acto de percepción. Estos errores han posibilitado la supervivencia del género humano durante su evolución hasta su forma actual. Entre estos errores destaca el error de que existen «cosas»: «Entonces una y otra vez nos sentimos forzados a la admisión de una “cosa” o «sustrato» material puesto en movimiento, mientras que todo el procedimiento científico se ha entregado precisamente a la tarea de resolver todo lo cósmico (material) en movimiento»<sup>37</sup>.

Este cambio de enfoque, que privilegia las virtualidades del trabajo de historización y se asume como una forma de conciencia histórica radical, se mantiene en la producción teórica posterior de Nietzsche. Así, en *Crepúsculo de los ídolos* encontramos como reproche fundamental a los filósofos anteriores su carencia de sentido histórico:

Me pregunta usted qué cosa son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Ellos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, desde la perspectiva de lo eterno, cuando hacen de ella una momia. (...) La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que *es*<sup>38</sup>.

La filosofía tradicional es caracterizada aquí, en concordancia con *Humano, demasiado humano*, como sustentada en una valoración moral negativa de lo que deviene, de lo transitorio. De ahí su afirmación de lo que no deviene como teniendo un valor superior y, por extensión, un estatuto ontológico más

<sup>36</sup> HDH §2, p. 44; KSA 2, p. 25. La filosofía histórica propuesta por Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, puede ser concebida como una auténtica forma de ilustración. Ver LAFRANCONI, A, *Nietzsches historische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2000, pp. 160-1.

<sup>37</sup> HDH §19, p. 54; KSA 2, pp. 40-1.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973 (=CI), «La “razón” en la filosofía», §1, pp. 45-6; KSA 6, p. 74.

elevado. Frente a tal filosofía tradicional se requiere, piensa Nietzsche, una filosofía histórica que dinamice, que fluidifique, lo que se presenta como *ser*.

También en el *Nachlass* de los años 80 encontramos auto-estilizaciones de la propia posición por parte de Nietzsche en términos explícitamente historicistas: «Lo que nos separa tanto de Kant como de Platón y de Leibniz: creemos sólo en el devenir; también en lo espiritual, somos *históricos* hasta la médula. Este es el gran giro. Lamarck y Hegel. Darwin es sólo un efecto secundario. El modo de pensar de *Heráclito* y *Empédocles* ha resurgido»<sup>39</sup>. Frente a Platón y el platonismo que pervive en importantes representantes de la filosofía moderna, Nietzsche reivindica nada menos que a Lamarck, que introdujo, antes que Darwin, el concepto de historia en el ámbito de la biología, y al propio Hegel, como prototipo de pensador histórico. Ambos expresan el resurgir de un modo de pensar la realidad en términos de devenir. En concordancia con ello, la filosofía, en cuanto conocimiento, debe ser reconceptualizada como filosofía histórica, lo cual implica la más extensa ampliación de lo considerado como histórico: «Lo que nos separa de todo 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 sólo la máxima ampliación del concepto de “historia” [*Historie*]. A partir de la etimología y de la historia del lenguaje asumimos todos los conceptos como *devenidos*, muchos como aún en devenir»<sup>40</sup>. En contraste con la revaloración que relevantes pensadores alemanes, como Heidegger o Koselleck, incluyendo al primer Nietzsche, han realizado del concepto de historia [*Geschichte*] frente al de historiografía [*Historie*]<sup>41</sup>, tenemos en la reivindicación expresa por parte del último Nietzsche de la *Historie* una clave para entender la reformulación que éste quiere realizar del significado de la filosofía. Esta es, por un lado, legislación, redefinición de la jerarquía de los valores<sup>42</sup>, y, por otro, ciencia, es decir, conocimiento riguroso<sup>43</sup>, y esto significa para Nietzsche una forma de conocimiento histórico que pretende ampliar al extremo su ámbito de aplicación hasta retraducir todo lo que presume ser objetivo, supratemporal (como puede ser el caso de determinados conceptos recibidos de la historia de la filosofía y de la moral), en algo devenido y en devenir.

<sup>39</sup> KSA 11, 34[73], p. 442.

<sup>40</sup> KSA 11, 38[14], p. 613. En otro fragmento leemos: «La filosofía, tal como solo yo la aplico todavía, [es] la forma más general de la historia [*Historie*]», KSA 11, 36[27], p. 562.

<sup>41</sup> Ver HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 392 y KOSELLECK, R., *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2016.

<sup>42</sup> Ver NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972 (=GM), I, §17, p. 62, nota; KSA 5, p. 289.

<sup>43</sup> Para valorar y comprender adecuadamente esta sorprendente caracterización de la filosofía como *ciencia* por parte de Nietzsche hay que recordar la afirmación en *Humano, demasiado humano* y, posteriormente, en *La genealogía de la moral* de que la filosofía histórica y la genealogía, respectivamente, realizan su labor sobre la base de las aportaciones de las ciencias particulares (incluyendo las ciencias naturales). Ver HDH, §1, p. 43; KSA 2, p. 23 y GM, I, §17, p. 62, nota; KSA 5, p. 289.

#### 4. ¿ES LA GENEALOGÍA HISTORICISTA?

Vamos a plantearnos ahora, aunque sea brevemente, la cuestión de si la genealogía nietzscheana de la moral puede ser entendida en términos historicistas. Respecto a esto resulta patente que la pretensión de la genealogía es realizar una historización de ámbitos que ejercen un dominio sobre los sujetos en virtud de la suposición incuestionada de su carácter objetivo, transhistórico, trascendente, como es el caso paradigmático de la moral y, en concreto, de los valores morales vigentes. Aquí Nietzsche se hace cargo de lo que él califica de «nueva exigencia»: «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 aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron»<sup>44</sup>.

¿Por qué la crítica de los valores morales en términos del cuestionamiento del valor de los mismos adopta la estrategia de efectuar una historia de los valores, una historia de su surgimiento (una *Entstehungsgeschichte*)<sup>45</sup>? Porque en el marco del platonismo-cristianismo se ha tomado «el valor de esos “valores” como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda»<sup>46</sup>. La crítica efectuada por la genealogía de los valores morales se lleva a cabo a través de una historización de los mismos, a través de la mostración de su carácter histórico. La historicidad constatada de los valores disuelve su apariencia de ser «valores objetivos»<sup>47</sup>, ubicados en algún plano inteligible, desvinculado del ámbito de la vida real de los sujetos, válidos en sí mismos, evidentes, incuestionables. Los presenta, en cambio, como algo dúctil, como algo históricamente constituido en el marco de las luchas por el poder que han recorrido la historia de Occidente<sup>48</sup>. Muestra los valores como realidades inscritas en el conflicto fundamental que ha opuesto a señores y esclavos en la historia europea, como instrumentos de lucha de una de las partes en conflicto, cuya victoria ha conferido a tales instrumentos el estatuto de principios objetivos, de instancias que dominan en la realidad social sin cuestionamiento posible.

Las indicaciones metodológicas realizadas por Nietzsche en los párrafos 12 y 13 del segundo tratado de *La genealogía de la moral* apuntan a forjar una labor historiográfica que disuelva la evidencia con la que se nos presenta la moral y ponga de manifiesto la historia efectiva de la moral como un proceso carente de teleología y de progreso<sup>49</sup>. Efectivamente, Nietzsche propone dos principios metodológicos para la práctica genealógica: en primer lugar, el principio de que existe una cesura completa entre la finalidad actual de una norma moral y la causa que en el pasado determinó su instauración. En segundo lugar, el

<sup>44</sup> GM, Prólogo, §6, p. 23; KSA 5, p. 253.

<sup>45</sup> Esta expresión aparece en HDH, §16, p. 52; KSA 2, p. 37.

<sup>46</sup> GM, Prólogo, §6, p. 23; KSA 5, p. 253.

<sup>47</sup> KSA 12, 5[105], p. 228.

<sup>48</sup> Ver FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pretextos, Valencia, 1992.

<sup>49</sup> Ver GM, II, §12 y §13, pp. 87-91; KSA 5, pp. 313-317.

principio que sostiene que no hay ningún vínculo intrínseco entre el procedimiento y protocolo que constituye la materialidad de una práctica moral y su sentido. Si el primero puede tener cierta continuidad en el tiempo, el segundo es volátil y se modifica con cada apropiación de la práctica en cuestión por parte de un determinado régimen de poder (y aquí cabe pensar, con M. Foucault, en las transformaciones sufridas por la técnica del dominio de sí entre los griegos, romanos y cristianos)<sup>50</sup>: «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 causal»<sup>51</sup>.

En la genealogía encontramos un original ensamble de elementos. Se trata de una disciplina histórica, sustentada metodológicamente de manera reflexiva, que historiza realidades que se presentan como sublimes, ideales, permanentes, y realiza esta labor impulsada por un determinado interés práctico, a saber, un interés en la problematización de aquellas evidencias que dominan el presente y restringen las posibilidades de libertad de los agentes de cara a generar un porvenir diferente<sup>52</sup>. Su resultado es una historización que expresamente no incluye ninguna teleología inmanente o una concepción progresiva de la historia, pero que tampoco desemboca en el relativismo. Es una historización de lo que aparenta tener un estatuto evidente, natural, realizada con el interés expreso en redefinir el ámbito de lo posible para los agentes hoy<sup>53</sup>. Es tal *interés en la libertad* lo que permite sostener que la genealogía constituye una estrategia de historización calificable de *normativa*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Ver, por ejemplo, FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2005.

<sup>51</sup> GM, II, §12, pp. 88-9; KSA 5, p. 314.

<sup>52</sup> La genealogía puede ser calificada con todo derecho de *intempestiva*, es decir, como contrapuesta a su presente a partir de la intención de abrir un futuro nuevo, libre del peso del pasado. Forma parte de una concepción del pensamiento que el propio Nietzsche caracterizó como «filosofía del futuro». Sobre esto, ver SAAR, M., «Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 67(1), 2019, pp. 1-22.

<sup>53</sup> No sólo en la obra de Foucault, sino también en la de P. Bourdieu cabe encontrar una actualización y prosecución del programa de investigación nietzscheano: «La ciencia social, que está condenada a la ruptura crítica con las evidencias primeras, no dispone de mejor arma para llevar a cabo esta ruptura que la historización que permite neutralizar, en el orden de la teoría, por los menos, los efectos de la naturalización y, en particular, la amnesia de la génesis individual y colectiva de un dato que se presenta con todas las apariencias de la naturaleza y exige ser aceptado sin discusiones». BOURDIEU, P., *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.

<sup>54</sup> Conecto aquí con las ideas de CANO, G., *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001 y MORO, O., *La perspectiva genealógica de la historia*, Universidad de Cantabria, Santander, 2006. Distanciándonos de la letra del planteamiento de Nietzsche, podemos apuntar la siguiente consideración acerca del carácter normativo de la genealogía: hemos visto que ésta disuelve el estatuto objetivo, ideal, de los valores al historizarlos. Pero

Hay que hacer hincapié en que el resultado de la aplicación del enfoque historicista no es el desvelamiento de un devenir entendido como mero fluir indiferenciado. Respecto a esto, puede traerse a colación la particular defensa del sentido histórico realizada por Nietzsche en un borrador de mediados de los años 80: «El sentido histórico: la capacidad de adivinar rápidamente la jerarquía de apreciaciones [*Werthschätzungen*] según las cuales vive un pueblo, una sociedad, un ser humano—, la relación de tales apreciaciones con las condiciones de vida, la relación de la autoridad de los valores con la autoridad de las fuerzas efectivas (...): ser capaz de *reproducir* todo esto en sí mismo constituye el sentido histórico»<sup>55</sup>. El sentido histórico remite el plano de las estimaciones, de las valoraciones (que, en el seno del platónico-cristianismo, pretende encontrar su legitimidad en el sustento representado por unos valores que presumen idealidad y supratemporalidad), al plano de las condiciones de vida reales de una sociedad o de un individuo y a la relación que existe entre la autoridad que ejercen los valores y la autoridad que ejercen los poderes reales y efectivos en la sociedad. Este es precisamente el plano de *devenir* que socaba la apariencia ideal y supratemporal de los valores. Y lo hace en virtud de la existencia de una confrontación de intereses, fuerzas y poderes inherente a ese plano.

De esta forma, el devenir al que queda traducido lo aparentemente cósmico es un devenir de fuerzas contrapuestas, es un proceso de confrontación de poderes opuestos, es una dinámica de antagonismos. Por eso, la labor de historización efectuada por la genealogía de la moral tiene como efecto el alumbramiento de lo histórico como el terreno en el que se desenvuelven, se enquistan, se consolidan y coagulan en una determinada estructura jerárquica estable según una específica correlación de fuerzas, los antagonismos. Este es el factor dinámico y dinamizador que disuelve de facto la rígida apariencia de lo cósmico, esta es la instancia en la que encuentra sustento la labor historizadora de la genealogía.

---

el genealogista lleva a cabo tal historización impulsado por lo que hemos denominado un interés en la libertad, contrapuesto a las coagulaciones o cosificaciones del ámbito cultural y social que la amputan. Desde mi punto de vista, el genealogista puede asumir de manera aporoblemática que tal interés está originado históricamente, pues no considera que esto impida que pueda justificar su pretensión de validez. Es decir, la demostración del carácter histórico de un valor no pondría en cuestión si más su validez, lo que disuelve es su apariencia de validez objetiva intemporal, su apariencia de tener un estatuto ideal suprahistórico (que, para la concepción metafísica de los valores, es condición de posibilidad de su validez). Pero la puesta de manifiesto del carácter histórico de un valor o de un interés (de alcance ético) no impide en absoluto que resulte factible discutir y, en su caso, justificar, su pretensión de validez. La validez no es atribuible sólo a principios o valores ideales presuntamente suprahistóricos, supratemporales, de manera que la constatación de su carácter histórico implique necesariamente la caída en el relativismo. Tal visión de las cosas es propia más bien de una concepción de la filosofía periclitada al menos desde Hegel.

<sup>55</sup> KSA 11, 35[2], p. 509.

## 5. LA POSICIÓN ANTIHISTORICISTA DEL ÚLTIMO NIETZSCHE: LA VOLUNTAD DE PODER COMO FUNDAMENTO ORIGINARIO, NO HISTORIZABLE, DE LO HISTÓRICO

¿Esta caracterización de la genealogía como forma de *historicismo crítico*<sup>56</sup> basta para definir el pensamiento del último Nietzsche como historicista? Para responder esta pregunta habría que analizar, naturalmente, el significado del pensamiento del eterno retorno, que ha sido considerado por numerosos intérpretes, como formulación de una concepción cíclica del tiempo (e incluso de la historia), que tendría un carácter abiertamente antihistoricista. Yo discrepo de esta interpretación, pero no dispongo aquí de espacio para afrontar esta cuestión<sup>57</sup>. Sólo voy a ocuparme aquí, y de manera breve, de las implicaciones de la noción de voluntad de poder del último Nietzsche para su concepción de la historia. No olvidemos que en la propia *Genealogía de la moral* Nietzsche defiende «la teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer»<sup>58</sup>. Esto parece remitir a una instancia que se plasma en los acontecimientos históricos como su esencia, como su «carácter inteligible», como sostiene Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*<sup>59</sup>. Pero hay que tener en cuenta además cuáles son según Nietzsche las implicaciones del hecho de que el despliegue de la voluntad de poder constituya la dimensión profunda y originaria de lo histórico. Estas implicaciones se derivan directamente de la *definición* que Nietzsche da del

<sup>56</sup> Adopto esta expresión de ABROMEIT, J., «Genealogy and Critical Historicism: Two Models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno's Writings», en: *Critical Historical Studies*, vol. 3, nº 2, 2016, pp. 283-308.

<sup>57</sup> De las diferentes interpretaciones que se han dado del pensamiento del eterno retorno de Nietzsche comparto las que sostienen que con tal pensamiento Nietzsche no pretendía, al menos en su obra publicada, postular una caracterización de la estructura del tiempo cosmológico y de la historia como circulares. Tal pensamiento no pretendía tener un alcance ontológico, en el sentido de proponer una concepción circular del tiempo. Más bien se trataba para Nietzsche de plantear con tal pensamiento (el pensamiento de que todo retorna idénticamente) un experimento que cada individuo tendría que realizar sobre sí mismo para comprobar en qué medida es alguien que ama la existencia, la vida, tal como es. Tal es la lectura que cabe extraer de la primera aparición del pensamiento del eterno retorno en la obra publicada por Nietzsche (NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, §341; KSA 3, p. 570) y de sus crípticas y alegóricas apariciones en *Así habló Zaratustra* (NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, pp. 204-7, 224-8 y 297-302; KSA 4, pp. 177-182, 197-202 y 270-7). Sobre esta problemática, cf. GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, París, 1986, p. 581, MAGNUS, B., «Eternal Recurrence», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 9, Walter de Gruyter, Berlín, 1979, pp. 332-377, WOOD, D., «Nietzsche's Transvaluation of Time», en: D. F. KRELL y D. WOOD (eds.), *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*, Routledge, Londres/Nueva York, 1988, pp. 31-62, D'ITORIO, P., «Cosmologie de l'éternel retour», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 24, Walter de Gruyter, Berlín, 1995, pp. 62-123 y ROMERO, J. M., *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada, 2001, cap. 4.

<sup>58</sup> GM, II, §12, p. 89; KSA 5, p. 315. Y en el *Nachlass* se sostiene: «En la *historia de la moral* se expresa por tanto una *voluntad de poder*», KSA 12, 8[4], p. 333.

<sup>59</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2000, (=MBM), §36; KSA 5, pp. 54-5.

contenido de la voluntad de poder: «la vida *es* cabalmente voluntad de poder (...): la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias y al menos, en el caso más suave, explotación»<sup>60</sup>.

De esta definición de la voluntad de poder como lo que la vida *esencialmente es*, que frustra todo intento de modificar históricamente la misma, Nietzsche deriva consecuencias concretas en cuanto a la visión de la historia y de la sociedad, consecuencias que poseen, lo vamos a ver claramente, un significado *político* explícito:

hoy se fantasea en todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con estados venideros de la sociedad en los cuales «el carácter explotador» desaparecerá: a mis oídos esto suena como si alguien prometiese inventar una vida que se abstuviese de todas las funciones orgánicas. La «explotación» no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder; la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, como realidad es el *hecho originario* de toda historia [das *Ur-Faktum* aller Geschichte]<sup>61</sup>.

Esta explícita discusión con Marx<sup>62</sup> plantea, como se comprueba, un argumento muy poco original: la explotación no puede ser eliminada en las relaciones sociales humanas porque forma parte de la esencia de la vida. A la historización práctica de lo moralmente intolerable postulada por Marx, Nietzsche replica con el gesto contrapuesto de deshistorizar determinadas relaciones sociales, como es el caso de las relaciones de explotación, redefiniéndolas como naturales. La fórmula de Nietzsche es simple: vida = voluntad de poder = explotación. Por ello, los que abogan por eliminar la explotación, como los socialistas y anarquistas, son en realidad enemigos de la vida, son nihilistas, es su resentimiento frente a la vida lo que les empuja a negarla de esa forma<sup>63</sup>.

Hablar de un *hecho originario o primordial* de toda historia, que se repite, que retorna como lo siempre-igual en todo acontecer, es efectivamente una tesis no sólo anti-historicista sino incluso anti-histórica. Tal hecho originario funcionaría aquí como una auténtica «categoría mítica», que implicaría una

<sup>60</sup> MBM, §259, pp. 221-2; KSA 5, p. 207.

<sup>61</sup> Ibid., p. 222; KSA 5, p. 208.

<sup>62</sup> Sobre el grado de conocimiento que Nietzsche tenía del pensamiento de Marx, ver BROBJER, Th. H., «Nietzsches Knowledge of Marx and Marxism», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 31, Walter de Gruyter, Berlín, 2002, pp. 298-313. Para un contraste entre los planteamientos de Marx y Nietzsche, ver los materiales editados en GRIMM, R., HERMAND, J. (eds.), *Karl Marx und Friedrich Nietzsche*, Athenäum Verlag, Königstein, 1978.

<sup>63</sup> Sobre esta temática, ver BROSE, K., *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1990, pp. 11-83 y DOMBOWSKY, D., «A response to Alan D. Schrift's "Nietzsche for Democracy?"», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 31, Walter de Gruyter, Berlín, 2002, pp. 278-290. Como se comprueba, no comparto la lectura que de este aspecto del pensamiento de Nietzsche realiza mi buen amigo Germán Cano. Ver CANO, G., *Transición Nietzsche*, Pretextos, Valencia, 2020, pp. 140-143.



visión de la historia como teniendo el mismo estatuto que la naturaleza, es decir, como reproducción de fenómenos determinados por leyes eternas y ahistóricas<sup>64</sup>. De hecho, para Nietzsche, historia y naturaleza constituyen el ámbito de despliegue de una y la misma voluntad de poder<sup>65</sup>. Con esta tesis, el programa de Nietzsche de un historicismo crítico formulado en *Humano, demasiado humano* y desarrollado magníficamente en *La genealogía de la moral* resulta completamente saboteado.

La historización que realiza la genealogía resulta, así, sólo superficial, puesto que la disolución que ésta efectúa de toda permanencia e identidad en el ámbito socio-cultural deja incólume un plano ontológicamente originario que permanece inalterado bajo las transformaciones superficiales, constituyendo el fundamento firme e inmodificable sobre el que se sostiene lo histórico. A pesar de la intervención genealógica, tal plano sigue apareciendo como algo no historizable, algo eterno, como substrato rígido, permanente, de una historia que se presenta en consecuencia como *degradada*. En efecto, la historia resulta condenada a ser la reiteración incesante del mismo hecho primordial, al modo de una segunda naturaleza que impone la repetición de los mismos hechos de un modo más implacable que la primera. Ello es así, puesto que se nos exige, tal como hace expresamente el pensador de Röcken, que consintamos y afirmemos consciente y activamente tal reiteración, rechazando todo principio ético-moral contrario a lo que la vida (según la tesis metafísica de Nietzsche) *esencialmente es*.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Abromeit, J., «Genealogy and Critical Historicism: Two Models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno's Writings», en: *Critical Historical Studies*, vol. 3, n° 2, 2016, pp. 283-308.
- Adorno, Th. W., *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2019.
- Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer el capital*, Siglo XXI, México, 2004.
- Barash, A., *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2017.
- Benjamin, W., *Obras*, Abada, Madrid, 2012, Libro I, vol. 2.
- Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.

<sup>64</sup> Sobre esto, ver GRAU, G.-G., *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemässe Betrachtungen über Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1984, p. 172, KUHMANN, W., *Die Rückkehr des Täuschenden Scheins der Dinge*, Pahl-Rugenstein Verlag, Colonia, 1986, pp. 303 y ss. y ROMERO, J. M., *¿Con Nietzsche contra Nietzsche?*, Locus Solus, Madrid, 2016, caps. 5 y 6.

<sup>65</sup> Si antes hemos mostrado nuestra distancia respecto de la interpretación del pensamiento del eterno retorno como una tesis ontológica acerca de la estructura del tiempo cosmológico e histórico, en relación al estatuto de la voluntad de poder sí hemos de concluir que promueve una concepción de lo histórico como *eterno retorno de la dominación y la explotación*.

- Brobjer, Th. H., «Nietzsches Knowledge of Marx and Marxism», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 31, Walter de Gruyter, Berlín, 2002, pp. 298-313.
- Brose, K., *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1990.
- Cano, G., *Transición Nietzsche*, Pretextos, Valencia, 2020.
- Cano, G., *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Cruz, M., *El historicismo*, Fundamentos, Barcelona, 1981.
- D'Iorio, P., «Cosmologie de l'éternel retour», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 24, Walter de Gruyter, Berlín, 1995, pp. 62-123.
- Dombowsky, D., «A response to Alan D. Schrift's "Nietzsche for Democracy?"», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 31, Walter de Gruyter, Berlín, 2002, pp. 278-290.
- Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid, 2005.
- Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pretextos, Valencia, 1992.
- Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2005.
- Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel*, Editorial Era, México, 1986, vol. 4.
- Granier, J., *Le problème de la vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, París, 1986.
- Grau, G.-G., *Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemässe Betrachtungen über Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1984.
- Grimm, R., Hermand, J. (eds.), *Karl Marx und Friedrich Nietzsche*, Athenäum Verlag, Königstein, 1978.
- Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.
- Ímaz, E., *Luz en la caverna*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Koselleck, R., *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2016.
- Kuhmann, W., *Die Rückkehr des Täuschenden Scheins der Dinge*, Pahl-Rugenstein Verlag, Colonia, 1986.
- Labriola, A., *Socialismo y filosofía*, Alianza, Madrid, 1969.
- Lafranconi, A., *Nietzsches historische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2000.
- Lukács, G., *Historia y consciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985.
- Luxemburg, R., *Obras escogidas*, Editorial Ayuso, Madrid, 1978, 2 vols.
- Magnus, B., «Eternal Recurrence», en: *Nietzsche-Studien*, vol. 9, Walter de Gruyter, Berlín, 1979, pp. 332-377.
- Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1977, tomo II.
- Meinecke, E., *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943.
- Moro, O., *La perspectiva genealógica de la historia*, Universidad de Cantabria, Santander, 2006.
- Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1988, 15 vols.
- Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996, vol. I.
- Nietzsche, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en J.B. Llinares (ed.), *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988, pp. 53-113.
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973.

- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972.
- Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente/Alianza editorial, Madrid, 2008.
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid, 1983.
- Popper, K., *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973.
- Quesada, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Romero, J.M., *¿Con Nietzsche contra Nietzsche?*, Locus Solus, Madrid, 2016.
- Romero, J.M., *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Comares, Granada, 2001.
- Röttges, H., *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, De Gruyter, Berlín/Nueva York, 1972.
- Ruiz Sanjuán, C., *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo, Siglo XXI*, Madrid, 2019.
- Saar, M., «Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 67(1), 2019, pp. 1-22.
- Vico, G., *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Wood, D., «Nietzsche's Transvaluation of Time», en: D.F. Krell y D. Wood (eds.), *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*, Routledge, Londres/Nueva York, 1988, pp. 31-62.

Profesor Titular de Filosofía  
Departamento de Historia y Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Alcalá  
josemanuel.romero@uah.es

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2021]