LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA EN NIETZSCHE

«Un signe de cultura superior consisteix a mantenir en plena consciència certes fases de l'evolució, que els homes ínfims travessen quasi sense pensar-hi (...) Els estudis històrics formen la facultat d'una pintura semblant, car ens obliguen constantment, a propòsit d'un fragment d'història, de la vida d'un poble o d'un home, a representar-nos tot un horitzó determinat de pensaments, una força determinada de sentiments, l'abrivament d'aquests, el retrocés d'aquells. En la possibilitat de reconstituir ràpidament, en ocasions donades, tals sistemes de pensaments i de sentiments... és en allò que consisteix el sentit històric. El primer resultat d'això és que comprenem els que ens apareixen com a semblants sistemes enterament determinats i com a representants de cultures diverses; és a dir, com a necessaris però modificables. I, en reciprocitat: que en la nostra pròpia evolució som capaços de separar trossos i de posar-los a part» (*Humà, massa humà,* fr. 274).

A partir del gener de 1874 Friedrich W. Nietzsche desenvolupa una crítica vehement contra la filosofia de la història hegeliana —sobretot contra les seves tesis més positivistes— i també especialment contra l'obra del jove berlinès Karl Robert Eduard von Hartmann, *Filosofia de l'inconscient*, apareguda l'any 1868 i llegida per Nietzche l'any 1869. Aquesta crítica serà materialitzada en l'obra *Sobre el profit i l'inconvenient de la història per a la vida*, publicada el 25 de febrer de 1874 i que suposava la segona de les *Intempestives*, obres escrites per Nietzsche amb la intenció d'anar contra el corrent del seu temps.
Amb la segona intempestiva, i parcialment en obres posteriors com *La genealogia de la moral* (1887) i *Humà, massa humà* (1878-1879), Nietzsche planteja un atac frontal contra el sentit tradicional donat a la història.

La concepció tradicional de la història afirmava una visió lineal i finalista. Creia i cercava una primera identitat original de les coses, un nucli essencial necessari, perfecte i veritable. Per això la història, pensa Nietzsche, és mite, teogonia; és a dir, afirmació de l'existència d'un origen ideal (del món, del temps, de les paraules...). Aquesta primera identitat original és prèvia a tot coneixement positiu; gràcies a ella el passat és viu en el present, com a destí o com a sentit evolutiu, acumulatiu, solidificat, donant així una *unitat substancial* al jo. La història, entesa en el seu sentit tradicional, juga a fonamentar regles abstractament, oblidant que aquestes són sovint els instruments puntuals d'aquelles persones que en el seu moment les utilitzaren, les disfressaren, les pervertiren per a llur dominació. La història oblida les diferències de significació que aquestes regles han patit constantment pels subjectes (individuals o col·lectius) de dominació. Només així hom pot acceptar una constància interpretativa, una única significació metafísica de l'esdevenir de la humanitat (Hegel, Marx).

Nietzsche pretén de donar un nou sentit a la història. Aquest ha d'ésser meticulós, documentalista. Ha de treballar enmig d'un garbuix de viaranys constantment reescrits. El nou sentit de la història busca la singularitat dels esdeveniments, allò que passa desapercebut, no com a evolució lineal sinó com a diferents representacions o absències (en Trias, les ombres). Per això la crítica a l'historicisme és també una crítica nihilista del coneixement, és la crítica del paper històric que la *veritat* ha jugat en la història (vegeu «Història d'un error: com el *món vertader* acabà convertint-se en una faula», en *El crepuscle dels déus* (1887). I alhora una crítica nihilista de l'ètica, perquè no accepta un origen venerable de la moral. El nou sentit històric —la genealogia— no busca l'origen, sinó les meticulositats, els atzars, en quant que entén l'esdevenir com a complex i dispers, com a accidental, heterogeni, inestable, desordenat. Per això el seu estudi genealògic de la procedència del concepte de bé o de veritat no té, com la història, caràcter fundant, legitimador, sinó fragmentador, desvetllador de les falses lògiques imposades, dels sistemes de submissió a un sentit, de les relacions de dominació que donaren naixement mitjançant la violència a un sentit —al dret d'obligació d'un sentit—:

> «En el dret de les obligacions és on té el seu lloc de naixement el món dels concepes morals «culpa», «consciència», «deure», «santedat del deure» —llur començament, a l'igual que el començament de totes les coses grans en la terra, ha estat esquitxat profundament i llargament amb sang» (*Genalogia de la moral*, II, 6).

La genealogia, buscant l'origen de la veritat, l'origen del bé i del mal, l'origen del llenguatge, vol provocar la dissociació del jo. No hi ha, doncs, com en la història tradicional, un *procès* de la humanitat, perquè les regles, les lleis són, han estat, fruit de violències, de dominacions.

Des del nou punt de vista històric plantejat per Nietzsche, la genealogia pot ésser també genealogia de la història. Ho és quan descobreix que també la història (com la moral, els ideals, etc.) pretén d'ésser *una* interpretació unidireccional de l'esdevenir humà. La genealogia

de la història és la genealogia de les *interpretacions* històriques amb pretensions suprahistòriques. La genealogia de la història seria, concretament, la crítica a aquesta concepció —hegeliana, per exemple— de la història que vol reduir la diversitat a una totalitat, que teleològicament ens reconcilia amb el passat i ens permet de reconèixer-nos-hi; la crítica a aquesta pretesa objectivitat suprahistòrica que funda i creu legitimar una suposada veritat eterna de l'esdevenir, captable mitjançant una «consciència objectiva».

La crítica a la filosofia de la història —a tota filosofia de la història— ha de fugir d'aquesta pretensió metafísica d'absolutesa, dissipant així tota unificació humana, tota perennitat temporal. El nou sentit que la genealogia incorpora a la història és basat en el desvetllament de l'origen i avatars d'allò que se'ns mostra amb aparença de constància, d'allò que ens permet de reconèixer-nos i comprendre'ns. La discontinuïtat proposada per la genealogia no admet reconeixements, ni necessitats lineals, ni teleologies o destins. Davant la recerca d'una *intenció* en l'esdeveniment, la genealogia en subratlla la *singularitat*. Al marge de tota providència o causa final, Nietzsche aposta pel protagonisme de la voluntat de poder del propi subjecte. L'autor genial, les gran figures del Renaixement —per exemple— no són l'objectiu de cap evolució històrica, perquè «el naixement del geni requereix la superació de la història» (*El darrer filòsof*, 1872). Nietzsche, igual que Jacob Burckhardt, refusa així tota filosofia de la història; tota posibilitat d'existència humana original fuig de qualsevol predeterminació o encasellament en mers productes necessaris d'un «procés universal», o d'una època. El contrari significaria «l'abandó complet de la personalitat a favor del procés universal», la negació personal de la voluntat:

> «Arribarà el dia en què hom s'abstingui sàviament de qualsevol tipus de construccions del procés universal o també de voler fer la història de la humanitat, un dia en què ja hom no prengui en cap consideració les masses, sinó de nou els individus, que són una espècie de pont sobre el tumultuós curs de l'esdevenir. Aquests no segueixen el procés històric, sinó que viuen fora del temps, d'alguna manera contemporanis, gràcies a la història que permet un tal concurs, viuen com aquesta «república de genis» de què parla Schopenhauer; un gegant crida l'altre a través dels deserts intervals dels temps... No, la *meta de la humanitat* no pot ésser al final de llurs destins (de les masses), sinó sols en llurs més alts exemplars» (*II Intempestiva*, S 9).

El veritable sentit històric ha, doncs, de negar tota referència, tota coordenada, ha de subvertir qualsevol altre sentit:

> «És majorment temps d'entrar en campanya, amb el pregó i la crida general de les maldats satíriques, contra les disbauxes del sentit històric, contra el gust excessiu pels processos, en detriment de l'ésser i de la vida, contra el desplaçament insensat de totes les perspectives», perquè «l'excés d'estudis històrics desplaça en l'home les perspectives, transforma l'horitzó, suprimeix l'atmosfera que l'envolta», i «no permet a l'home d'obrar i sentir el punt de vista no històric». (*ibíd.*)

En canvi, el veritable sentit històric no refusa les perspectives perquè sap que només introduint-nos en la trama vital de la història pot ésser aquesta apropiada teorèticament i pot ésser orientadora de la conducta. Nietzsche, doncs, rebutja la falsa pretensió positivista de l'historicisme d'aparentar hipòcritament ésser un saber no normatiu independent de la praxi, però tècnicament utilitzable. Per això Habermas dirà que en Nietzsche el «subjecte cognoscent no pot, en la consideració de la història, prescindir de l'horitzó del seu món; només des d'ell pot apropiar-se un saber que reincideix sobre les perspectives del seu obrar i l'horitzó del qual configura i amplia» (vegeu *La crítica nihilista del coneixement en Nietzsche*, 1968). Absents, per impossibles, en la història tradicional els judicis objectivament veritables, hom reclama ara la interpretació relativa de les *perspectives*. Perquè negar la mateixa perspectiva del subjecte en nom de l'establiment de l'exactitud dels fets no és sinó subsumir la nostra voluntat individual sota la creença d'actuar a favor d'una voluntat superior. Per això —dirà Foucault— «l'objectivitat en l'historiador és la inversió de les relacions de voler en saber». Des de la perspectiva de l'individu, la història apareix ara com l'escenari de les nostres discontiuïtats, de la nostra dissociada identitat, de la multiplicitat d'elements que la història tradicional volia reconstruir. El veritable sentit de la història, en canvi, subratlla l'essencial heterogenïtat que ens caracteritza, les determinades i canviants posicions de l'home, de l'individu davant la vida.

Aquest punt de vista havia estat ja defensat, en part, per Jacob Burckhardt quan afirmava que —essent la història l'exercici del registre dels fets que una edat troba notables en una altra— cada generació podia descobrir perspectives noves en l'esdevenir històric. El mateix Burckhardt escriu a Nietzsche el 25 de febrer de 1874 —responent així a la tramesa d'aquest de la seva segona *Intempestiva*— que «mai no he ensenyat la història segons això que emfàticament hom anomena història universal, sinó essencialment com una disciplina propedèutica... He fet el possible per dur-los (els estudiants) a una autoapropiació del passat...» (vegeu Curr Paul Janz, *F. Nietzsche*, Vol. II, «Els deu anys de Basilea», 1869-1879, 1978).

Aquesta lliure creativitat de l'home-individu que és la Cultura, que implica les variables i espontànies evolucions de l'esperit sense voluntat de vigència universal, és constantment amenaçada per la imposició del sentit històric universal de l'Estat o de la Religió, institucions de masses.

Les repercussions de la crítica a les ciències de l'esperit feta per Nietzsche i, més concretament, a la història, han estat en el nostre temps dispars, essent, potser, Habermas i Foucault dos dels autors en els quals aquesta disparitat és més evident.

Després de plantejar la influència de la filosofia de la història de Nietzsche (i de la crítica nihilista del coneixement que se'n deriva) en els crítics descontents de la tradició occidental com Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Martin Heidegger o Arnold Gehlen, Habermas busca en l'obra nietzscheana una resposta al problema de la connexió entre una lògica de la ciència que sigui alhora filosofia pràctica, és a dir, respondre al problema entre *Coneixement* i *interès* (vegeu al respecte la lliçó inaugural «Coneixement i interès» del 1965 i

també el seu llibre *Coneixement i interès* del 1968, precisament el mateix any en què publica l'estudi sobre Nietzsche abans esmentat). La pretensió d'unificar la teoria amb la tasca orientadora de l'acció, troba una resposta vàlida en la crítica que Nietzsche fa a l'historicisme? Evidentment, pensa Habermas, Nietzsche és el primer filòsof que s'adona de la interdependència existent entre les normes de coneixement i l'acció, entre el coneixement i l'interès, i el primer a reclamar, mitjançant la crítica nihilista del coneixement i la crítica puntual a la història, aquesta vinculació. Aquesta «teoria no convencional del coneixement» que fa Nietzsche és la que investiga Habermas esperant de trobar una resposta vàlida per a una futura «teoria crítica de la societat». Tanmateix, aquesta temptativa de voler reconstruir la prehistòria del positivisme modern per a trobar en el seu origen no les preteses «objectivacions» opaques al pensament, sinó la força de la *reflexió* (entesa hegelianament, segons l'experiència fenomenològica) que guia la ciència en tant que activitat social, Habermas no les trobarà en Nietzsche. Nietzsche, en canvi —pensa Habermas— destrueix tota possibilitat de reconciliar coneixement i interès. Si en el coneixement científic i en la mateixa lògica del llengautge s'amaguen valoracions transcendentals i fantasies substitutives, no hi ha, absolutament parlant, judicis objectivament veritables i, per tant, tampoc no hi ha coneixement possible, dirà Nietzsche. Per tant, resta només defensar com a vàlides aquelles interpretacions procedents de la subjectiva perspectiva de l'*interès* (Nietzsche l'anomena «afecte»): resta com a universal exclusivament l'aparença perspectivista. En els darrers treballs de Nietzsche del 1875 i concretament en l'article «La ciència i el saber en conflicte», afirma:

> «La ciència investiga el curs de la naturalesa, però mai no pot donar una ordre a l'home. Inclinació, amor, plaer, displaer, exaltació, creació —la ciència no coneix res d'això—. L'home ha d'*interpretar* d'alguna manera les seves vivències i les seves experiències i d'aquesta manera valorar-les.»

Per això la crítica nietzscheana a la concepció positivista de la historiografia esdevé una crítica radical del coneixement, tot intentant de desvetllar els elements ideològics subjacents. D'aquí que la veritat, les categories de la ciència, les construccions conceptuals no siguin sinó «fantasies desiderratives», «instint de crear metàfores», «ficcions gramaticals», maquinàries simbòliques oblidades i petrificades en el llenguatge, en un codi lingüístic convencionalitzat impositivament. La crítica nihilista al coneixement suposa, per tant, la possibilitat —gràcies a la *intuïció* creadora del subjecte— de destruir les velles imposicions conceptuals. Aquesta és la defensa d'una *doctrina perspectivista dels afectes* (intepretacions amb validesa relativa, en tant que es refereixen a una «perspectiva» expressada en estimacions morals de valor, essent aquestes estimacions determinades per estats fisiològics i pel nivell espiritual dels judicis dominants). D'aquí es deriva la consumació del nihilisme gnoseològic, perquè les condicions subjectives d'objectivitat impedeixen tot objectivisme, tota possibilitat de proposicions ontològicament veritables. Per això sembla que Nietzsche es redueixi a la «universalitat d'aparences perspectivistes», com deia Habermas.

La resposta de Nietzsche sembla, doncs, impossible. Donat —dirà Habermas— que ens duria a un irracionalisme estètic, a una monadologia vital:

> «El perspectivisme que afirma Nietzsche no compta amb la universalitat de l'aparença de la natura, sinó de l'aparença perspectivista com a tal: tan sols hi ha interpretacions, però cap text. Aquest tomb irracionalista, que a més en pocs llocs és pensat fins a les seves darreres conseqüències com a filosofia monadològica de la vida («Hipòtesi que només hi ha subjectes, que l'«objecte» és tan sols una espècie d'acció d'un subjecte sobre un altre...»), és motivat per una generalització d'experiències estètiques fonamentals». (*La critica nihilista del coneixement en Nietzsche*).

La crítica a la filosofia de la història que realitza Nietzsche ha servit, però, a Foucault per a desenvolupar les seves investigacions genealògiques. Foucault, seguint Nietzsche, pretén de donar en les seves «arqueologies» un sentit històric concret, una utilització i eficàcia polítiques. D'aquí, per exemple, la seva genealogia de la psiquiatria, de la sexualitat infantil o dels sistemes polítics. Fa referència Foucault a la possibilitat de «mantenir un discurs veritable i que sigui estratègicament eficaç; o encara més, com pot la veritat de la història tenir efecte políticament». Amb la qual cosa coincideix bàsicament amb el paper que Nietzsche atribueix a la història. Foucault afirma que la ciència s'ha convertit en la «imposició d'allò veritable, en obligació de veritat. Tot Occident s'ha sotmès als procediments ritualitzats d'accés a ella; hi ha, doncs, una universalització de la concepció del saber i la veritat». Davant això, l'anàlisi genealògica iniciada per Nietzsche ens permet de rastrejar la seva història, els seus efectes i la seva relació amb el poder. Davant la continuïtat temporal de la història (de les ciències), Foucault plantejarà la discontinuïtat espacial com a estratègia antihistòrica: «la descripció espacialitzant —dirà— dels fets dels discurs desemboca en l'anàlisi dels efectes de poder que hi són lligats.»

Les investigacions genealògiques realitzades per Foucault —per exemple, en el curs del College de France del 1976, però iniciades al començament del decenni dels setanta i, per tant, paral·leles a les d'Habermas— es perfilaven com el «redescobriment conjunt de la lluita i memòria directa dels enfrontaments» acoblant al saber erudit el saber de la gent, és a dir, les memòries locals, sense pretendre per això discursos globalitzants, sinó més aviat constituir un saber històric de la lluita i la utilització d'aquest saber en les tàctiques actuals:

> «Fer entrar en joc els sabers locals, discontinus, desqualificats, no legitimats, contra la instància teòrica unitària que pretén de filtrar-los, jerarquitzar-los, ordenar-los en nom del coneixement veritable i dels drets d'una ciència que és per uns pocs» (Curs del 7 de gener de 1976, recopilat en *Microfísica del poder*, trad. esp. del 1978).

Per tant, davant la meticulositat positivista de les ciències, la investigació genealògica permet la «insurrecció dels sabers» com a resposta als efectes de poder d'un saber centralitzador considerat institucionalment

científic, ja sigui el de la Universitat, el que imposa la psicoanàlisi, el marxisme, etc. En tant que també les esmentades institucions s'advoquen formalment i estructuralment l'analogia del discurs científic:

> «No caldria preguntar-se sobre l'ambició de poder que comporta la pretensió d'ésser ciència? ¿No seria la pregunta: quin tipus de sabers voleu desqualificar en el moment que dieu: això és una ciència? Quins subjectes parlants, xerrants, quins subjectes d'experiència i de saber voleu «minoritzar» quan dieu: «Faig aquest discurs, faig un discurs científic, sóc un científic»? Quina avantguarda teòrico-política voleu entronitzar per a desmarcar-la de les formes circumdants i discontínues del saber?
>
> (...) La genealogia seria, doncs, oposició als projectes d'una inscripció dels sabers en la jerarquia del poder pròpia de la ciència, una espècie de temptativa per alliberar els sabers històrics de la submissió, és a dir, fer-los capaços d'oposició i de lluita contra la coacció d'un discurs teòric, unitari, formal i científic. La reactivació dels sabers locals... contra la jerarquització científica del coneixement i llurs efectes intrínsecs de poder: aquest és el projecte d'aquesta genealogia en desordre, fragmentària. Per dir-ho breument, l'arqueologia seria el mètode propi de les anàlisis que a partir d'aquestes discursivitats locals així descrites posa en moviment els sabers que no cimejaven, alliberats de la submissió» (*Ibíd*).

El problema rau, per tant, clourà Foucault, a arribar a fer la distinció dels esdeveniments:

> «diferenciar les xarxes i els nivells als quals pertanyen, i a reconstruir els fils que els lliguen i els fan engendrar-se uns a partir dels altres. D'aquí... el recurs a les anàlisis fetes en termes de genealogia, de relacions de força, de desenvolupaments estratègics, de tàctiques. (...) La historicitat que ens arrossega i ens determina és bel·licosa; no és parladora. Relació de poder, no relació de sentit. La història no té «sentit», la qual cosa no vol dir que sigui absurda i incoherent. Al contrari, és intel·ligible i ha de poder ésser analitzada fins al seu més mínim detall: però a partir de la intel·ligibilitat de les lluites, de les estratègies i de les tàctiques.
>
> (...) Cal desembarassar-se del subjecte constituent, desembarassar-se del subjecte mateix, és a dir, arribar a una anàlisi que pugui donar compte de la constitució del subjecte en la trama històrica. I és això el que jo anomenaria genealogia, és a dir, una forma d'història que dóna compte de la constitució dels sabers, dels discursos, dels dominis d'objecte, etc., sense haver de referir-se a un subjecte que sigui transcendent en relació amb el camp dels esdeveniments o que corre en la seva identitat buida, a través de la història» (*Veritat i poder*, entrevista amb M. Fontana en la rev. «L'Arc», núm. 70 especial, *op. cit.*).

Angel CASTIÑEIRA