

«UN PROBLEMA CON CUERNOS...
EL PROBLEMA DE LA CIENCIA MISMA».
LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA RAZÓN CIENTÍFICA
«A problem with horns... *the problem of science itself*».
Nietzsche's Critique of Scientific Reason

Babette Babich
Fordham University, New York

RESUMEN: Las reflexiones de Nietzsche sobre la ciencia demuestran la actualidad de su pensamiento tanto para la filosofía general, como para la filosofía de la ciencia. Su cuestionamiento radical de la ciencia como tal no está movido por razones alternativas a la ciencia, sino por la racionalidad y el espíritu crítico que le es propio, en la medida en que no es más que la radicalización del proyecto crítico. Ahora bien, debido a la brecha que siempre se produce en la reflexividad crítica, dicho proyecto sólo es posible situando la perspectiva en una instancia exterior a la ciencia, que para Nietzsche será el arte. Sólo desde el punto de vista del arte podemos descubrir el significado, no sólo teórico, sino práctico de la ciencia para la vida, en la medida en que nos sirva para poner en cuestión el imperio de la techno-ciencia en nuestra vida cotidiana.

Palabras clave: racionalidad científica – proyecto crítico – arte – vida – ideal ascético

ABSTRACT: Nietzsche's reflections on Science show the relevance of his thinking both for general Philosophy and for Philosophy of Science. His extreme challenge is not driven by reasons alien to Science, but for the sake of its own rationality and critical approach, insofar as Nietzsche's challenge is nothing more than the radicalization of this critical project. However, because of the gap that always occurs in critical reflection, the project is possible only by placing one's own perspective in a position external to Science, a place that for Nietzsche is provided by art. Only from the standpoint of art can we discover not only the theoretical meaning of Science to life, but also the practical one, insofar as it may be useful to us in order to question Techno-Science's domination in our daily living.

Key words: Scientific Rationality – Critical Project – Art – Life – Ascetic Ideal

1. «EL PROBLEMA DE LA CIENCIA MISMA»

En una reflexión retrospectiva sobre su primer libro, Nietzsche identificó su proyecto como una investigación sobre la «ciencia misma, nuestra ciencia»¹, entendiendo por «ciencia» el estudio científico de la filología clásica. Se pregunta Nietzsche: «En efecto, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, aún peor, *de dónde* — toda ciencia?»². La manera como Nietzsche plantea esta pregunta es reconocible para nosotros como su cuestión genealógica prototipo. Pero cuando identificamos su forma de preguntar de este

1. EaC § 2.
2. EaC § 1.

modo tendemos todavía a pasar por alto la fuerza crítica de su reflexión: ¿cuál es la condición que hace posible la ciencia y qué es lo que hace que la ciencia sea necesaria *para nosotros*? Más mordaz, Nietzsche pregunta: ¿por qué la ciencia moderna tarda tanto en llegar a ser la fuerza dominante en una cultura conceptual? Como Nietzsche señala, y otros estudiosos de la Antigüedad estarían de acuerdo con la sustancia factual (aunque apenas con el espíritu) de la cuestión, los griegos poseían todos los instrumentos, teóricos, matemáticos y de otro tipo para haber inventado una cultura científica, y sin embargo no lo hicieron³. ¿Por qué no?

¿Por qué ciencia? ¿Por qué razón y racionalidad? ¿Por qué avance tecnológico y lo que llamamos, equivocando alegremente la tecnología con la ciencia, los significados cotidianos del progreso científico? ¿Qué nos impulsa a celebrar ciencia y racionalidad, lógica y verdad? Para plantear esta cuestión de otro modo: ¿cuál es la diferencia entre lo que Nietzsche llamó «conocimiento trágico» y el conocimiento moderno, científico?

Para Nietzsche el impulso trágico mismo es exactamente antitético a la racionalidad optimista, como «*el anhelo por lo feo*, la buena y rigurosa voluntad, propia del heleno primitivo, de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia»⁴. ¿Pudo la tragedia haber nacido «acaso del *placer*, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud demasiado grande»? ¿Pudo ser entonces, y éste es el modo en que Nietzsche plantea su problema «particular» de la ciencia, que, cuando esta época original de la alegría concluyó, «los griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo, es decir, a la vez ‘más joviales’ y ‘más científicos’, precisamente en los tiempos de su disolución y debilidad»⁵? En el mismo sentido en que Nietzsche pregunta qué es (exactamente) aquello que en nosotros *quiere* la verdad, pregunta qué *necesidad* tenemos nosotros de ciencia. Tal y como él nos reta a reflexionar, «hablando moralmente», la ciencia puede ser muy bien «una clase de cobardía y falsedad — hablando en términos no-morales, una astucia»⁶.

Nietzsche concluye su «Ensayo de autocrítica» con la danzarina y burlona ironía de Zaratustra animando a sus seguidores: «Levantad vuestros corazones, hermanos míos, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco las piernas! Levantad también vuestras piernas, vosotros buenos bailarines, y mejor aún: isosteneos incluso sobre la cabeza!»⁷. El Zaratustra de Nietzsche nos invita a reír, y reímos, pero entonces, y como las ovejas al principio de su segunda *Consideración intempestiva*, olvidamos de qué nos reímos. Sobre todo, olvidamos de la pregunta original

3. Así escribe que «todos los métodos científicos estaban ya allí», y que los griegos habían estatuido «todos los presupuestos de la tradición cultural, de la unidad de la ciencia: la ciencia natural, aliada con la matemática y la mecánica se hallaba en el mejor de los caminos — *iel sentido para percibir los hechos*, el último y más valioso de todos los sentidos tenía sus escuelas, su tradición que duraba ya siglos! ¿Se entiende esto?» (AC § 59). Cf. también KSA I 804, 813; KSA VIII 405: 23[8], etc. Sobre la ciencia griega, cf. Charles Kahn sobre Anaximandro junto con nuevos investigadores como por ejemplo Dirk Couprie, Roberty Hahn y Gerard Naddaf, *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2003.

4. EaC § 4.

5. *Ibid.*

6. EaC § 1.

7. EaC, § 6, citando Za, «Los hombres superiores», § 17.

del libro de Nietzsche (¿cómo pensaremos la relación de Homero y Arquíloco, Apolo y Dioniso?), cuando éste retoma la cuestión, elevando su respuesta en su réplica (nada como re-examinar una tesis): «¿A qué apunta aquella síntesis de dios y macho cabrío que se da en el sátiro? ¿En razón de qué vivencia de sí mismo, para satisfacer a qué impulso tuvo el griego que imaginarse como un sátiro al entusiasta y primitivo hombre dionisiaco?»⁸. ¿Cómo combinaron los griegos juventud y fuerza con la «voluntad de lo trágico»? ¿Es ése el modo en que deberíamos entender el lenguaje de Nietzsche acerca de un pesimismo de la fuerza? ¿Pero podemos comprender esto hoy, nosotros los modernos, librepensadores, buscadores de conocimiento? Sin embargo, junto con la cuestión de la tragedia, también hemos olvidado la cuestión de la ciencia, la cuestión con cuernos de la ciencia, que es la cuestión espinosa de la ciencia como cuestión y como tal, e imaginamos que Nietzsche estaba hablando la mayoría de las veces sobre él mismo, un Nietzsche que tendemos a considerar —tiene razón David Allison al recordarnos esto— como persona de confianza, como «amigo»⁹.

Fracasar al plantear la cuestión de la ciencia —y la mayor parte de la filosofía, y ciertamente la mayoría de la filosofía de la ciencia, fracasa al plantear algo como el problema de la ciencia, y no toca la cuestión particularmente crítica que concierne a la ciencia, tal como fue el planteamiento de Nietzsche— es estar condenado a continuar ciegamente tras la estela de la ciencia. A pesar de ciertas excepciones¹⁰, en el mundo moderno, posmoderno, y en el mundo actual «globalizado», la ciencia no sólo es normalmente incontestada, sino que cada vez más es puesta en el lugar de la filosofía, una filosofía acosada durante mucho tiempo por lo que Richard Rorty llamó precisamente *physics-envy*¹¹. Tal «envidia de la ciencia» o de la física afecta a toda la filosofía analítica como el deseo de llegar a ser lo más posible ciencia, o al menos de parecerse a las ciencias. Esto ha llegado ahora tan lejos que algunos filósofos no consiguen ver dónde termina una ciencia específica (cognitiva, de la mente, lingüística, social, etc.) y dónde comienzan sus reflexiones¹². Heidegger llamó a esto «el fin de la filosofía», un fin o final de la filosofía *en* la ciencia. Por lo tanto, la filosofía e incluso la teología

8. EaC § 4.

9. Cf. D. Allison, *Reading the New Nietzsche*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2001. La discusión de Allison versa sobre el estilo de Nietzsche, y ésta se ha de distinguir de otra aproximación a Nietzsche, un proyecto atrayente que es sin embargo cuestionable en cualquier nivel, la que presenta a Nietzsche «ofreciendo amistad». Seguramente nos admiraríamos de qué es lo que revela nuestra simpatía por Nietzsche; ¿sentimos de la misma manera sobre Descartes o, como lo hicieron los estoicos, sobre Sócrates? ¿Qué pasa con Nietzsche?

10. Son raras las lecturas críticas de la ciencia en la cultura académica de la filosofía, pero se pueden anotar, entre otros, a autores como Adorno y como Heidegger, que por otro lado discrepan entre ellos.

11. Hablando de lo que había sido entonces, en 1994, la hegemonía conclusiva de la filosofía analítica (que caracterizó como un pecado dominante «la ansiedad de si uno está siendo suficientemente científico»), Rorty escribió que los filósofos que él más admiraba eran gente como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Cornel West, Marilyn Frye, Iris Murdoch, Ian Hacking y Annette Baier, que son considerados como autores «que ya no hacen filosofía», que «ya no están en la corriente principal», «que se han desviado del camino seguro de una ciencia, bajo la cual el resto de la profesión avanza a pasos de gigante» (R. Rorty, «A Tale of Two Disciplines»: *Callaloo* 17/2 [1994], 575-585, p. 576).

12. Cf., por ejemplo, el reciente libro de Paul Churchland, *Neurophilosophy At Work*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, y también M. R. Bennett y P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Cambridge: Blackwell, 2003.

pueden ser, así lo mantienen opiniones contemporáneas, *reducidas* a ciencia, e incluso a que hablen en términos científicos¹³. El lenguaje del «diseño inteligente» traiciona la misma disposición cultural en favor de la ciencia, y los fundamentalistas religiosos no cuestionan la enseñanza de la evolución científica, en la medida en que defienden al mismo tiempo la enseñanza, no de la Biblia, sino del creacionismo *científico*. Ciencia y religión se presentan ciertamente como si fueran muy compatibles, y Nietzsche fue uno de los primeros en indagar esto¹⁴. «La ciencia», como afirma Heidegger, «es la nueva religión»¹⁵. Con todo, tanto la ciencia como la religión, tal y como nos lo recuerda Nietzsche en la tercera sección de *La genealogía de la moral*, no soportan la crítica. De ahí que cualquier crítica de la ciencia, como Heidegger y Nietzsche lo han puesto de relieve, tienda a ser señalada como anti-ciencia.

En lugar de la moderna constelación, que sitúa a la filosofía, en el mejor de los casos, como esclava de la ciencia, Nietzsche plantea la cuestión de la ciencia como una cuestión filosófica y propone iluminarla usando los recursos del arte como una ilusión inocente y autoconsciente. Pero además, metodológica y lógicamente, porque «el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia»¹⁶. Igual que la ciencia, el arte es una defensa contra la verdad y un antídoto para las intuiciones mortales del conocimiento trágico. Como ya mostré en otro lugar¹⁷, Nietzsche equipara ciencia y arte, diferenciándolas solamente en términos de conciencia reflexiva o, en realidad, de honestidad. En cuanto diferente tanto de la ciencia como de la religión, el arte es una «ilusión» con buena «conciencia». Y el arte carece de la hostilidad general contra la vida, algo que caracteriza tanto a la religión como a la ciencia, «pues toda vida está basada en la apariencia, el arte, el engaño, los puntos de vista, y la necesidad de perspectivas y error»¹⁸. Frente al ideal de verdad científica, para Nietzsche «la vida *necesita* ilusiones, es decir, no-verdades mantenidas como verdades»¹⁹.

La verdad, como nos recuerda Nietzsche, no es siempre, o inevitablemente, una ventaja para la vida, y algunas verdades, como nos dice en su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, son peligrosas y hostiles para la vida; en otro lugar nos recuerda que algunas verdades son amargas, odiosas,

13. De este modo, podemos recordar las palabras finales de Stephen Hawking en su libro *A Brief History of Time*, invocando lo que él llamaba la «maravillosa» esperanza de la ciencia de llegar a conocer «la mente de Dios». S. Hawking, *A Brief History of Time*, New York: Bantam Books, 1990, p. 193. Cf. A. Flew, *Stephen Hawking and the Mind of God*, Lanham, MA: Rowman and Littlefield, 1998, pp. 175-182. Tengo que agradecer a Patrick A. Heelan por hacer referencia a esto y a su contexto. Para más información sobre la conjunción entre ciencia, religión y Nietzsche véanse las notas más abajo.

14. Señalo el paralelismo entre ciencia y religion en «Nietzsche's 'Gay Science'», en K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Cambridge: Blackwell, pp. 97-114; cf. también R. Welton, *The Philosophy of Nietzsche*, Montreal/Kingston: McGill-Queens University Press, 2004, pp. 32 ss., y P. Valadier, «Science as the New Religion», en B. E. Babich (en colab. con R. S. Cohen) (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, Dordrecht: Kluwer, 1999, pp. 241-252, entre otras.

15. M. Heidegger, *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*, Evanston: Northwestern University Press, 2001, p. 20.

16. EaC § 2.

17. B. E. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany: State University of New York Press, 1996.

18. EaC § 5.

19. KSA VII 433: 19[43] (FP I 335).

repeleentes, etc.²⁰. Afirma que «no es posible vivir con la verdad»²¹. Por lo tanto, necesitamos el arte, y eso quiere decir también que necesitamos la ciencia en cuanto arte, a fin de que no perezcamos a causa de la verdad. «Tenemos el arte, para que no perezcamos en la verdad»²². Considerar la ciencia como una clase de «autodefensa», en palabras de Nietzsche, «frente a la verdad»²³ es consistente con la definición de Nietzsche de la ciencia en *La genealogía de la moral* como «la forma más reciente y más noble» del ideal ascético²⁴.

2. «¿PARA QUÉ — AÚN PEOR, DE DÓNDE TODA CIENCIA?»

¿Qué es lo que hace la ciencia? Como conocimiento organizado, o especialmente como proceso de aprendizaje e investigación concernientes específicamente a lo empírico, natural o social, la ciencia ha sido considerada habitualmente como una cuestión de método (y de análisis cuantificador), y fue justamente el carácter de la ciencia como método lo que Nietzsche tenía presente. Por eso, en el contexto de sus primeras reflexiones sobre su primer libro dedicado a la tragedia griega y el arte, cuando Nietzsche propuso examinar «el problema de la ciencia», se refiere a éste en un sentido amplio de ciencia (*Wissenschaft*), y esto significa hablar del carácter específicamente científico de la ciencia. Así pues, el discurso de Nietzsche sobre la ciencia, con la mirada puesta en la estética y en la filología (es decir, en su libro sobre la tragedia), inevitablemente excedía «a la ciencia de la estética» (o de hecho a la teoría literaria clásica) en su objetivo, y realmente llevó a Nietzsche a hablar de lógica y racionalidad, pero también de máquinas y del modo en que está mecanizada la vida moderna.

Para Nietzsche, el problema crítico de la ciencia ha de plantearse como un problema derivado del límite de la propia autofundación de la ciencia. Ni a Aristóteles ni a Newton, ni a Kant ni tampoco a Gödel, les habría preocupado esta limitación. Pero Nietzsche va más allá en la cuestión de la fundamentación crítica y del concepto de método, y consecuentemente extiende su crítica más allá de su propia disciplina a las ciencias naturales como la física y la química, precisamente en su articulación matemática como tal. Pero, como si las dificultades de traducción no fuesen suficientes, los referentes históricos de esta clase de ciencias que Nietzsche critica no son naturalmente los mismos que los que hoy se designan con iguales términos²⁵. De este modo, Nietzsche habla de psi-

20. GM I § 1.

21. KSA XIII 500: 16[40] § 7 (FP IV 681).

22. KSA XIII 498: 16[40] § 6 (*ibid.*).

23. EaC § 1.

24. GM III § 23.

25. Cf. R. Small, *Nietzsche in Context*, Aldershot: Ashgate, 2001, para una lectura de Nietzsche y sus influencias científicas contemporáneas, en las que se incluyen a African Spir, Eugen Dühring, Gustav Teichmüller y Friedrich Lange, pero también a Ernst Haeckel, Richard Avenarius, etc. El químico Alwin Mittasch ofrece una lectura atractiva de la relación de Nietzsche con la ciencia natural en *Nietzsches Stellung zur Chemie*, Berlin, 1944; «Friedrich Nietzsches Verhältnis zu Robert Mayer»: *Blätter für deutsche Philosophie* 16 (1943); y «Der Kraftbegriff bei Leibniz, Robert Mayer, Nietzsche»: *Proteus* 3 (1942), 139-161. Para una amplia (aunque no exhaustiva) bibliografía orientada filosóficamente sobre la cuestión de Nietzsche y la ciencia, cf. B. E. Babich (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, cit., pp. 341-358.

ciencia (evoca su disconformidad con esos «psicólogos ingleses» que tienen un interés mecanicista en el funcionamiento del altruismo al comienzo de *La genealogía de la moral*), y en diversos lugares hace manifiestamente alusiones a la biología y a la medicina, etc. Un análisis de este tipo de alusiones y su modo de considerar la ciencia como tal, como hemos visto más arriba, requiere de una gran dosis de sabia sensibilidad²⁶. Cada vez sacamos más provecho de análisis valiosos de este tipo. Por eso, cuando Nietzsche habla de psicología humana y se despacha con algunas afirmaciones tajantes sobre la nutrición y el clima, se puede demostrar que éstas son consecuentes con su propia época y con la visión llena de prejuicios del momento²⁷. Y el objetivo de historizar una reflexión semejante nos recuerda a nuestras propias concepciones y a las que son todavía progresivamente inmovilistas²⁸.

Pero los problemas persisten todavía después de rastrear la historia de las ideas como una historia de conceptos y conceptualizaciones científicas, porque incluso en sus propios términos, las concepciones de Nietzsche producen a menudo perplejidad (esto en parte, pero solamente en parte, debido a su estilo retórico). De este modo, sus comentarios sobre Darwin, por ejemplo, son notoriamente confusos para los comentaristas (a algunos les sugieren que es pro-darwinista y a otros antidarwinista). Nietzsche mismo aludía a Darwin, o bien de un modo general y como un emblema de la modernidad científica, o protestaba contra él, y no sólo eso, sino, *según parece*, negativamente. Además de un pasaje titulado «Anti-Darwin», en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche puede mofarse del hecho de que la idea de la supervivencia del más apto lleva a dejar completamente fuera la mente (y la inteligencia, para Nietzsche, supera a las «aptitudes» evolucionistas, sin ser menos «decadente» por eso): «Darwin ha olvidado el espíritu (— ¡esto es inglés!), *los débiles tienen más espíritu...* Hay que tener nece-

26. El uso que hace Nietzsche de la palabra *psicología* no es idéntico a su uso en inglés (no debería esto sorprender a los lectores ingleses de la primera sección en el primer ensayo de *La genealogía de la moral*) y se acerca más a la teoría de la cultura contemporánea, pero también incluye consideraciones acerca de aquello de lo que pudo disponer Nietzsche sobre los análisis de la conciencia, no sólo sobre los niveles orgánicos, sino también sobre los supraorgánicos y «psicológicos». Para una lectura de esos giros que evitan las confusiones de una traducción simple de este término en inglés (y de hecho, su uso contemporáneo), cf. R. C. Holub, «The Birth of Psychoanalysis from the Spirit of Enmity: Nietzsche, Rée and Psychology in the Nineteenth Century», y G. Parkes, *Composing the Soul: Reaches of Nietzsche's Psychology*, Chicago: University of Chicago, 1994. Los dos estudios se centran menos en la comprensión de lo que Nietzsche podía haber pensado cuando se llamó a sí mismo un psicólogo, que en el rastreo de la recepción de Nietzsche en lo que Holub llama el «canon» de manuales sobre psicología y en la tradición psicoanalítica. Para los lectores que quieran profundizar en esto, les aconsejo comenzar, primero, con M. Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Knowledge*, London: Routledge, 1995, y se puede continuar con la lectura de Mach para su «psicología» de la investigación. Cf. nota 61 *infra*.

27. Sobre el vientre cf., de un modo general, M. Onfray, *Le ventre des philosophes*, Paris: Grasset et Fasquelle, 1989. Además de otros que han escrito (por lo general desde una perspectiva literaria) sobre este tema, cf. G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, y M. A. Weiner, *Richard Wagner and the Anti-Semitic Imagination*, Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1997, esp. el capítulo quinto, «Icons of Degeneration», y la sección sobre Nietzsche titulada «Eyes of the Onanist or the Philosopher who Masturbated».

28. Cf. para una discusión y referencias sobre el tema, «Nietzsche und Wagner: Sexualität», trad. de M. Suhr, en H. J. Brix, N. Knoepffler y S. L. Sorgner (eds.), *Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 2008, pp. 323-341.

sidad del espíritu para llegar a adquirirlo»²⁹. Por consiguiente, Nietzsche sitúa a Darwin al mismo nivel que a Mill y Spencer, como mediocridades respetables³⁰. En una nota de los *Fragmentos póstumos* clarifica el punto que acabamos de citar, en un contexto que enfatiza sus ideas sobre la superioridad de la moralidad de los esclavos y, de ese modo, la irresistible eficacia de una revolución de los esclavos en la moral. «Nada se mantiene en pie hasta pasado mañana, excepto *una* sola especie de hombres», y dice tristemente, «los incurablemente *mediocres*»³¹.

Asimismo, la discusión de Nietzsche sobre el atomismo y la fuerza parece mezclar a Lucrecio, Demócrito y, por añadidura, al dalmaciano Boscovich. Si Nietzsche puede llamar felizmente a Boscovich polaco, a causa de una comparación local con Copérnico que le convenía, algunos han argumentado, de la misma manera, que sus referencias a la ciencia son poco precisas. Los puntos de vista de Nietzsche sobre la ciencia, excesivamente retóricos e incluso irresponsables, son «malos» o simplemente equivocados.

Pero no conviene ir tan rápido, pues la alusión a la persistencia de sensibilidades progresivas (*Whiggish*) incluso en nuestras reflexiones más ilustradas significa que nos estamos precipitando, cuando nos proponemos denunciar como

29. CI, «Incursiones...», § 14. Con una rima muy provocativa en contra de algunas opiniones, escribe: «*An die deutschen Esel. Dieser braven Engländer / Mittelmäßige Verständer / Nehmt ihr als 'Philosophie'? / Darwin neben Goethe setzen / Heißt: die Majestät verletzen — / majestatem Genii! aller mittelmäßigen Geister // Erster — das sei ein Meister, / und vor ihm auf die Knie! / Höher ihn herauf zu setzen / Heißt — — —*» [«*A los asnos alemanes. ¿Consideráis como 'filosofía' / la de estos valerosos ingleses / de inteligencia mediocre? / Poner a Darwin junto a Goethe / eso significa: atentar contra la majestad — / majestatem Genii!* De todos los espíritus mediocres // el primero — sea un maestro, / ¡y ante él hay que arrodillarse! Ponerle más alto / eso quiere decir — — —»] (KSA XI 318: 28[45], y ofrece una variante en la sección siguiente). Cf. KSA XI 318: 28[46].

30. MBM § 253.

31. MBM § 262. «Was mich beim Überblick über die großen Schicksale des Menschen am meisten überrascht ist, immer das Gegentheil vor Augen zu sehen von dem, was heute Darwin mit seiner Schule sieht oder sehen will: die Selektion zu Gunsten der Stärkeren, Besser-Weggekommenen, den Fortschritt der Gattung. Gerade das Gegentheil greift sich mit Händen: das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher gerathenen Typen, das unvermeidliche Herr-werden der mittleren, selbst der untermittleren Typen» [«Lo que más me sorprende al abarcar con la mirada los grandes destinos del ser humano es ver siempre ante mis ojos lo contrario de lo que hoy día Darwin y toda su escuela ven o *quieren* ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor dotados, el progreso de la especie. Pero salta a la vista justamente lo contrario: la supresión de los casos afortunados, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, el inevitable dominio de los tipos mediocres, e incluso de los que están por debajo de la media»] (KSA 13 303; FP IV 561). Para una interpretación representativa del «prodarwinismo» de Nietzsche, cf. S. H. Podolsky y A. I. Tauber, «Nietzsche's Conception of Health: The Idealization of Struggle», en B. E. Babich (ed.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, cit., pp. 299-311. Es de notar también la glosa casual de Daniel Dennett invocando a Nietzsche: «Nietzsche's idea of a will to power is one of the stranger incarnations of sky hook hunger» [«La idea de Nietzsche de una voluntad de poder es una de las más extrañas encarnaciones del *sky hook hunger*»]. Dennett anota esto en el contexto de su afirmación de Nietzsche como «darwiniano evolucionista», instituyendo su apelación a Nietzsche como una especie de autoridad (D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, London: Penguin, 1996). Carl Friedrich von Weizsäcker llama la atención sobre la tesis de Georg Picht de que el darwinismo de Nietzsche es lamarckiano («Nietzsche: Perceptions of Modernity», en B. E. Babich [ed.], *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, cit., p. 223). Cf. también D. Henke, «Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung»: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 189-210, y J. Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford: Oxford University Press, 2004. El lector actual, en cambio, enfatiza el antidarwinismo de Nietzsche. Cf. B. E. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, cit., cap. 5.

factualmente imprecisas las opiniones de Nietzsche, a favor de y debido a sus diferencias temporales con nuestra propia época, sin examinarlas primero en los términos de ese mismo periodo. Esto que nosotros hemos indicado es lo que Nietzsche llamaría una «falta de ciencia» —en otras palabras, lo que es lo mismo para Nietzsche, «falta de filología»³², ampliada en este caso a la historia—. Y nuestra científicidad o sofisticación histórica ciertamente ha mejorado: conocemos mejor que la anterior tradición progresiva de historiadores (tanto historiadores de las ideas como historiadores de la ciencia), como consecuencia de los estudios recientes de sociología y antropología de la ciencia y sus tecnologías³³. Y estamos claramente comenzando a revalorizar una visión recibida sobre «la génesis y el desarrollo» de la ciencia. Una clarificación contextual de la propia época de Nietzsche es preliminar a cualquier valoración de Nietzsche y la ciencia, y en parte este objetivo está en marcha. Pero la persistencia de sensibilidades (o reflejos) progresivas (*Whig*) no corresponde meramente a la dificultad extrema para cuestionar los valores antiguos o tradicionales, sino para hacer la única cosa que Nietzsche encontró esencial para cualquier investigación científica, es decir, ponernos en cuestión a nosotros mismos y nuestros presupuestos (nuestras convicciones). Como los antropólogos de la cultura, ya sea de otros discursos del conocimiento, como Latour, Pickering³⁴, etc., o de otras sociedades, como Geertz, Lévi-Strauss, etc., han aprendido a su pesar (o mejor dicho: como aún están tratando de aprender), uno puede pretender otorgar neutralidad a los propios estudios (o a su propia materia) y aun así fallar al aplicarla.

Hay, como en todas las cosas, una brecha entre lo que conocemos y lo que hacemos. Esto no es meramente una cuestión de conocimiento, sino de fracaso al *actuar* sobre ese conocimiento. Se trata entonces de conocer lo que nosotros incidentalmente, inadvertidamente y tan inevitablemente escamoteamos en nuestro propio esfuerzo por conocer, no sólo lo que es distinto de nosotros mismos, sino, y ésta fue la gran intuición de Nietzsche, en última instancia filosófica, dentro de nuestro propio esfuerzo para conocernos a nosotros mismos también. Pues Nietzsche llevó a Kant más allá del mismo Kant, lo que no significa que se haya llevado a sí mismo más allá de lo que él mismo podía ir. Esto queda para nosotros, si tan sólo recordamos que ese mismo residuo ineliminable, que Lacan llamaba «lo Real», permanecerá incluso para nosotros, aun asumiendo la vigilancia más estricta.

3. LA CIENCIA «COMO PROBLEMÁTICA, COMO DISCUTIBLE»

Al plantear la cuestión del significado de la «ciencia» para Nietzsche, mi interés ha sido iluminar la crítica de Nietzsche a la ciencia en cuanto que esa perspectiva crítica puede ser beneficiosa para la disciplina filosófica de la filosofía de la

32. MBM § 47.

33. Cf. S. Shapin y S. Schaffer, *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, 1985; P. Dear, *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, University of Chicago Press, 1995; L. Principe, *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*, Princeton University Press, 1998. Cf. L. Fleck, *The Genesis and Development of a Scientific Fact*, trad. de F. Bradley y T. Trenn, University of Chicago Press, 1979 [1935].

34. Un ejemplo es B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

ciencia como tal. Junto con Heidegger, considero que la comprensión que tiene Nietzsche de la ciencia (y su crítica), y de la lógica o la verdad, es sustancialmente filosófica, por la muy rigurosa razón (en el sentido del rigor radical de Heidegger) de que más que asumir el valor de la ciencia como tal, y comenzar con ello, Nietzsche plantea la cuestión de la ciencia como cuestión.

La crítica filosófica de Nietzsche de la razón científica pone, por tanto, en cuestión la *racionalidad* crítica de la ciencia. De este modo, Nietzsche trata de formular la cuestión de la ciencia como un problema activa o dinámicamente crítico, más bien que como un problema patente o resoluble³⁵. La ciencia, ciertamente, como autoridad y como «método», es la base normal de lo que ordinariamente es el modo de crítica o de cuestionamiento crítico como tal. Para esta razón crítica, Nietzsche sostiene que el proyecto de plantear «el *problema de la ciencia* misma — la ciencia concebida por primera vez como problemática, como discutible»³⁶, era una meta que había de ser realizada a lo largo del tiempo, no simplemente un punto que invocar o un rompecabezas que resolver.

Dada una proyección tan a largo plazo del «problema de la ciencia», Nietzsche también afirma que él es el primero en plantear la *cuestión* de la cuestionabilidad de la ciencia. Si a Nietzsche le gustaba afirmar que él aspiraba a una duda más radical que la de Descartes³⁷, y si fue sin duda más crítico que Kant, al exigir que la reflexividad clave del proyecto crítico fuera dirigida contra sí misma, Nietzsche difiere del proyecto de la ilustración de una modernidad filosófica en general, justamente porque *no* excluye su propia solución deliberadamente provocadora como un problema en el límite de la reflexión crítica. De este modo, subraya de manera implacable la importancia de la autocrítica. Esto es lo que Nietzsche quiere decir al hablar de «colocar un signo de interrogación a continuación de uno mismo»³⁸, o por qué propone un «Ensayo de autocrítica» sobre su primer libro y aconseja a sus lectores «aprender a reír»³⁹, o recomienda que aprendamos a reír tan alto de nosotros mismos *como uno debiera reírse* «de uno mismo a fin de reírse a carcajadas de la verdad absoluta»⁴⁰. Al criticar supuestos aceptados, no le está permitido al crítico/a excluirse de la crítica, aunque precisamente esta exclusión es la seducción del criticismo.

El autocriticismo, la crítica de los propios supuestos tácitos, ha de ser una constante para la crítica filosófica, pero —y esto nos lo recuerda Nietzsche rápidamente— ¿dónde hemos de posicionarnos en aras de tal autocrítica? Planteando la cuestión del sujeto, poniendo en duda que haya algo que piense, el punto

35. Para una discusión y otras referencias sobre el tema cf. «Continental Philosophy of Science», en C. Boundas (ed.), *The Edinburgh Companion to the Twentieth Century Philosophies*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2007, pp. 545-558.

36. EaC § 2.

37. «¡Hay que dudar mejor que Descartes!» (KSA XI 641: 40[25]). Nietzsche afirma: «Es giebt keine unmittelbaren Gewißeheiten: cogito, ergo sum setzt voraus daß man weiß, was denken ist und zweitens was 'sein' ist» [«No hay certezas inmediatas: *cogito, ergo sum* presupone que se sabe lo que es pensar y en segundo lugar lo que es 'ser'»] (KSA XI 641: 40[24]), anotando que «Der Glaube an die unmittelbare Gewißeheit des Denkens ist ein Glaube mehr, und keine Gewißeheit» [«La fe en la certeza inmediata del pensamiento es una fe más, no una certeza»] (*ibid.*).

38. MBM § 25.

39. EaC § 7.

40. GS § 1.

arquimédico proporcionado por el sujeto pensante cartesiano es suspendido allí donde emerge: en medio de la nada, y esto es, por no decir más, una fundamentación cuestionable. El resultado es el vértigo que Nietzsche proclama como algo endémico en la era moderna, una era sin altibajos definibles (y sin la disposición orientadora de lo mismo hacia arriba y abajo), sin una creencia en Dios, y con una creciente falta de fundamentación firme de las ultimidades del sujeto humano. Y sin embargo, Nietzsche recomienda que persigamos el proyecto de esa «sospecha profunda», incluso allí donde es confesada como una especie de ignorancia común⁴¹. Esta sospecha, este cuestionamiento radical es el mejor consejo que nos da Nietzsche, a nosotros filósofos, como argonautas del peligroso «quizás». El peligro aquí es intrínseco, pues aunque el proyecto de sospecha es un imperativo duradero, la crítica no es su propia abrogación: conocer que no se conoce no significa conocer otra cosa más que ignorancia, ahora rebautizada como autoconocimiento. Conocer la duda no elimina para Nietzsche, como lo hizo para Descartes, la necesidad de cuestionar.

Si se puede decir que la tesis epistémica central de *El nacimiento de la tragedia* es que la serpiente del conocimiento teórico se muerde su propia cola como el *Ourobouros* lógico, un argumento en *Crepúsculo de los ídolos* se refiere más bien a las circunstancias extremas que a las circunstancias ciegas de esta hazaña. Con la pérdida de la verdad, estamos condenados a sacrificar también la rúbrica y la retórica del mundo aparente. Al mismo tiempo, está claro, como dice Nietzsche, que hacerse una idea de esta ilusión no cambia nada sobre ello⁴². Lo que Nietzsche llama aquí «el conflicto trágico», al hablar del «problema trágico de Kant»⁴³, es la idea de que la sociedad humana y la cultura no pueden existir sin el arte, es decir, sin la falsedad o la ilusión del arte. Esto es menos el kantismo de Nietzsche que su excesiva consecuencia en prolongar ideas de Kant. Para Nietzsche, «la verdad mata — incluso se mata a sí misma (en tanto que se da cuenta de que su fundamentación es el error [*der Irrthum*])»⁴⁴.

Éste es el final *trágico* de la ciencia y del conocimiento como tal. El proyecto lógico de ambos, ciencia y mito trágico, se hunde de este modo hasta el fondo, «náufragos» de la misma idea y de sus consecuencias⁴⁵. Este punto de ruptura es la cuestión de la transparencia fundacional, y reaparece como lo que Nietzsche más tarde critica como el límite del autoconocimiento del sujeto en general. En este sentido, el problema del sujeto, tal y como Heidegger y Hannah Arendt lo entenderán, es el mismo problema de la crítica. De esta manera, el proyecto crítico, cualquier proyecto crítico, está irrecusablemente sujeto a la distorsión, precisamente porque un *organon*, incluso un órgano reflexivo, no puede volverse completamente sobre sí mismo. Debido al límite reflexivo del proyecto crítico, Nietzsche enfatiza que «el problema de la ciencia» no puede ser reconocido (concebido o pensado) en sus propios términos, es decir:

41. Es como yo traduciría la expresión de Nietzsche *Blindheit zu zweien*, cf. HH I Prefacio.

42. KSA IX 504: 11[162].

43. KSA VII 453-454: 19[104] (FP I 347).

44. KSA VII 623: 29[7] (FP I 358).

45. NT § 15 y § 18. La imagen de un barco a la deriva vuelve a aparecer en la metáfora tradicional y pragmáticamente analítica de Neurath de reconstruir un barco hundido, con tablonces podridos, en mar abierto y a falta de otra alternativa. Una metáfora que Hans Blumenberg resucitaría después en el sentido crítico nietzscheano.

sobre el terreno de la ciencia⁴⁶. Nosotros tenemos que utilizar la luz del arte, pero ¿a qué se parece esto?

4. «LA CIENCIA A LA LUZ DEL ARTE»: LA CORRECCIÓN EPISTEMOLÓGICA Y LA RESISTENCIA A LA CRÍTICA DE NIETZSCHE COMO ANTICIENTÍFICA

Dudar de una manera más radical que Descartes⁴⁷ es dudar del poder de la duda para fundamentar el sujeto pensante⁴⁸. Como un cuestionar consecuentemente infatigable o, como Nietzsche diría, como un enfoque de la cuestión de la ciencia, la cuestión fundante de Nietzsche del conocimiento teórico o científico lleva el proyecto de Kant de la crítica más allá de lo que había hecho Kant, por la simple razón de que Nietzsche se niega a asumir la legitimidad de los juicios sintéticos *a priori*, no precisamente de algunos de ellos, sino de todos⁴⁹. Hablando estrictamente, dice Nietzsche, juicios como éstos *serían* imposibles para los seres humanos: no tenemos «derecho a ellos» y por eso «en nuestros labios», escribiría, «son juicios completamente falsos»⁵⁰.

Aunque en su primera crítica, Kant se pregunta por la posibilidad de los juicios de la ciencia física, él mismo está lejos de poner en cuestión a la ciencia misma. Y si el mismo Kant no puede, sin embargo, ser deliberadamente acrítico con respecto a la ciencia, Nietzsche nos recuerda que precisamente hoy somos, de forma cómplice, más acríticos. De hecho, cualquier crítica de la ciencia se supone que es anticientífica y antimoderna y, por tanto, irracional. De este modo, cuando habla un físico como Stephen Weinberg (o Alan Sokal junto con Jean Bricmont, quien deconstruyó las afirmaciones científicas de la deconstrucción, por el bien de la verdad, la justicia y la ciencia belgo-americanas)⁵¹, la autoridad que reclama como hombre de ciencia se parece mucho a la autoridad del sacerdote en la época de la fe religiosa⁵². Pero en términos de la filosofía de la ciencia actual, esto significa que toda la recepción filosófica de la «trampa» de Sokal

46. EaC § 2.

47. KSA XI 639-643: 40[23-26].

48. Esta crítica de Descartes influyó en Heidegger, y Arendt se refiere a la contundencia de esta misma crítica. Arendt señala el descubrimiento de Nietzsche de que el cartesiano «*cogito ergo sum* contiene un error lógico [...] debería leerse: *cogito, ergo cogitationes sunt*, y [...] por consiguiente la conciencia mental expresada en el *cogito* no prueba que yo existo, sino solamente que la conciencia existe» (H. Arendt, *The Human Condition*, p. 240). Y según Nietzsche: «— Descartes ist mir nicht radikal genug. Bei seinem Verlangen, Sicheres zu haben und 'Ich will nicht betrogen werden' thut es Noth zu fragen, 'warum nicht?'» [«Descartes no es para mí lo bastante radical. Ante su deseo de seguridad y su 'yo no quiero ser engañado' es necesario preguntar '¿por qué no?'»] (KSA XI 632: 40[10]).

49. Cf. MBM § 8.

50. MBM § 4. Cf. MBM § 11.

51. Para referencias y una valoración crítica de esa «trampa», cf. mi discusión en B. E. Babich, «The Hermeneutics of a Hoax»: *Common Knowledge* 6/2 (1997), 23-33; polemizo con esta trampa en un contexto más amplio en «Paradigms and Thoughtstyles: Incommensurability and its Cold War Discontents from Kuhn's Harvard to Fleck's *Unsung Lvov*»: *Social Epistemology* 17 (2003): 97-107.

52. Cf. el prefacio de Alasdair MacIntyre, en B. E. Babich (ed.), *Nietzsche, Epistemology, Theories of Knowledge*, cit., pp. x-xii. Cf. también G. Levine, «What is Science Studies For and Who Cares?», en A. Ross (ed.), *Science Wars*, Durham, NC: Duke University Press, 1996, pp. 123-138. Nietzsche fue uno de los primeros en ver esto críticamente, pero Comte tomó la misma semejanza como fundamento para promulgar una «religión» positiva.

(tanto el artículo como su propia interpretación de él) difiere la crítica de una manera completamente deliberada, buscando, en su lugar, explicar o justificar la ciencia⁵³. La inevitable adulación acrítica de la ciencia (cuyas obras están patentemente ejemplificadas en los impresionantes logros de la ingeniería científico-técnica, en forma de carreteras, acueductos, puentes o en los inventos, impulsados por vapor o petróleo, de la edad de la máquina del siglo XIX de Nietzsche, o en la así llamada era actual de la información⁵⁴) ha caracterizado la cultura intelectual, no sólo desde los días de Newton, sino de Lucrecio. De hecho, hay algunos que defienden —con Nietzsche al frente— que la ciencia en sí misma es el verdadero legado de la Academia de Platón y su idealización protocartesiana de la geometría como la condición *sine qua non* de la sabiduría misma⁵⁵. Entre los filósofos de la ciencia, aunque no sea un defensor de la crítica de Nietzsche a la razón científica, Paul Feyerabend es el único que reclama el escepticismo radical con respecto a las reivindicaciones y actividades de la ciencia: un escepticismo que, igual que el cuestionamiento radical reivindicado por Nietzsche, es invocado en nombre del espíritu crítico de la ciencia misma⁵⁶. Este mismo fue el problema de la ciencia tal y como le preocupó a Nietzsche, quien reivindicó que el sello distintivo del siglo XIX no fue otro sino la victoria del método científico, y no simplemente de la ciencia, como una victoria incluso sobre sí mismo⁵⁷.

Si la victoria del método sobre la ciencia pone en duda incluso el método *per se*, la tarea crítica de Nietzsche, por el contrario, busca plantear la cuestión (una vez más, más radicalmente que Descartes, más críticamente que Kant) de la posibilidad de *cualquier* conocimiento de los fundamentos filosóficos (epistémicos) de la ciencia (como arte), concebidos a la luz de lo que él llama arte. Considerada como arte, la ciencia no resulta ser más que una clase de *techne* (y la filosofía crítica de la técnica de Heidegger usa un análisis instructivamente similar de la ciencia y de la técnica modernas). Como tal práctica ingeniosa, la ciencia es un medio para construir lo que se considera como científico y lo que es, por tanto, verdad. Frente a los físicos que hablan de descodificar «la conformidad de la naturaleza a las leyes» —como si de «la naturaleza» se siguiesen «leyes», continuando con la imagen de la política democrática ideal, como Nietzsche objeto, hablando como

53. Ésta es sin duda la razón de que los filósofos de la ciencia no tengan mucho que decir —a favor o en contra— respecto de la popular trampa antideconstructiva de Sokal sobre la credulidad-culpabilidad culturalmente crítica. La mayoría de los filósofos e historiadores de la ciencia, como Gerald Holton o incluso como Peter Caws, simplemente asintieron con la cabeza, aplaudiendo la hazaña. Los medios de información populares y académicos pusieron especial cuidado en representar el lado del *establishment* de la ciencia, oponiendo a esta perspectiva *solamente* las asociaciones libres y las agendas sobrecargadas de los sociólogos de la ciencia y de otros críticos de la cultura, y excluyendo toda crítica y debate orientados filosóficamente. El silencio relativo de los filósofos de la ciencia es, por tanto, un silencio eficaz que otorga un pleno consentimiento. La ciencia, en lugar de cualquier otra voz especializada, es la única voz que hablaría por la ciencia. Para una visión diferente cf. mi «The Hermeneutics of a Hoax», cit., y la versión actualizada de mi «Sokal's Hermeneutic Hoax: Physics and the New Inquisition», en *Hermeneutic Philosophy, Van Gogh's Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick A. Heelan, S. J.*, Dordrecht: Kluwer, 2002, pp. 67-78.

54. Conviene notar que aquí no se da un listado de realizaciones científicas teoréticas, sino de obras de ingeniería e incluso obras tecnológicas.

55. Cf. D. Lachterman, *The Ethics of Geometry*, London: Routledge, 1993.

56. P. Feyerabend, *Farewell to Reason*, London: Verso, 1987. Aunque Feyerabend confirmó que había leído a Nietzsche, sin embargo no congeniaba con él (carta personal a la autora).

57. KSA 13 443: 15[51].

«un viejo filólogo» y tratando de corregir ese discurso— Nietzsche critica que la misma *idea* de tal conformidad «existe solamente gracias a tu interpretación y mala filología — no es un hecho, ni un ‘texto’»⁵⁸. Si Nietzsche comienza con la filología como el procedimiento metódico de la «ciencia» de la estética, en sus textos tardíos no se limita ciertamente al arte del criticismo clásico, y explícitamente toma sus ejemplos de la física y la química, pero también de la biología y la psicología de la percepción, etcétera.

Como arte o *techne*/técnica, la ciencia es un medio para conseguir lo que se considerará como verdad científica. De este modo, Nietzsche apuesta por un paralelismo entre las prácticas ascéticas y los ideales de los proyectos, tanto religiosos como científicos, en la tercera sección (y no sólo allí) de *La genealogía de la moral*. El esfuerzo ascético por la verdad lo describe Nietzsche como alienante y extraño. El impulso por conocer depende de la inclinación o dirección humanizadora y antropomórfica que toma el compromiso egocéntrico con el mundo, más bien que de una correspondencia perceptual ordinaria —esto es para Nietzsche nada más que la fantasía idealista de ver y decir la verdad—: «En última instancia toda ley natural es una suma de relaciones antropomórficas», y continúa enfatizando, «especialmente el número»⁵⁹, como desafiando el ideal científico moderno de la objetividad cuantificacional. Esto podemos contemplarlo como el principio protagórico *qua* délfico-procrustiano de Nietzsche: «El pensamiento básico de la ciencia es que el hombre es la medida de todas las cosas»⁶⁰. O, como dice en otro lugar: «Toda ciencia natural no es más que un intento por comprender al hombre, lo antropológico; aún más exactamente, por volver siempre, dando inmensos rodeos, al hombre»⁶¹.

Las reflexiones de Nietzsche sobre la verdad y la mentira vuelven una y otra vez al problema de la lógica, siguiendo la transformación de Sócrates de la empresa filosófica, justamente porque con Sócrates el ideal de verdad y «la veracidad se apoderan de la lógica». Por el momento vayamos a Aristóteles, en el que el desafío de «la dificultad infinita de la clasificación»⁶² encuentra su resolución determinante en el principio de no-contradicción, cuando subraya que este primer principio es como una asunción axiomática aparte de cualquier necesidad para (o ciertamente, cualquier posibilidad de) la demostración⁶³. Este mismo principio pone los términos para lo que Nietzsche llama el conflicto entre arte y conocimiento⁶⁴.

Y el resultado de este conflicto es decidido al comienzo⁶⁵. No hay (no puede haber) ninguna base articulable o lógica para el conflicto entre lo irracional y lo

58. MBM § 23.

59. KSA VII 494: 19[237] (FP I 373).

60. *Ibid.* Cf. MBM § 3.

61. KSA VII 449: 19[91] (FP I 345).

62. KSA VII 487: 19[216] (FP I 369).

63. Aristóteles, *Met.* 1005b 15-25.

64. En el *Nachlaß* de la primera época, Nietzsche da una lista de nociones filosóficas clave de la Grecia clásica, y termina con la expresión latina que llega a ser el instrumento dominante de la filosofía en su florecimiento escolástico: *quidquid est est: quidquid non est, non est* (KSA VII 572: 26[1]; FP I 428).

65. El campo lógico de ciencia y filosofía ha sido tradicionalmente considerado como una batalla (erística) en donde precisamente el mejor argumento vence, y las tesis «vencidas» son consecuentemente silenciadas como irracionales o irrelevantes. La lógica determina los patrones para un tal debate. De aquí que el conflicto que Nietzsche insinúa entre arte y conocimiento deba ser representado en términos de un debate lógico.

racional sobre fundamentos lógicos (es decir, sobre fundamentos *racionales*). De la misma manera, no hay contienda (ni *ratio*; ni *analogía* o *comparación*) entre arte (*qua* irracional) y conocimiento (o ciencia). Los filósofos tradicionales de la ciencia, junto con la inmensa mayoría de otros expertos en distintas disciplinas e incluyendo a los científicos mismos, oyen las afirmaciones de Nietzsche respecto de la ciencia sólo como impresiones caóticas, por las que a veces se sienten lo bastante hechizados como para caracterizarlas como «dionisiacas» (es decir, *per definitionem*, o forzosamente, irracionales)⁶⁶. Esta desestimación no es un resultado de la reflexión filosófica ni un argumento científico, sino una «convicción» preexistente, para usar el lenguaje de Nietzsche. Los filósofos de la ciencia simplemente consideran como un hecho que los científicos conocen *lo que* ellos están haciendo, y que ellos conocen *lo que es ciencia*, y que el objeto/objetivo de la ciencia es definir la verdad pura y simple.

Los trabajos recientes en historia y sociología de la ciencia respaldan el espíritu del cuestionamiento de Nietzsche con respecto a las condiciones del juicio y de la investigación científica⁶⁷. Más de un especialista ha argumentado que el giro kuhniiano en la filosofía de la ciencia sugiere, al menos, un ejemplo práctico para la relevancia actual no sólo de los interrogantes de Nietzsche, sino de los aún más radicales de Heidegger, con respecto a la naturaleza de la ciencia y de la investigación científica. Pero este punto de apoyo hace las cuestiones de Nietzsche más relevantes, y no menos, para los estudios filosóficos sobre la ciencia.

Estos nuevos filósofos de la ciencia, como Nietzsche pudo haberlos profetizado, serían tanto los filósofos del futuro como los «científicos» (en el mismo sentido riguroso y exigente en que Nietzsche fue un científico) del futuro. Y solamente como científicos podrían ser ellos filósofos del «peligroso quizás», capaces no sólo de experimentar con el pensamiento, sino también de arriesgar la posibilidad de que todavía se pueda esperar que la misma verdad sea descubierta como menos valiosa que el error, y quizás hermenéuticamente menos significativa, que la verdad pueda incluso necesitar la compleja atención a las circunstancias y al contexto, y que los investigadores en tales investigaciones científicas estén dispuestos a someterse ellos mismos a una exigencia parecida —y repetida— de autocrítica.

5. CULTURA ALEJANDRINA Y CIENCIA: MÁQUINAS DIVINAS

Lo que pasamos por alto cuando tomamos las alusiones de Nietzsche sobre la ciencia como algo vago, como simples referencias metafóricas de un hombre

66. Gerald Holton, el historiador de la ciencia (aludiendo a la comparación que hace Albert Szent-Gyorgyi de sí mismo con Einstein), distingue entre las esencias apolíneas y dionisiacas en la historia y en la filosofía de la ciencia. Cf. G. Holton, *The Scientific Imagination: Case Studies*, Cambridge University Press, 1978, pp. 87-110.

67. Los estudios sociológicos de la ciencia, incluidos en la nueva historia de la ciencia citada anteriormente, establecen una diferencia en esta concepción, pero no lo suficiente, de manera que uno puede simplemente asumir lo que Nietzsche planteó como el problema de la ciencia como tal. Para un resumen de la relevancia de estos estudios de sociología, cf. R. Harré, «Science as the Work of a Community», en B. E. Babich (ed.), *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*, cit., pp. 219-229. Cf. también, en el mismo volumen, J. Ziman, «No Man Is An Island», pp. 203-217. Vuelto a publicar con una serie de respuestas como «No Man Is An Island: The Axiom of Subjectivity»: *Journal of Consciousness Studies* 13/5 (2006), 17-42.

que, como se nos ha dicho, obtuvo malas notas en ciencias, es la importancia de la ciencia a través de todo el pensamiento de Nietzsche. Su obra está llena de referencias a la física, química⁶⁸, biología, pero también a la medicina⁶⁹, y Nietzsche tenía extraordinarias esperanzas en lo que los investigadores de la fisiología podían ofrecer a la estética y al estudio especializado de la cultura, etc.⁷⁰. Tendemos a subestimar los logros científicos y tecnológicos de la época en la que Nietzsche vivió: una edad de una tremenda productividad científica, no solamente la revolución darwiniana, sino también la teoría cosmológica y física, incluyendo todo lo que conduciría al pensamiento extraordinariamente revolucionario de principios del siglo xx.

Fue en este contexto en el que Nietzsche comenzó su obra vital proponiendo un cuestionamiento de la ciencia con vistas a un renacimiento de lo que llamó la forma del arte trágico. Este renacimiento, como lo expresaba en su primer libro, exigía al «hombre teórico» reconocer las limitaciones fatales de su propia empresa e incluir la amplitud de la ciencia aparte de las fundamentaciones que ella misma exige como necesarias y que ella misma ha socavado como tal⁷¹. Este mismo interés crítico por la teoría, la ciencia y las limitaciones de la misma se repite en la primera de las *Consideraciones intempestivas* (como ocurre también en la segunda y en la tercera). Ciertamente, Nietzsche mantiene este interés a lo largo de su vida. Pero los estudiosos suelen estar más interesados en la idea misma de la obra de arte trágica y en la base cultural de su relación con las pretensiones de Wagner de repetir las realizaciones esquíleas de la obra de arte del futuro en su propia obra (un interés espoleado, en no pequeña medida, por la metonimia de la asociación libre con la cultura superior de la Alemania nazi y no nazi, y no sólo de Alemania). Otros estudiosos se han interesado por el problema del coro, o del artista lírico, o de la idea de la conciencia subjetiva, o incluso por la diferencia entre Grecia y la estética moderna, más que por las referencias de Nietzsche a la ciencia como tal.

La falta de atención de los estudiosos respecto a la cuestión de Nietzsche y la ciencia nos desvía, sin embargo, de todos los mencionados detalles culturales y estéticos que comprenden lo que Nietzsche llamó la «ciencia de la estética», y el estudio de Nietzsche sobre la tragedia está diseñado ante todo según el paralelismo entre lo que él define como «aquella creencia, aparecida por vez primera

68. Uno de los primeros especialistas en escribir sobre Nietzsche y la ciencia fue el químico Alwin Mittasch. Sobre Mittasch y la filosofía de la química cf., para contextos y referencias, B. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, cit. Sobre Mittasch en general, E. Färber, «A Philosophy of Catalysis»: *Isis* 29/2 (1938), 398-402. La filosofía de la química es cada vez más significativa. Cf. J. van Brakel, «On the Neglect of the Philosophy of Chemistry»: *Foundations of Chemistry* 1 (1999), 111-174, y para un panorama general, J. Schummer, «The Philosophy of Chemistry»: *Endeavor* 27/1 (2003), 37-41.

69. A los prejuicios les cuesta rendirse, pero recientes estudios están ayudando a ello. Cf. G. Moore y T. Brobjer (eds.), *Nietzsche and the Sciences*, Aldershot: Ashgate, 2004, y R. Small, *Nietzsche in Context*, Aldershot: Ashgate, 2001. Para más referencias cf., con colaboraciones de Angèle Kremer-Marietti, Alistair Moles, Alwin Mittasch, George Stack y otros, mi libro *Nietzsche's Philosophy of Science*.

70. Cf., además de sus libros, M. Rampley, «Physiology as Art: Nietzsche on Form»: *British Journal of Aesthetics* 33/3 (1994), 271-282, y A. del Caro, «Dionysian Classicism, or Nietzsche's Appropriation of an Aesthetic Norm»: *Journal of the History of Ideas* 50/4 (1989), 589-605.

71. Cf. NT § 19.

en la persona de Sócrates, en la posibilidad de sondear la naturaleza y en la universal virtud curativa del saber», es decir, el «espíritu de la ciencia», y el «espíritu de la música»⁷².

La filosofía crítica de Nietzsche lleva la cultura de la razón científica hasta sus máximas, pero completamente lógicas, consecuencias. Usando «la parafernalia de la ciencia misma», la crítica de la razón científica, así lee Nietzsche a Kant, esboza efectivamente «los límites y la relatividad del conocimiento en general», negando, en última instancia, con ello «decididamente la pretensión de la ciencia de poseer una validez universal y unas metas universales»⁷³. De este modo, Nietzsche argumentaba que el legado filosófico de Kant señalaba la destrucción *lógica* del «placer complaciente por la existencia del socratismo científico, estableciendo sus límites»⁷⁴.

En el núcleo de la filosofía crítica de Kant, Nietzsche descubre lo que él llama la cultura «socrática» del conocimiento, que llama también alejandrina. Para usar la terminología de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, cultura alejandrina es la culminación *servil* de la misma confianza optimista que sigue caracterizando la cultura científica y especialmente la tecnológica. Estimulando esta cultura optimista del conocimiento, la ciencia es como la fuente idealizada de lo que Nietzsche llamaba «el engaño del poder ilimitado»⁷⁵. El ideal o fantasía del poder ilimitado por medio de la ciencia describe la cultura moderna sobre la base milenaria de «la creencia en la felicidad terrenal de todos» y ofrece una primera genealogía de la tecnología moderna y la demanda *consumista* «de semejante felicidad terrenal alejandrina», que todavía encuentra expresiones contemporáneas como «el conjuro de un *deus ex machina* euripídeo».

La referencia de Nietzsche a la máquina es una alusión literal y no metafórica. En el contexto de su primer libro, está hablando de los mismos trucos mecánicos de lo divino manufacturado por la máquina o producido por ella. Este «mecanicismo» es el contexto de la idea de una «consonancia terrenal», en lugar del confort metafísico de las generaciones pasadas, sea la Antigüedad griega o una Europa más eclesial o medieval. El dios mecánico es el nuevo dios del científico moderno, del mundo del siglo XIX (y XX, e incluso del siglo XXI)⁷⁶.

De este modo, la imagen de Nietzsche del «Dios de las máquinas y fundiciones» (*der Gott der Maschinen und Schmelztiegel*) se encuentra no solamente en la primera *Consideración intempestiva* sino muchas otras veces, culminando en el tercer ensayo de *La genealogía de la moral*, en donde Nietzsche denuncia toda nuestra moderna «actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la

72. NT § 17. Cf. B. E. Babich, «Música y palabras en Nietzsche: Sobre la cuestión de la ciencia, el estilo y la música de la tragedia griega antigua», trad. de M. Parmeggiani: *Estudios Nietzsche* 4 (2005), 11-35.

73. NT § 18.

74. NT § 19.

75. NT § 18. Conecto este punto con el énfasis de Heidegger en su *Introducción a la metafísica* y sus *Beiträge zur Philosophie* en B. E. Babich, «Heidegger's Will to Power», ed. esp. sobre Nietzsche en *Journal of the British Society for Phenomenology* 38/1 (2007), 37-60.

76. La máquina Moloch de Fritz Lang en su película de 1927 *Metrópolis* nos muestra cómo puede actuar ese culto religioso a la máquina. Ésta es una vieja idea, pero cf. L. White, *Medieval Religion and Technology*, Berkeley: University of California Press, 1978, y D. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York: Knopf, 1997.

misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros»⁷⁷. La misma disposición maquinal y de la ingeniería está presente en nuestra actitud científica hacia nosotros mismos: «satisfechos y curiosos, nos sajamos el alma en carne viva», como él nos recuerda, «a continuación nos curamos a nosotros mismos [...], nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces». Más refinada e irónicamente, Nietzsche evoca «la actividad maquinal»⁷⁸ como los medios modernos preferidos por una sensibilidad entumecida: «A este hecho se le llama hoy, un poco insinceramente, ‘la bendición del trabajo’». Éste es el mecanismo *per se*, como una especie de narcotización, efectiva porque, como Nietzsche observa, «la cámara de la conciencia humana es *pequeña*».

El mundo mediatizado y conectado a la red (Internet, teléfono móvil, etc.) ha transformado la metafóricidad ideal de la invocación de Nietzsche de esa prestidigitación de las ventajas divinas que derivan de la máquina en sí misma, de manera que semejante transformación-solicitud parece que podría ser consumada, en la medida en que dejásemos (tal como hacemos) a un lado la cuestión de la «realidad». Estoy naturalmente hablando de Internet: el espacio/no-espacio de una preocupación tan moderna, la vida de los juegos, la *second life*, pero también la comunicación diaria, el intercambio —la banca, las compras, los billetes de avión, las descargas de películas y música— y la expresión.

Contando con lo que la fenomenología nos ha enseñado sobre la conciencia, el poder de la intencionalidad de la conciencia reside en que nosotros podemos (y lo hacemos) proyectarnos de una manera muy imaginativa, pero esto también significa transformar *realmente* en virtual lo que nosotros vemos cada vez más como «real»: esto son nuestras pasiones o por lo menos lo que nosotros consideramos que somos «nosotros mismos», primero como algo proyectado sobre una pantalla y luego descubierto en ella, que no se parece en nada a la *skene* trágica, un sueño o red de fantasía y un espacio irreal: todo lo profundo, como todo lo tangible, totalmente innecesario, no es más que un indicador perspectivista. Este mundo baudrillardiano irreal o hiperreal es bosquejado en términos económicos: anuncio y ganancia, la divulgación como entretenimiento y el atractivo actual de una comunicación instantánea, con cualquiera, en cualquier parte del mundo, para el rico y para el pobre, son mediados cada vez más por la tecnología, la misma tecnología que destruye a una velocidad que ninguno de nosotros marca, tan absorbidos estamos por los mundos de nuestra propia fantasía y nuestras propias invenciones, los espacios, el mundo de una «naturaleza» al que nosotros ya no prestamos atención: éste es un mundo real para los peces, pájaros, animales, seres que son diezmados a un ritmo que parecería sugerir que Armagedón ha avanzado ya mucho, especialmente si contamos, como no hacemos, a los pobres de África, Asia, Suramérica y, cómo no, América. Pero pocos estudiosos se preocupan por este mundo, y los especialistas en medios de comunicación, siguiendo la estela de Donna Haraway (raramente citan o se ocupan de las contribuciones tempranas de Jean-François Lyotard o Baudrillard o Virilio) y ciertas lecturas de Deleuze, parecen sentirse

77. GM III § 9.

78. GM III § 18.

entusiásticamente persuadidos de que esta misma «conectividad» es el «regalo» finalmente consumado de la ciencia⁷⁹.

6. ERROR, CAOS Y LA IDEA DE «LEY» CIENTÍFICA

He resaltado los peligros de nuestra inclinación a pensar que, cuando Nietzsche escribe sobre lo que él llama «cultura alejandrina», sus referencias al conocimiento, a la ciencia y al «hombre teórico» son meros recursos a hipérboles, igual que su reivindicación del análisis que hacen Schopenhauer y especialmente Kant, mediante «la ciencia misma», sobre las limitaciones de la razón científica⁸⁰, todo lo cual lo rechazamos o simplemente lo ignoramos: igual que sus declaraciones sobre la lógica replegándose sobre sí misma, sólo para «morder su propia cola»⁸¹, etc. También he resaltado la persistencia de este prejuicio: como tenía un escaso conocimiento de ciencia y matemáticas, Nietzsche ofrece poca confianza en estos asuntos. Así Nietzsche, con o sin Zaratustra, habla al profano acostumbrado únicamente a estimar al experto. Y sólo el experto puede confirmar unos conocimientos especializados. De este modo, se sigue pensando que Nietzsche yerra cuando habla de ciencia. Y así leemos sus reflexiones sobre filosofía moral, arte o cultura, y en ocasiones sobre política, y nos imaginamos liberados de la obligación de haber leído lo que dice Nietzsche sobre el conocimiento, la verdad, y especialmente la ciencia. Es decir: comete errores en esos asuntos, e intentamos leerlo allí donde creemos que no se equivoca.

Que estos prejuicios sean difíciles de romper es la naturaleza del prejuicio. Pero no hay nada históricamente erróneo en la siguiente observación:

En los últimos siglos, se ha promovido la ciencia, en parte porque por medio y a través de ella se esperaba comprender lo mejor posible la bondad y sabiduría de Dios —el motivo principal en el alma de los grandes ingleses (Newton)—, en parte porque se creía en la utilidad absoluta del conocimiento, en particular en la íntima conexión entre moral, saber y felicidad —el motivo principal en el alma de los grandes franceses (Voltaire)—, en parte porque en la ciencia se creía poseer y amar algo abnegado, inofensivo, autosuficiente, verdaderamente inocente en donde los impulsos del hombre no tenían ninguna participación, —el motivo principal en el alma de Spinoza⁸².

79. Esto es una asociación metonímica con el título del perspicaz libro de Roger Berkowitz sobre Leibniz *The Gift of Science*, Cambridge: Harvard University Press, 2005. Pero cf., como contraste, M. De Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York: Continuum, 2005.

80. NT § 18 (citaremos según la trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1981, haciendo algunas modificaciones).

81. NT § 15.

82. GC § 37 (citaremos según la trad. de C. Greco y G. Groot, Madrid: Akal, 1988, haciendo algunas modificaciones). Existe una importante tradición en la historia de la ciencia, iniciada por Frances Yates y Betty Jo Teeter Dobbs y, más recientemente, Lawrence Principe, entre otros, que ha explorado la base literaria y experimental de lo que Nietzsche llama los «preludios» de la ciencia (GC § 300), y nuestra inclinación demasiado humana, demasiado alejandrina, podríamos decir, hacia los poderes ocultos y secretos, una inclinación que, lejos de convertirse en un obstáculo o prejuicio, sirvió para cultivar, no un ideal de ciencia natural o de construcciones teóricas, sino una serie de técnicas prácticas precisas. Cf. un reciente resumen divulgativo en A. Greenberg, *From Alchemy to Chemistry in Picture and Story*, Cambridge: Wiley, 2007, y B. T. Moran, *Distilling Knowledge:*

Para Nietzsche, la ciencia moderna no existiría «si no le hubiesen precedido los magos, alquimistas, astrólogos y brujas, que con sus promesas e ilusiones hubieron de dar origen a la sed, el hambre y el gusto de potencias ocultas y prohibidas»⁸³.

Tampoco hay nada erróneo, desde un punto de vista histórico, en sus reflexiones sobre que lo sorprendente no son las revoluciones y los descubrimientos científicos sino su constancia y progreso, esto es, «que la ciencia descubre cosas que se *mantienen* y que proporcionan, a su vez, la base para nuevas averiguaciones. Después de todo, podría ser de otra manera»⁸⁴. Pues, en efecto, la revolución científica y la verdadera esencia del cambio, que constituye esas revoluciones, es exactamente lo que tiene presente Nietzsche cuando dice «de otra manera». Así Einstein transformó la ciencia, como Gödel transformó las matemáticas y la teoría de conjuntos en filosofía, etc. Aparte de la cuestión de la verdad esencial, las observaciones de Nietzsche concuerdan con las historias de la ciencia, incluso con historias de las corrientes principales⁸⁵, y decir esto es afirmar que él tiene de su parte, en última instancia, no sólo los «hechos» antropológicos, sino incluso los sociales. El interés de Nietzsche, como el interés de todo filósofo que reflexiona sobre la ciencia, es entender o interpretar estos hechos detallados.

Ante todo, Nietzsche resalta el punto fundamental de que la ciencia moderna parece haberse elevado a sí misma, en contra de la religión, al mismo estatuto de una religión. Por tanto, critica la actitud cristiana frente a la ciencia como una especie de ocupación accidental y contingente «algo de segunda clase, nada último, incondicional, no el objeto de una pasión»⁸⁶. En la Antigüedad, la ciencia era apreciada «como medio para la virtud». Por consiguiente, la conclusión de Nietzsche sobre la ciencia moderna —«es algo nuevo en la historia el que la ciencia quiera ser más que un mero medio»⁸⁷ merece ulteriores reflexiones históricas⁸⁸.

Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution, Cambridge: Harvard University Press, 2005, así como la recopilación de procedimientos sociales en A. G. Debus (ed.), *Alchemy and Early Modern Chemistry: Papers from Ambix*, Huddersfield: Jeremy Mills, 2004. Cf. L. Principe, *The Aspiring Adept*, para más referencias.

83. GC § 300. Si Peter Dear, entre otros historiadores de la ciencia, puede confirmar la historia de la ciencia desarrollada por Nietzsche (la que él llama historia de «errores»), al afirmar que las razones para la búsqueda de la ciencia en el pasado y la estimación del objeto científico se diferencian en la Antigüedad y en la época escolástica de los aspectos aplicados y prácticos que hoy se piensan inseparables de la ciencia, el historiador William Eamon confirma el punto de vista de Nietzsche de buscar los «preludios de la ciencia» en la alquimia y los conocimientos prohibidos, en su libro *Science and the Secrets of Nature*. Cf. P. R. Dear, *The Intelligibility of Nature*, Chicago/London: University of Chicago Press, 2006, y W. Eamon, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Early Modern Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

84. GC § 46.

85. Por ejemplo, como he indicado en otras notas, nombres como Peter Dear o Lynn White, Thomas Kuhn, etcétera.

86. GC § 123.

87. *Ibid.*

88. En este espíritu, Dear caracteriza específicamente la ciencia moderna (que, según observa, es descrita a menudo por los estudiosos actuales como «tecnociencia», para marcar su moderno carácter práctico o aplicado), como una quimera o un «híbrido», por razones similares a las de Nietzsche. En su *The Intelligibility of Nature*, Dear no es en absoluto más sobrio que Nietzsche, sino que enfatiza este punto en su reciente libro con bastante energía, quizás porque ha resaltado repetidamente la misma tesis en varios de sus libros anteriores, con una (relativamente) escasa resonancia.

Por mucha sensibilidad histórica que tuviese, Nietzsche no puede, no obstante, molestar a los más fervorosos de la ciencia entre nosotros, cuando leemos su siguiente comentario:

Matemáticas. — Queremos llevar la precisión y el carácter estricto de la matemática a todas las ciencias, en la medida en que esto sea posible; no porque creamos que de esta manera conoceremos cosas, sino para *determinar* nuestra relación humana con las cosas. La matemática es tan sólo medio para el conocimiento general y último de los hombres⁸⁹.

Con esto, Nietzsche se limita a repetir y a refinar su primera reflexión contra la idealización de la naturaleza como expresión de lo divino *per se*: «¿Cuándo habremos desdivinizado por completo a la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, redescubierta, redimida?»⁹⁰. Malinterpretamos esta tesis si entendemos la humanidad «naturalizada» de Nietzsche según el naturalismo tal como lo entendemos nosotros, y desgajada de sus reflexiones críticas sobre el conocimiento científico como un medio para la humanización de la naturaleza: «Basta considerar la ciencia como humanización lo más fiel posible de las cosas, describiendo las cosas y su sucesión aprendemos a hacer una descripción cada vez más exacta de nosotros mismos»⁹¹, y, por supuesto, nosotros siempre mentimos, algunas veces por convención (rebaño), otras a nosotros mismos (según nos conviene).

Nada de esto significa que Nietzsche mismo no sintiera respeto hacia la ciencia y fuese indiferente a ella. Él escribe en nombre de la ciencia y describe su original obra en el campo de la filología clásica como científica, enteramente como si la ciencia fuese su propio elemento: «*Nuestro aire.* — Lo sabemos bien: quien sólo como de paso echa una mirada ocasional a la ciencia, al modo de las mujeres y, por desgracia, también de muchos artistas»⁹². Pero Nietzsche tampoco se intimida ante la ciencia y piensa, en sentido muy kantiano, que esta misma perspectiva crítica es la clave de la ciencia. Para Nietzsche, «¡sólo nosotros hemos creado el mundo que le concierne al hombre!»⁹³.

En el quinto libro de *La gaya ciencia*, escrito cinco años después de la conclusión del libro cuarto, Nietzsche retornará a la cuestión crítica de las convicciones, de los prejuicios, precisamente como aquello que el espíritu científico debe, en justicia, excluir. Pero el problema es que esta ciencia también «se queda en una fe: sencillamente no hay ciencia sin presuposiciones». Ni podría haberla. Sin algo dado, sea mítico o axiomático, sin suposiciones filosóficas, no puede haber ningún punto de partida para la ciencia. Nietzsche es aún más radical:

La pregunta de si es menester la *verdad* no sólo tiene que ser afirmada de antemano, sino afirmada en tal grado que exprese la proposición, la creencia, la convicción de que «nada es tan necesario como la verdad y en comparación con ella todo lo demás tiene tan sólo un valor secundario»⁹⁴.

89. GC § 246.

90. GC § 109.

91. GC § 112.

92. GC § 293.

93. GC § 302.

94. GC § 344.

La creencia en el valor de la verdad es, por tanto, primaria. Esto remite a una de las preocupaciones primeras y más duraderas de Nietzsche. «La voluntad de verdad», señala, ¿no «podría ser una oculta voluntad de muerte»?⁹⁵. En este sentido, puede sostener que «es aún una *fe metafísica* aquello sobre lo cual descansa nuestra fe en la ciencia», en cuanto que la fe en la ciencia afirma «otro mundo aparte del mundo de la vida, la naturaleza y la historia»⁹⁶. La convicción fundante y fundacional de la ciencia es, ante todo, que la ciencia *qua* ciencia tiene la capacidad de ser algo más que una expresión humanizada. Ésta es para Nietzsche «la creencia con que ahora se dan por satisfechos tantos naturalistas materialistas, la creencia en un mundo que tiene su equivalente y medida en el pensamiento humano, en conceptos valorativos humanos, en un ‘mundo de la verdad’ que es posible abordar con ayuda de nuestra pequeña y cuadrada razón humana»⁹⁷.

En efecto, Nietzsche sostiene que «una interpretación ‘científica’ del mundo, tal como vosotros la entendéis, bien podría ser, pues, una de las más *estúpidas*, es decir, una de las más pobres en significado»⁹⁸. Inquietante o no (y los científicos tienden a tomarlo como un ataque personal), el objetivo central de Nietzsche no va dirigido contra la ciencia o los científicos. Su objetivo central es el mandamiento fundamental de Occam, en términos ilustrados, modernos y críticos, pero también didácticos:

[...] un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente sin sentido.

Suponiendo que se fijara el *valor* de una música según lo que en ella es susceptible de ser contado, calculado y reducido a fórmulas — icuán absurda sería tal valoración «científica» de la música! ¿Cuánto de ella quedaría así, comprendido, conocido, dilucidado? ¡Nada, absolutamente nada de lo que en ella es propiamente «música»!...⁹⁹.

Ésta es una ejemplificación merecidamente cautivadora: ¿qué es «música» en la música? ¿Qué tiene que ofrecernos, a este respecto, la ciencia? Igual que una música «calculada, contada y expresada en una fórmula matemática», así es el ideal objetivo articulado en los términos de la ciencia, y así tenemos que leer las reflexiones de Nietzsche sobre nuestro nuevo infinito: «El entendimiento humano no puede evitar verse a sí mismo en este análisis bajo sus formas perspectivistas y *sólo* bajo ellas»¹⁰⁰. La conclusión que extrae Nietzsche de esta perspectiva no es otra que la modestia, propiamente científica, de restricción. Ésta es la más científica y más crítica esperanza de Nietzsche: «Mas opino que hoy en día, cuando menos, nos es ajena esa ridícula arrogancia de decretar desde nuestro rincón que únicamente desde este rincón es *lícito* tener perspectivas»¹⁰¹. He calificado esta perspectiva sobre las perspectivas como el *perspectivalismo*¹⁰²

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*

97. GC § 373.

98. *Ibid.*

99. *Ibid.*

100. GC § 374.

101. *Ibid.*

102. Cf. la propia discusión de Nietzsche de esta idea en *La genealogía de la moral*, y B. E. Babbich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, cit., pp. 46 ss.

de Nietzsche, y es desde esta posición de ventaja perspectivalista (no *perspectivista* ni *relativista*) como Nietzsche puede señalar que «el mundo se nos ha convertido una vez más en ‘infinito’: en tanto que no podemos descartar la posibilidad de que *comporte infinitas interpretaciones*»¹⁰³. Este mismo perspectivalismo lo expresa cuando resalta la inherente naturaleza del «animal consciente» de sí mismo, «el mundo del que podemos llegar a tener conciencia no es más que un mundo de superficies y signos, un mundo generalizado y vulgarizado»¹⁰⁴, de la misma manera que Nietzsche argumenta que cualquier cosa comunicada es por eso mismo empobrecida.

Al declarar que «nosotros simplemente carecemos de un órgano para el conocimiento»¹⁰⁵, Nietzsche propone reflexionar acerca de lo que es considerado como conocimiento, lo que también supone una reflexión sobre qué conocimiento tendría que ser observado desde una perspectiva rigurosa, esto es, tomando una perspectiva filosófica sobre la cuestión del conocimiento (como de la ciencia), desde la Antigüedad hasta Kant. Desde esta perspectiva crítica sobre el conocimiento, la exigencia de conocer significa sencillamente que algo extraño tiene que ser «reducido a algo familiar»¹⁰⁶.

7. LA ASKESIS DE LA CIENCIA

Nietzsche cuestiona las esquematizaciones de valor de la moralina de esclavos y la inoculación de la culpabilidad, y de manera muy elíptica, el carácter esquivo del individuo soberano¹⁰⁷, a través de su *Genealogía de la moral: una polémica*. Desde el principio, su entero programa articula aquello que él ve como el peligro del ideal ascético. Igual que en su primera época la invocación del aspecto alejandrino habría subrayado el ideal ascético, la anti-vida corresponde a la sensibilidad moderna y dirigida por el sentido común de nuestros tiempos científicos. Aunque lo reconocemos gracias a la crítica de Nietzsche, este aspecto de conservación, seguridad y conveniencia no va asociado usualmente al ideal ascético, desde un punto de vista moral, cultural, y mucho menos religioso o disciplinario, pero es por esta razón práctica de conservación por lo que Nietzsche defiende que el ideal ascético ha «estropeado la salud y el gusto»¹⁰⁸, y, señala, también casi todo lo demás.

El problema, desde luego, es que el ideal ascético excluye toda oposición:

[...] no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder, en su incondicional distancia de rango con respecto a todo otro poder,

103. *Ibid.*

104. GC § 354.

105. *Ibid.*

106. GC § 355.

107. Hannah Arendt se refiere a la importancia del énfasis que pone Nietzsche en el prometer y en la soberanía, en *The Human Condition*. Frederick Dolan, Dana Villa, Vanessa Lemm y otros han prestado atención, recientemente, a la lectura que hace Arendt de Nietzsche, pero el tema está sujeto a controversias porque el contexto de Nietzsche es complejo y Arendt alude frecuentemente a él.

108. GM III § 23 (citaremos según la trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983, haciendo algunas modificaciones).

— cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta...¹⁰⁹.

Reconocemos este «sistema cerrado de voluntad, fin e interpretación» como característico de la religión, y la tesis de Nietzsche es que este mismo sistema cerrado caracteriza la ciencia. Pero precisamente este paralelo con la ciencia es lo más intrigante: se admite que la religión ejemplifica el ideal ascético y que la ciencia es actualmente su triunfante antagonista.

Nietzsche, quien cuestiona el ideal ascético inventando dos eras históricas (antigua-medieval y medieval/Renacimiento/primer Modernidad) en sus primeros dos ensayos de GM, en el tercer ensayo pretende argumentar la prevalencia del mismo ideal ascético en la vida cultural de la sociedad moderna contemporánea. Pero podemos preguntarnos, y sin duda sus lectores se lo habrán preguntado, ¿acaso lo hace para incomodar? ¿No se halla ya el espíritu libre en todas partes? ¿Acaso no somos los hijos de una ilustración exitosa? ¿Acaso no conocemos mejor?

Ya *passé*, el ideal ascético es un problema para otra generación, el siglo XIX quizás. Por tanto, podemos decir que habría un ideal alternativo «que no sólo ha luchado largo tiempo con éxito contra aquel ideal, sino que incluso, en todos los asuntos principales, se ha enseñoreado ya de él». Este ideal alternativo es «el conjunto de la ciencia moderna»¹¹⁰. Pero Nietzsche sostiene que «el conjunto de la ciencia moderna» constituye realmente el mismo viejo ideal ascético, una vez más en todas sus estrategias subterráneas y originales. En lugar de ser un oponente al ideal ascético, la ciencia moderna —y Nietzsche no piensa meramente en la filología clásica o en los estudios históricos, sino en la ciencia en su sentido más científico y comprensivo— es «la última y más noble forma» del mismo ideal ascético. La expresión culminante del ideal ascético es así la ciencia, lo que equivale a decir (*qua* ideal ascético) que es su forma más disimulada:

La ciencia es hoy un *escondrijo* para toda especie de mal humor, incredulidad, gusano roedor, *despectio sui* [desprecio de sí], mala conciencia, — es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria¹¹¹.

A Nietzsche le interesa la idea de mecanismo como tal. No es sólo lo mecánico, sino lo efectivamente automático, desde la perspectiva decimonónica de Nietzsche, lo que está funcionando en la idea misma de ideal ascético, de método científico y especialmente en las ciencias tecnológicas, prácticas o empíricas, en todas sus variedades, concebidas ahora como una máquina de movimiento perpetuo. En este sentido mecánico, Nietzsche caracteriza la ciencia como «un medio de auto-narcosis»¹¹². Como tal auto-narcosis, es el fin de la industria y de la cultura modernas (y si consideramos la ubicuidad de los *ipods* y reproductores

109. *Ibid.*

110. *Ibid.*

111. GM III § 23.

112. *Ibid.*

de *mp3* como ejemplo significativo, este aspecto de la ciencia parece desde luego muy extendido hoy en día). Para Nietzsche, el problema es que esta auto-narcosis, anestesia, distracción, está muy lejos de ser una cuestión inofensiva o frívola, por mucho que la industria del entretenimiento pueda adoptar una perspectiva opuesta o calculadamente neutral, una perspectiva presupuesta en nuestra afición por vivir nuestra vida con una banda sonora (como en una película o en un anuncio televisivo), y nuestro ansioso interés por estar disponibles en todo momento por teléfono y mantener el contacto por *email*, allá donde vayamos. «Cuán a menudo», reflexiona Nietzsche, «iel significado real de todo esto reside en el deseo de mantener oculto algo a nosotros mismos!». Para Nietzsche, a nosotros, estudiosos, científicos, a todos nosotros se nos entiende mejor como aquellos «que sólo temen una cosa: recobrar la conciencia —»¹¹³. En lugar de la creencia, en lugar de la fe, religiosa o científica, Nietzsche propone cierta especie de «desconfianza» o «escepticismo»¹¹⁴. Una sospecha minuciosa es propia del «hombre del conocimiento» de Nietzsche¹¹⁵, de aquellos que desean ser diferentes tanto del hombre religioso como del hombre de ciencia (los cuales son caracterizados como aquellos que «todavía tienen fe en la verdad»).

Lo que Nietzsche cuestiona como «fe en la verdad» en los más destacados hombres de ciencia se caracteriza por

aquel estoicismo del intelecto que acaba por prohibirse tan rigurosamente el no como el sí, aquel querer-detenerse ante lo real, ante el *factum brutum* [hecho bruto], aquel fatalismo de los *petits faits* [hechos pequeños] [...] — esto es, hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una negación de la sensualidad (en el fondo, es sólo un modus de esa negación)¹¹⁶.

Con su característica «incondicional voluntad de verdad», el hombre de ciencia revela su «fe en el ideal ascético en sí mismo». Ésta no es más que una «fe en un valor *metafísico*», que es, por supuesto, «el valor absoluto de la *verdad*»¹¹⁷, y Nietzsche resalta que esta fe en el valor absoluto de la verdad justifica el camino de la ciencia, especialmente de la ciencia natural.

113. *Ibid.*

114. El ideal de Nietzsche es la afirmación, una afirmación que incluso va más allá del no decir *no* (A § 477), por lo que es crítico con el escepticismo como una terapia de liberación y desconfía del movimiento escéptico «contra el conocimiento por el bien de la moralidad» (KSA IX 573), donde él detecta nada más que lo que, en su primer libro, denomina *optimismo*, más que *escepticismo* genuino. Para Nietzsche, y éste es el corazón de su teoría crítica del conocimiento, «conocer, no conocer» ambos —nos dice en este sentido tanto contra el dogmatismo como contra el escepticismo pirroniano— «admiten demasiadas cosas» (KSA XII 240). El escepticismo terapéutico se centra en el optimismo, la claridad, el desapego o la narcotización, de ahí su identificación de Pirrón con Buda. En este sentido, el problema del escepticismo corresponde, para Nietzsche, al problema del ideal ascético en general: ¿qué oculta el ideal ascético? Para Nietzsche, «el escepticismo es una pasión» (KSA IX 226), e incluso el último escepticismo no revela otra cosa más que nuestros «errores irrefutables» (GC § 265). No hay bibliografía sobre Nietzsche y Pirrón, cf. A. U. Sommer, «Nihilism and Skepticism in Nietzsche», en K. Ansell-Pearson, *A Nietzsche Companion*, Cambridge: Blackwell, 2006, y J. N. Berry, «The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche»: *Journal of the History of Ideas* 65/3 (2004), 497-514.

115. GM III § 24.

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*

Rigurosamente «expresado, no hay algo así como la ciencia ‘sin presuposiciones’». Aquí Nietzsche invoca su propia *La gaya ciencia*, citándose a sí mismo extensamente para reivindicar la misma idea:

Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe metafísica — también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...¹¹⁸.

Hemos visto así la que puede ser considerada como la consigna de cualquier filosofía de la ciencia que pueda avanzar sobre la base del legado filosófico de Nietzsche: «La voluntad de verdad necesita una crítica —con esto definimos nuestra propia tarea—, el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental...»¹¹⁹. Aparentemente ya consciente de que su lector descartaría rápidamente esta exigencia crítica de indagación, Nietzsche añade entre paréntesis una referencia conclusiva a toda la sección de la que está tomado el texto citado, de la cual él cita el simple título, acusando así a la ciencia de ser una nueva religión, como la última forma del ideal ascético: «En qué medida nosotros también seguimos siendo piadosos»¹²⁰.

Tan importante (y tan anti-intuitiva) es esta tesis, que Nietzsche la repite en la sección siguiente: «No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético», justamente porque ambos, ciencia e ideal ascético, «se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno —ya di a entender esto—: a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad»¹²¹. Para Nietzsche, el mismo problema de auto-negación de la importancia humana se da frente al dios judeo-cristiano como frente a un universo infinito y a una naturaleza indiferente (ante los cuales la estrategia de una nueva y moderna ataraxia es el mejor consejo).

La tesis de que la ciencia representa la última instauración del ideal ascético sería irrelevante, si la ciencia no fuese el tipo de proyecto de ocultamiento que es: «Todos los honores al ideal ascético *en la medida en que es honesto*». La ciencia, aparte de su ascetismo, *no es* en absoluto honesta. ¿Y por qué habría de serlo? Éste es el punto principal de la cuestión crítica fundamental de Nietzsche, la cuestión que nos invita a preguntar: «¿Cuál es el significado de toda voluntad de verdad?»¹²². Su respuesta aquí se dirige al nihilismo de la voluntad: «El hombre prefiere querer la nada a no querer nada en absoluto»¹²³.

118. *Ibid.*, cf. GC § 344.

119. *Ibid.*

120. GC § 344. Cf. también todo el libro quinto de *La gaya ciencia*, junto con su introducción a *Aurora*. Cf. GM III § 24.

121. GM III § 25.

122. GM III § 26.

123. GM III § 28.

8. IDEAL ASCÉTICO E IDEAL ESTÉTICO

¿Qué significa el ideal ascético como tal? Nietzsche plantea esta cuestión al comienzo de su tercer ensayo (es el título tanto del tercer ensayo mismo, como de sus dos primeras secciones)¹²⁴, sólo para volver a repetirlo al comienzo, una vez más, en un tono didáctico y abierto dirigido al lector, es decir, bastante propedéutico, para concluir que el ideal ascético significa «en el caso de un artista: *absolutamente nada!*», y para pronunciar una de las más sorprendentes denuncias del oportunismo de Wagner —mediante la exaltación que hace Schopenhauer de la música— por elevar su *propia* música a «un teléfono con el más allá» y para elevarse a sí mismo de esa manera (el ciclo del *Anillo* de Wagner no hace otra cosa más que esto, y *Parsifal* es sólo un cristiano tardío) como un «ventrílocuo de Dios»¹²⁵. Dejando a un lado a Wagner (algo fácil para nosotros, pero imposible para Nietzsche), el ideal ascético lo capacita a uno para hacer algo (y no cualquier cosa, sino las más elevadas) a partir de uno mismo. Pero si así ocurre con el arte y la música, también (según el análisis de Nietzsche) con la filosofía (en la persona de Schopenhauer y su estetización de la existencia, con vistas a su propia glorificación¹²⁶): «¡Ya se ve que estos filósofos no son testigos y jueces incorruptos del valor del ideal ascético! Piensan en sí mismos, — ¡qué les importa a ellos ‘el santo’!»¹²⁷.

El ideal ascético, igual que la ventaja que tiene el esclavo en el contexto entre esclavo y valores nobles, es un ideal en la medida en que corresponde a las necesidades (y sirve para beneficiarlas) de aquellos para los cuales vale como ideal y es definido como corresponde. Esta aproximación genética articula la crítica de Nietzsche a Sócrates y su optimismo lógico, desde el principio, en *El nacimiento de la tragedia*. La misma crítica se repite en «El problema de Sócrates», en *Crepúsculo de los ídolos*. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche pregunta cómo pudo Sócrates jugar el papel que jugó. ¿Qué «tipo de fenómeno indica Sócrates»¹²⁸? ¿Cómo ha llegado a tener Sócrates la influencia que ha tenido? ¿Cuál es, en otras palabras, el significado de los ideales ascéticos?

Recordemos la respuesta de Nietzsche atendiendo al significado y al peligro de Sócrates, por muy antiguo que sea, incluyendo no menos a Eurípides, el autor de *Las Bacantes*. «Con el látigo de sus silogismos [la fuerza de] la dialéctica optimista arroja de la tragedia a la *música*»¹²⁹. En otras palabras, todo en Eurípides tiene sentido, a diferencia de lo que ocurre en Esquilo e incluso en Sófocles¹³⁰. Si es justamente esta coherencia lógica lo que «destruye el éxtasis de la tragedia», la cuestión que queda por plantear es: ¿por qué la tragedia tuvo que morir?

124. He discutido el significado estilístico y retórico de esta repetición en B. E. Babich, «The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic», en C. Davis Acampora (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2006, pp. 171-190.

125. GM III § 5.

126. GM III §§ 6-7.

127. GM III § 8.

128. NT § 14.

129. *Ibid.*

130. Un argumento parecido, aunque nos desviaría del tema, puede desarrollarse en relación con Shakespeare, el Lord Bacon de Nietzsche.

En *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche vuelve a la respuesta que había señalado a lo largo de su primer libro: «Cuando se tiene necesidad de hacer de la *razón* un tirano, como hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano»¹³¹. Como Nietzsche escribe escuetamente en su primer libro, «hay un eterno conflicto entre la *visión teórica del mundo* y la *visión trágica*». El conflicto es desarrollado por la creencia de Sócrates de que «puede corregir el mundo mediante el conocimiento, guiando la vida mediante la ciencia»¹³².

De este modo, Nietzsche planteó originalmente la cuestión de la ciencia como la de la «ciencia estética», es decir, la ciencia de la operación del arte. Hablando de cultura o arte en *La genealogía de la moral*, Nietzsche retoma la cuestión de la estética científica u objetiva, observando que seguramente «Kant pensaba que hacía un honor al arte dando la preferencia y colocando en el primer plano, entre los predicados de lo bello, a los predicados que constituyen la honra del conocimiento: impersonalidad y validez universal», pero como consecuencia, Kant intenta articular «el arte y la belleza desde el punto de vista del espectador», por tanto y subrepticamente, introduciendo al «espectador» mismo en el concepto de «belleza». El resultado, observa Nietzsche, es la definición de Kant de la belleza como aquello que «agrada sin interés». Pero Nietzsche, con tanta delicadeza como precisión, desenmascara el objetivo de esta objetividad, citando el ejemplo contrario de Stendhal en el mismo asunto, «quien por el contrario llama a la belleza *une promesse de bonheur*»¹³³.

Entre los estudiosos contemporáneos, de la estética «científica» o filosófica, Alexander Nehamas ha explorado la alusión platónica de esta promesa stendhaliana de felicidad, en un bello libro con el mismo título, y Gadamer por su parte ha escrito sobre esta promesa alusiva en su estudio *La actualidad de lo bello*¹³⁴, pero a diferencia de Nehamas o Gadamer, la tesis de Nietzsche no tiene nada que ver con la idealización platónica (ni con Kant o Schopenhauer). Más bien, la diferencia fundamental de Stendhal (y aún más de Goethe), para Nietzsche, es que determina de manera totalmente física el aspecto realmente interesado del mismo sentimiento estético o de la condición sensible, como ventaja o posición privilegiada del artista. La clave aquí no tiene nada que ver¹³⁵ con nuestra constitución física, y por tanto Nietzsche nos recuerda (sin ser stendhaliano) que Stendhal, si «no menos sensual», sin duda era «de constitución más feliz que Schopenhauer»¹³⁶. Esta misma singular reflexión se conecta con que Nietzsche busca articular una estética del artista, en lugar de la estética filosófica tradicional del *espectador*¹³⁷. Y también es en este punto donde él plantea la cuestión de la fisiología del artista.

131. CI «El problema Sócrates», § 10 (citaremos según la trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1982, haciendo algunas modificaciones).

132. NT § 17.

133. GM III § 6.

134. A. Nehamas, *Only a Promise of Happiness*, Princeton: Princeton University Press, 2007, y H.-G. Gadamer, *The Relevance of the Beautiful*, trad. de N. Walker, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 [*La actualidad de lo bello*, trad. de A. Gómez Ramos, Paidós, Barcelona, 2002].

135. Aquí podría hacerse un paralelo con el caso fisiológico, para Nietzsche, de las valoraciones plebeyas de lo bueno, frente a las nobles, en el primer ensayo de GM.

136. GM III § 6.

137. Cf. B. E. Babich, «From Nietzsche's Artist to Heidegger's World: The Post-Aesthetic Perspective»: *Man and World* 22 (1989), 3-23.

Cuando Nietzsche observa que Kant y Schopenhauer adoptan la perspectiva estética del espectador, esto puede revelar a su vez un interés que en modo alguno es manifiesto:

Aunque es cierto que nuestros estéticos no se cansan de poner en la balanza, en favor de Kant, el hecho de que, bajo el encanto de la belleza, es posible contemplar «desinteresadamente» incluso estatuas femeninas desnudas, se nos permitirá que nos riamos un poco a costa suya.

A Nietzsche le resultan más interesantes, y sin duda más adecuadas, «las experiencias de los artistas con respecto a este escabroso punto», calificando a Pigmalión como «no necesariamente un ‘hombre anti-estético’»¹³⁸.

Por tanto, Nietzsche mantiene que hay que considerar lo individual y lo físico, es decir, los *presupuestos* fisiológicos de los *valores* (fuerza, poder o energía) tanto del artista, como también del filósofo, como también del científico en cuestión. Lo que es esencial para uno, reflexionará, no es necesario e incluso puede ser pobre para otro. «Pregúntesele a los fisiólogos», señala Nietzsche, precisamente como hace él en el primer ensayo de *La genealogía de la moral*, centrado en los beneficios fisiológicos que pueden (o no pueden) predisponerle a uno a «ciertas formas de dieta (abstención de comer carne), en el ayuno, en la continencia sexual»¹³⁹.

Uno puede ser creativo, recordando la aguda distinción de Nietzsche entre tipo activo y reactivo, fuera de la abundancia o también fuera de la escasez. Esto es lo que Nietzsche llama el arte de «la deducción que va de la obra a su autor, del acto al actor, del ideal a aquel que lo *necesita*»¹⁴⁰. Cuando Nietzsche dice que tiene un sentido u olfato para este tipo de inferencia, es precisamente porque una inferencia de este tipo resulta muy a menudo errónea y porque, no en menor medida, nuestra propia disposición sigue los pasos de nuestros propios juicios.

La tesis explícita que Nietzsche busca plantear aquí tiene que ver con la diferencia que una particular fisiología genera en dichas prácticas. ¿Qué le sirve a la salud desbordante, y qué a los tipos físicos enervados, debilitados o enfermizos?

138. GM III § 6.

139. GM I § 6. Gregory Moore ha iniciado una consideración de esta cuestión con respecto a la nutrición y a lo que Nietzsche y Moore llaman «meteorología». Cf. G. Moore, «Nietzsche, Medicine and Meteorology», en G. Moore y T. H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, cit., pp. 71-90. Cf. R. S. G. Brown, «Nietzsche: ‘That Profound Physiologist’», en *ibid.*, pp. 51-70. Las reflexiones de Moore se ven limitadas, no obstante, por su adhesión a planteamientos médicos recibidos sobre la nutrición. Así Moore señala que el suplemento de carne (es decir, de proteínas) no tendría «ningún valor nutricional» (p. 78), una tesis que sería corroborada por los más preparados nutricionistas del Reino Unido y Estados Unidos, pero que sería rechazada por los culturistas de la época de Nietzsche, y de la nuestra (Steve Reeves bebía sangre y caldo de carne macerada, por ejemplo). Los influjos políticos y sociales juegan un papel, como argumentó Nietzsche, en todas las ciencias. Y cuando Nietzsche se pregunta: «¿Qué se conoce sobre el efecto moral de los diferentes elementos?, ¿existe una filosofía de la nutrición?» (GC § 7), es plausible leer esto, como hace Moore, como una pieza de meditaciones dickensianas sobre los efectos de la carne en el espíritu de los niños huérfanos, pero resulta más evidente señalar que, si nosotros pudiésemos separarnos del legado termo-dinámico de finales del siglo XIX (una caloría es una caloría), que concibe la comida como combustible y nuestros intestinos como otras tantas cajas negras, y considerarnos ilustrados en comparación con la supuesta hipocondría y credulidad nutricional de Nietzsche, entonces podríamos conseguir poner la nutrición misma en el camino de la ciencia, en lugar del de la moralidad.

140. GC § 370.

¿Lo que es saludable para uno, es saludable para otro? ¿Produce una dieta o régimen físico específico salud, o nuestro propio estado de salud no es más que la precondition para que una dieta dada nos beneficie, como señalaba ya Aristóteles, hace mucho tiempo, al plantear esta cuestión¹⁴¹? ¿Le predispone a uno su salud, parece señalar Nietzsche, a una sensibilidad ética propia? (él defiende que la «difusión del budismo» dependió en no poca medida de una dieta de arroz¹⁴², tesis que nos puede hacer reír, pero la moderna ciencia de la nutrición —con todas sus limitaciones térmicas y calóricas—¹⁴³ nos dice que ciertas dietas excluyen ciertos nutrientes y que una buena parte de las dolencias de los pobres son debidas a la dieta; las mismas diversidades dietéticas que son decisivas para un piloto de carreras, un atleta de alta competición, o para nuestra propia energía o humor). Todo esto estamos empezando a aprender a investigarlo (aunque uno se maravilla de lo que Brillat-Savarin ya conocía en su *Fisiología del gusto* de 1825, y que nuestros nutricionistas nunca aprendieron).

A Nietzsche le preocupaban cosas más importantes que la salud (aunque ésta, sin duda, también), y, hablando fisiológicamente, él suponía que una reflexión sobre la fisiología haría avanzar a la «ciencia de la estética»¹⁴⁴. Contra el *ethos* epistemológico y la convicción religiosa de lo que él llama la *inmaculada percepción*: esto es, «el no querer nada de las cosas: excepto el que me sea lícito yacer ante ellas como un espejo de cien ojos», Nietzsche ridiculiza la encubierta lascivia del asceta: «A vosotros os falta la inocencia en el deseo: ¡y por eso ahora calumniáis el desear! ¡Pero ahora vuestro castrado bizquear quiere llamarse ‘contemplación’! ¡Y lo que se deja palpar con ojos cobardes debe ser bautizado con el nombre de ‘bello’!»¹⁴⁵. Esta condena del clásico «desinterés» estético está detrás de su identificación de una respuesta propiamente fisiológica en la base del juicio estético: «La sensualidad no queda eliminada cuando aparece el estado estético, como creía Schopenhauer, sino que únicamente se transfigura y no penetra en la conciencia ya como estímulo sexual»¹⁴⁶.

Es en este contexto de necesidad del ideal ascético (es decir, la cuestión de quién necesita un ideal así), y con respecto al esencial sacrificio o coste del afecto estético, donde Nietzsche repite que su interés exclusivo es discernir el significado o sentido del mismo: preguntando «lo que significa, lo que deja adivinar, lo que se oculta detrás de él, debajo de él, dentro de él, aquello de lo cual él es la expresión superficial, oscura, sobrecargada de interrogaciones y de malentendidos». Preguntar «¿Qué significa justamente el poder de ese ideal, lo monstruoso de su poder?», le lleva a Nietzsche a preguntar por el anti-ideal de este ideal

141. Cf. EH «Por qué soy tan sabio», §§ 1-4 (citaremos según la trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1985, haciendo algunas modificaciones); y GM I §§ 6, 7, 11-13. Para Aristóteles, *Eth. Nicom.* 2.6, 1106 a36-b7.

142. GC § 124.

143. La belleza de las calorías es que ellas se prestan a una representación cuantitativa. Sobre una ilustración de la productividad de esta aproximación, cf. E. H. Battley, «The Thermodynamics of Cellular Growth», en P. Gallagher (ed.), *Handbook of Thermal Analysis*, vol. 4: *Life Sciences*, ed. de R. Kemp, Amsterdam: Elsevier, 1999, pp. 219-266; Íd., *Energetics of Microbial Growth*, New York: Wiley Interscience, 1987.

144. NT § 1.

145. Za II, «Del inmaculado conocimiento» (citaremos según la trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983, haciendo algunas modificaciones).

146. GM III § 8.

dominante, que sólo admite la respuesta que ya hemos visto: el anti-ideal, oímos decir, no es más que la ciencia moderna. Pero Nietzsche rechaza esta tesis y es importante observar lo que concluye cuando afirma:

La verdad es cabalmente lo contrario de lo que aquí se afirma: la ciencia no tiene hoy sencillamente ninguna fe en sí misma, y mucho menos un ideal por encima de sí, — y allí donde aún es pasión, amor, fervor, sufrimiento, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien la forma más reciente y más noble del mismo¹⁴⁷.

El conflicto que Nietzsche siente frente al ideal ascético no viene de que el ideal ascético no haya engendrado cosas maravillosas, buenas y estimables. Sin duda, ha dado todo esto. El conflicto está en que el ideal ascético no carece nunca de fin, ni es neutral, ni por tanto benigno. Más aún, el ideal ascético ha tenido un claro éxito y un éxito realmente dominante:

No permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de su interpretación [...], cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta...¹⁴⁸.

Dado que el ideal ascético excluye ideales alternativos, es por lo que Nietzsche pregunta retóricamente: «¿Dónde está el antagonista de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué falta el antagonista?...»¹⁴⁹. La respuesta espontánea, como hemos visto, es la ciencia, especialmente si incluimos en ella a la ciencia de la naturaleza y las tecnologías para su control: la ciencia *dura*. Pero la ciencia, argumenta Nietzsche, difícilmente puede ser propuesta como un anti-ideal del ideal ascético, no sólo porque, en el mejor de los casos, la ciencia se corresponde a la última y más importante forma de ese mismo ideal, sino porque, y por su propia naturaleza de ciencia «pura», esto es, por supuesto, ciencia en su forma más elevada, carece de «una meta, una voluntad, un ideal, de la pasión de una gran fe». Pero allí donde es impura (ciencia aplicada o de la vida real), es decir, en el menor número de casos, la ciencia es «un *escondrijo* para toda especie de mal humor, incredulidad, gusano roedor, *despectio sui* [desprecio de sí], mala conciencia, — es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria». Pura o real, el corazón que la ciencia se oculta a sí misma también manifiesta el ideal ascético. Éste es el mecanismo de la ciencia mecánica, tradicional, como lo había identificado Nietzsche tempranamente, y detallado como un mecanismo para evitar que algo como tal «llegue a la conciencia». Ésta es la ciencia como actividad continua, dirigida a «cegarse a sí mismo los ojos para no ver algo sobre uno mismo», es decir, «la ciencia como medio de aturdirse a sí mismo»¹⁵⁰.

El problema de la ciencia resulta ser su verdadera carencia de autocritica y de reflexividad. Esto se corresponde con su creencia en la verdad, precisamente

147. GM III § 23.

148. *Ibid.*

149. GM III § 23.

150. GM III § 23.

como una creencia, se exprese como se exprese, que Nietzsche describe en términos de «ciencia francesa», esto es, positivismo científico y comtiano; o si no, como «ciencia alemana», es decir, como fundamentalmente interpretativa o hermenéutica. Tampoco suaviza Nietzsche esta última forma, porque interpretar es «violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y todo lo demás que pertenece a la esencia del interpretar». Por el contrario, la ciencia francesa busca lo incondicionado, y esto lo lee Nietzsche como testimonio, en última instancia, de su creencia en «un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad, tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado», pero esta misma convicción, argumenta Nietzsche, es circular: «subsiste y desaparece juntamente con él»¹⁵¹.

En este mismo contexto, recordemos una vez más la enfática indicación de Nietzsche de que «también la física no es más que una interpretación y un amaño del mundo (¡según nosotros!, dicho sea con permiso), y no una explicación del mundo». Y si Nietzsche denuncia aquí otra vez a «los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la ‘fuerza mínima’ y de la estupidez máxima», hay razones para que un imperativo de este tipo deba tener su papel, cuando habla de manera no metafórica sobre la era industrial, propia de la segunda mitad del siglo XIX, y «para una estirpe ruda y trabajadora de maquinistas y de constructores de puentes del futuro, los cuales no tienen que realizar más que trabajos groseros»¹⁵².

La cuestión más difícil es la misma que plantea siempre Nietzsche, desarrollada ya desde su primer libro contra el logicismo optimista socrático-euripideo, que se convertiría en la cosmovisión alejandrina de vivir mejor a través del conocimiento, esto es, por medio de la ciencia, la tecnología y, por supuesto, del pensamiento lógico. La oposición de Nietzsche a la democracia (y su oposición griega a lo utilitario en general, pero también y especialmente a la idealización del confort como tal) impulsa su análisis del nihilismo moderno y, si podemos prescindir de los detalles de su sensibilidad arcaica (y de su debilidad por, y su no pequeña idealización de, sus encantos «valorísticos»), estaremos en condiciones de identificar lo que lo incita a denunciar la democracia.

Escondido en un pasaje rutinariamente mal interpretado, que es también el *locus classicus* del caso más patente de una explícita aseveración auto-contradictoria, por reconocerla precisamente él mismo, Nietzsche sitúa la ciencia moderna en el mundo conceptual del socialismo anarquista, al referirse al esfuerzo científico de complacer «¡los instintos democráticos del alma moderna!», y al denunciar la insidiosa «reticencia» anti-aristocrática activa dentro de la ciencia bajo la forma del procedimiento: «En todas partes, igualdad ante la ley, — la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros»¹⁵³.

Nietzsche ya había hablado de la idea de *causa sui* en las secciones previas¹⁵⁴, cuestionando tanto la religión como la ilustración, junto con la concepción de la voluntad libre (o más bien *no-libre*). Aquí Nietzsche cuestiona la debili-

151. GM III § 24.

152. MBM § 14 (citaremos según la trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 81983, haciendo algunas modificaciones).

153. MBM § 22.

154. MBM § 21, pero también §§ 16 y 19.

dad de la formación del científico físico (o estudioso) en los mismos términos científicos de una carencia de rigor interpretativo y «mala filología»¹⁵⁵. Esta incompetencia está ejemplificada en la expresión perfectamente equívoca (y esta equívocidad permanece bajo cualquier criterio) de «leyes» de la naturaleza.

En lo que puede ser visto como una expresión de infra-determinismo (si Nietzsche no estuviera aquí socavando las bases teóricas de la física), Nietzsche continúa indicando que podría aparecer en la escena científica un investigador que argumentara a favor del «‘necesario’ y ‘calculable’ curso» de la naturaleza, «pero no porque en él dominen leyes, sino porque faltan absolutamente las leyes»¹⁵⁶. Las reflexiones críticas de Nietzsche sobre el rigor hermenéutico en la interpretación tienen que ser consideradas junto a sus análisis más relevantes del nihilismo en *La genealogía de la moral*: es decir, que uno preferiría querer la nada, antes que no querer nada.

Los numerosos estudios hasta la fecha sobre *La genealogía de la moral* siguen considerando la complejidad de esta tesis en el contexto de este mismo texto, compuesto como una polémica sobre la época (y costumbres) de Nietzsche. De este modo, los estudiosos tienden a tomar la polémica tesis de Nietzsche, de que uno preferiría querer la nada a no querer, como una reflexión sobre la voluntad *per se* y algunos han argumentado sobre esta base a favor de la pobreza nihilista de la filosofía de Nietzsche. Todavía sigue sin responderse qué significa querer nada¹⁵⁷. ¿Y que relación hay entre el querer la nada y el significado del ideal ascético y su valoración?

Para Nietzsche, aparte de los desarrollos actuales de la modernidad científica, el ideal moderno de democracia ejemplifica el mismo orden científico que Alexandre Koyré describió una vez como un desplazamiento desde la visión antigua de un orden finito y jerarquizado, establecido en el lapso indefinido de un moderno e «infinito universo construido gracias a la identidad fundamental de sus componentes y leyes»¹⁵⁸. Para Nietzsche, lo que Koyré llama «la desvalorización del ser» es también la desvalorización de los valores, el nihilismo: a esto llama Nietzsche «el misterioso huésped a la puerta».

Según Nietzsche,

[...] también consideradas las cosas desde un punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto empobrecimiento de la vida constituye, tanto en un caso como en otro, su presupuesto, — los afectos enfriados, el tempo retardado, la dialéctica ocupando el lugar del instinto, la seriedad grabada en los rostros y los gestos¹⁵⁹.

Ésta es la significación de una época decadente y ésta es la razón para el dominio de la ciencia hoy en día. Igual que el primer ingenuo practicante del

155. MBM § 22.

156. *Ibid.*

157. Más arriba (y en otro lugar), he defendido que una primera respuesta puede ser encontrada en los espacios virtuales que se están convirtiendo cada vez más en los *loci* de nuestros deseos más íntimos, al menos de algunos de nosotros. Por supuesto, estoy hablando del *no-lugar* que es Internet.

158. A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968 [1957], p. 2.

159. GM III § 25.

ideal ascético, nosotros, del mismo modo, «vivimos ‘en la fe’, ‘en el amor’, ‘en la esperanza’»¹⁶⁰ del ideal científico, e igual que el primer partidario religioso y esclavo del ideal ascético, toda nuestra moderna fe, nuestro amor y esperanza científicos los practicamos con vistas a un «resarcimiento» muy patente. Donde el ideal ascético original promete su redención después de la muerte (en la «vida eterna»), los herederos del ideal ascético científico esperan aún «ser eternamente resarcidos [...] por esta vida terrenal»; no en el «reino de los cielos»¹⁶¹, sino, de manera mucho más convencional para una cultura alejandrina como la nuestra, en esta vida, aquí y ahora, y ésta es nuestra fe en la época científica futura. Así Nietzsche advierte que «esta ‘ciencia moderna’ —ibasta abrir los ojos!— es por el momento la mejor aliada del ideal ascético»¹⁶².

Ahora debería estar claro que Nietzsche puede afirmar esta tesis por la misma razón que Judea triunfó sobre Roma, o por la misma razón que el ideal ascético y reactivo, de esclavos, triunfó sobre el ideal noble de lo activo y poderoso, y lo hizo de manera ineluctable e inevitable. La ciencia es el «mejor», y por tanto el más noble aliado del ideal ascético, «porque es el más inconsciente, el más involuntario, el más secreto y subterráneo». Y aquí Nietzsche ofrece su propia visión crítica copernicana sobre las consecuencias de los resultados de Copérnico: «el hombre parece haber caído en un plano inclinado, — rueda cada vez más rápido, alejándose del punto central — ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿hacia el ‘horadante sentimiento de su nada’?...»¹⁶³.

El punto fundamental para Nietzsche es que, a partir de criaturas que una vez eran «casi Dios (‘hijos de Dios’, ‘Dios-hombre’)), el ser humano ahora «se ha convertido en un *animal*, literalmente y sin reservas o matizaciones»¹⁶⁴. Nietzsche habla tan literal y claramente como puede, cuando sostiene que el hombre se ve tan humillado, y tan efectivamente, tanto por la ciencia como por la religión¹⁶⁵.

¿Por qué tenemos nosotros la ciencia que tenemos, y no más bien alguna otra?

9. CONOCIMIENTO Y ERROR: SOSPECHA, AUTO-ENGAÑO Y VERDAD

¿Qué es lo que en nosotros —Nietzsche pregunta para que nos preguntemos a nosotros mismos— quiere la verdad? ¿Por qué no, en cambio, la no-verdad? Y una y otra vez, Nietzsche propone preguntar si la verdad en sí misma no será una especie de error, y preguntar entonces qué se sigue para el entero complejo de la ciencia y su empresa colectiva.

160. GM I § 14.

161. GM I § 15.

162. GM III § 25.

163. *Ibid.*

164. *Ibid.*

165. Por tanto, todo el objetivo de la «ciencia (y no sólo la astronomía, sobre cuyo humillante y degradador influjo hizo Kant una notable confesión, ‘ella aniquila mi importancia...’), toda ciencia, tanto la natural como la *immatural* —así llamo yo a la autocrítica del conocimiento— tiende hoy a disuadir al hombre del aprecio en que hasta ahora se tenía a sí mismo, como si tal aprecio no hubiera sido otra cosa que una extravagante presunción» (GM III § 25). Esta ciencia «objetiva» exige su respeto «pues quien desprecia es siempre todavía alguien que ‘no ha olvidado el apreciar...’» (*ibid.*).

No fue sólo Nietzsche quien buscó promover la importancia del error, el valor del error, para la empresa científica. Además del físico Ernst Mach, quien escribió un pequeño libro sobre el tema, *Erkenntnis und Irrthum*¹⁶⁶, el investigador médico polaco Ludwik Fleck defendió que, incluso más que nuestras verdades, tenían que ser *conservados* nuestros errores¹⁶⁷. Para Nietzsche, el error había que cultivarlo «como el útero del conocimiento»¹⁶⁸. El error, para Nietzsche, como para Fleck y Mach, no es el enemigo del conocimiento científico, sino su motor.

Nuestra percepción del error depende justamente tanto de un contexto como la percepción de la verdad científica. Con el fin de preservar la misma complejidad, Fleck defiende que uno haría bien en preservar los errores pasados como un desván lleno de cosas pasadas de moda, o una colección de sótano de aparatos descartados y olvidados, rotos o estropeados, que a pesar de todo se conservan, no como se conservan cosas en un museo, sino con la prudente conciencia de que puedan volver a ser útiles, una vez que las esclerotizadas perspectivas dominantes (no importa llamarlas estilos de pensamiento, en el sentido de Fleck, o paradigmas, en el de Kuhn) hayan sido modificadas por influencias no anticipadas hasta ahora. Es importante observar que desde un punto de vista crítico —lógico—, sólo si nuestras verdades son verdaderas, sólo si podemos estar seguros de nuestro punto de partida científico, el proceso de la ciencia puede ser más o menos un asunto idealmente algorítmico y heurísticamente banal (en la línea de la «ciencia ordinaria» de Kuhn).

Contra la idea de que la observación pura e imparcial es posible, o de que podemos partir de un punto estratégico claro y arquimediano, comprobando todos los pasos en nuestro razonamiento, y por tanto seguir la vía real de la verdad, Nietzsche contesta que «toda forma de vida se basa en la apariencia, el arte, el engaño, los puntos de vista y la necesidad de perspectivas y error»¹⁶⁹. Nietzsche vio que la auto-inmolación crítica del conocimiento («la verdad de que estamos eternamente condenados a la no-verdad»¹⁷⁰) en los límites de la empresa filosófica hay que combinarla con la sobria idea de que el descubrimiento de una ilusión no la elimina y, sobre todo, no significa que la ilusión carezca de efectividad. Por el contrario, «desde cualquier punto de vista», Nietzsche defiende que «la cualidad errónea del mundo en que creemos vivir es lo más seguro y firme de todo aquello de que nuestros ojos pueden todavía adueñarse»¹⁷¹. Tampoco, tal como hemos descrito la etimología de ciencia/*Wissenschaft*, es esta última metáfora visual algo accidental en este punto¹⁷².

166. E. Mach, *Erkenntnis und Irrthum: Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1905. Cf. también E. Mach, «On the Part Played by Accident in Invention and Discovery»: *Monist* 6 (1896), 161-175.

167. Cf. B. E. Babich, «Fleck's *Denkstil* and Kuhn's Paradigm: Conceptual schemes and Incommensurability»: *International Studies in the Philosophy of Science* 71 (2003), 75-92.

168. KSA IX 503.

169. EaC § 5 (citaremos según la trad. de A. Sánchez Pascual de *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 1983, haciendo algunas modificaciones).

170. KSA I 760.

171. MBM § 34.

172. Cf. también el apunte de Nietzsche: «Wir reden, als ob es *seiende Dinge* gebe, und unsere Wissenschaft redet nur von solchen Dingen. Aber ein seiendes Ding giebt es nur nach der *menschlichen Optik*: von ihr können wir nicht los. Etwas *Werdendes*, eine *Bewegung an sich* ist uns *vollends*

En sus primeros apuntes sobre el «Conflicto entre arte y conocimiento», Nietzsche defendió que la tarea de la filosofía es la poética tarea de un médico de la cultura. De esta manera, arte y conocimiento no deben ser ordenados como categorías dispares o ámbitos culturales separados, sino en continuidad uno con otro. Desde el momento en que la ciencia no se puede criticar a sí misma, esto es, puesto que el problema de la ciencia no puede ser planteado en el terreno de la ciencia, Nietzsche propone la lente o perspectiva alternativa del poder curativo del arte. Como «médico de la cultura», el filósofo tiene que ser un artista de la ciencia, un compositor de pensamiento reflexivo, y rechazar los cálculos de la ciencia como el apagamiento mortal de la «música» de la vida¹⁷³. Contra tales sorderas deliberadas, dejando que «los que tengan oídos oigan»¹⁷⁴, la «única» ayuda para la ciencia no sería más ciencia (o una mejor comprensión científica), sino los recursos terapéuticos y los riesgos del arte¹⁷⁵.

Nietzsche ve su propia búsqueda del conocimiento como completa e intrínsecamente una «ciencia» alegre¹⁷⁶. Lo que Nietzsche entiende por pensar al servicio crítico de la ciencia (como el «dominar» la ciencia) sólo puede ser expresado en sus conexiones conceptuales con los tópicos de otros tipos de reflexiones filosóficas, consideradas diferentes. Así, conecta epistemología y política en una resonancia estética, más que práctica o política. Esta conexión estética significa que el problema de la ciencia tiene que ser visto como el problema del arte y la vida. Ésta no es ni una perspectiva opuesta a la (anti-)ciencia, ni tampoco se sitúa, tradicionalmente, del lado de la ciencia. En cambio, la piedra de toque interpretativa de Nietzsche contrapone lo que afirma o sirve a la vida a lo que la niega o se opone a ella; esto último es lo que entiende Nietzsche por nihilismo. El problema de su filosofía de la ciencia se dirige al problema de la vida, en el que «*conocimiento y devenir*» mutuamente e inevitablemente «se excluyen uno a otro»¹⁷⁷. Al escribir que «nuestro arte es un reflejo del *conocimiento desesperado*»¹⁷⁸, Nietzsche pone al mismo nivel arte y conocimiento. Por esta razón, tanto el arte como el conocimiento pueden ser usados, o bien al servicio de la vida, o bien contra

unbegreiflich. Wir bewegen *nur seiende Dinge* — daraus besteht unser Weltbild auf dem Spiegel. Denken wir uns die Dinge fort, so auch die Bewegung. Eine bewegte Kraft ist Unsinn — für uns» [«Hablamos como si hubiera *cosas existentes*, y nuestra ciencia sólo habla de esas cosas. Pero una cosa existente sólo la hay desde la *óptica humana*: no podemos librarnos de ella. Algo en devenir, un movimiento en sí resulta para nosotros algo *por completo* inconcebible. Movemos *sólo cosas existentes* — en esto consiste nuestra imagen del mundo en el espejo. Si dejamos fuera las cosas, también dejamos fuera el movimiento. Una fuerza movida es algo absurdo — para nosotros»] (KSA IX 309: 6[433]).

173. GC §§ 372 y 373.

174. GC § 234.

175. KSA VII 428: 19[36]. Precisamente donde Nietzsche habla de la *gaya ciencia*, se preocupa también por evitar la simple oposición entre ciencia y arte, insistiendo en un nuevo tipo de arte: «eine andre Kunst — eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler!» [«*¡un arte distinto — un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente imperturbado, divinamente artificioso, que como una luminosa llama penetra ardiente en un cielo descubierto! Sobre todo: ¡un arte para artistas, sólo para artistas!;*»] (FW Prólogo § iv).

176. Así, Nietzsche escribe que Zaratustra está contra «die ‘fröhliche Wissenschaft’» (KSA X 483: 15[17]).

177. KSA XII 382: 9[89], cf. 7[54].

178. FP I 362: 19[181].

ella. Pero su tesis de que «*mediante la ciencia* puede promoverse tanto un objetivo como el otro»¹⁷⁹, no supone una expresión positivista o ingenua de la célebre neutralidad de la ciencia. En cuanto proyecto lógico o teórico, la ciencia es el tipo de ilusión (o convención) que permanece inherentemente nihilista. Puesto que la ciencia como tal no es objetivamente neutral, tiene siempre que ser reexaminada críticamente, no sobre su propia base, sino más bien sobre el fundamento de lo que hace posible la ciencia, que es lo que Nietzsche llama la «luz» de la ciencia. Esta óptica —o prisma perspectivista, por aludir a la metáfora goethiana para la aproximación del mismo Nietzsche a la ciencia— es la vida en su complejidad y no aparte de su sentido trágico.

10. CONCLUSIÓN: ASCETISMO, CAUSALIDAD E INOCENCIA DEL DEVENIR

En su «Carta turinesa de 1888», el subtítulo del libro que Nietzsche escribió después de *La genealogía de la moral*, que lleva el lema *Ridendo dicere severum*, esto es, *El caso Wagner*, reflexiona sobre lo que una vez llamó «el espíritu de la música»: «¿No se ha notado nunca que la música *libera* al espíritu?, ¿que le da alas al pensamiento?, ¿y que uno se vuelve tanto más filósofo, cuanto más se vuelve músico?». La relevancia de esta reflexión para la ciencia, y por tanto para la filosofía de la ciencia, es tan evidente que continúa: «El gris cielo de la abstracción como surcado de relámpagos; la luz bastante viva sobre toda la filigrana de las cosas; los grandes problemas lo bastante cerca para agarrarlos; el mundo contemplado como desde una montaña — He definido precisamente el *pathos* de la filosofía». Y como si estuviese refiriéndose a Descartes (aquí Nietzsche está hablando realmente de sí mismo, o al menos, porque esta tesis es complicada —nosotros seguimos hablando de Nietzsche—, como oyente ideal de Bizet o Rossini, más que de Wagner), Nietzsche se interrumpe a sí mismo otra vez para clarificar este *pathos*: «— Y sin saberlo me caen encima *respuestas*, una pequeña granizada de hielo y grandeza, de problemas *resueltos*...»¹⁸⁰.

Nietzsche se mueve muy deprisa para resumir su propia perspectiva crítica sobre la filosofía, la razón, el pensamiento causal y la ciencia, con vistas a alcanzar la cuestión de la verdad tal como había señalado ya en su «Ensayo de autocrítica». Así, terminará *Crepúsculo de los ídolos* con una reflexión sobre algo no menos sensual (y no menos incómodo y embarazoso para nosotros) que la orgía como tal. Para Nietzsche mismo, ésta es una cuestión completamente científica que se siente empujado a destacar, con vistas a enfatizar, una vez más, el enfoque de su primer libro sobre la tragedia: «La psicología de lo orgiástico como un desbordante sentimiento de vida y fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante»¹⁸¹. Esta reflexión fisiológica le ofrece a Nietzsche nada menos que la «clave para el concepto del sentimiento *trágico*», un sentimiento, sostiene Nietzsche, que ha sido «malentendido tanto por Aristóteles» como por Schopenhauer, y ésta es la clarificación que Nietzsche había pensado que fuese subrayada con

179. GC § 12.

180. WA § 1.

181. CI «Lo que debo...», § 5. Trato sobre la apelación que hace Nietzsche a la ciencia, justo en este punto, en B. E. Babich, «Nietzsche und Wagner: Sexualität».

el subtítulo revisado de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Que uno necesita más que un subtítulo (y más que un pequeño prefacio) para hacer esto, se vuelve evidente en las reflexiones conclusivas de *Crepúsculo de los ídolos*, el último libro publicado por Nietzsche.

El énfasis dionisiaco que pone Nietzsche en la «afirmación de la vida, incluso en sus problemas más extraños y duros»¹⁸², es adonde quiere llegar. Pero al encaminarse hacia este punto, un punto que sus escritos subrayan una y otra vez, Nietzsche titula su último libro con una alusión al crepúsculo de los dioses, para enfatizar el hecho de que lo entiende como «una *gran declaración de guerra*», y de este modo empieza por el mismo Sócrates, que lo había identificado con el optimismo de la lógica y la ciencia en su primer libro, ahora considerándolo entroncado con el conjunto de la filosofía y compartiendo su propia hostilidad contra la vida: «En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: no vale nada...»¹⁸³. Éste es el problema de la decadencia socrática. Como el artista, el filósofo, o bien está en la vida ascendente, la afirmación de la vida (esto significa: el derroche de vida), o bien está en la decadencia y la negación de la vida (es decir: preservadora y conservadora de sí misma). La primera especie de filósofo llega necesariamente al fondo (pensemos en Empédocles), pero el segundo tipo se limita a conservarse. Los filósofos de tipo ascendente son raros por naturaleza y, como dice Nietzsche, tienden a perecer pronto y a propagarse contadas veces. Por el contrario, la mayoría de la filosofía ha seguido el tipo común, reactivo o decadente o resistente. El problema es que preservar o conservar la vida, argumenta Nietzsche, siempre significa que se elimine de la vida todos sus peligros y riesgos. La *conservación* y la *expresión* de la vida son impulsos opuestos, y para Nietzsche nuestra inclinación hacia uno u otro depende de que nuestras disposiciones fisiológicas o corporales sean lo que llama *activas* (vida ascendente) o *reactivas* (vida decadente).

De este modo, Nietzsche puede hablar de los filósofos metafísicos como si hablara de los matemáticos, biólogos y físicos: «Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real»¹⁸⁴. Pero Nietzsche pone la ciencia en el lado de los sentidos:

Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, — en que hemos aprendido a seguir aguzándonos, armándonos, pensándonos hasta el final. El resto es un aborto y todavía no ciencia.

Y ofrece una pequeña lista de ese tipo de no-ciencias, la «ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática»¹⁸⁵.

Tal reconocimiento empíricamente científico de la necesidad del error incluye lo que él llama «el error de una falsa causalidad», pero que podría haber llamado el error del pensamiento causal *tout court*. «En todo tiempo se ha creído

182. CI «Lo que debo...», § 5.

183. CI «El problema de Sócrates», § 1.

184. CI «La razón...», § 1.

185. CI «La razón...», § 3.

saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacábamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber?». El *cogito* mismo es la ilustración más patente de este error: el yo que piensa, que piensa el pensamiento, es completamente problemático. En todas partes imponemos «un agente y un acto» pero en ningún sitio es más problemático que en la mente. Así escribe: «Creíamos que, en el acto de la voluntad, nosotros mismos éramos causas; opinábamos que, al menos aquí, *sorprendíamos en el acto* a la causalidad»¹⁸⁶.

El problema es el de la voluntad libre y la responsabilidad: «¿Quién habría discutido que un pensamiento es causado?, ¿que el yo causa el pensamiento?»¹⁸⁷. Como había escrito antes, «aquel antiguo y famoso ‘yo’, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una ‘certeza inmediata’»¹⁸⁸. Por tanto, argumenta, «un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero; de modo que es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’»¹⁸⁹. Para Nietzsche, la ciencia fisiológica ha hecho progresos en este aspecto, y esos antiguos hábitos del pensamiento han perdido su plausibilidad, aunque por diferentes razones en sus días y en los nuestros. «El ‘mundo interno’ está lleno de fantasmas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos»¹⁹⁰. Según Nietzsche, el mecanismo es de proyección, de tal manera que el ser humano nunca descubre en las cosas más que «lo que él ha introducido en ellas».

El ataque más fuerte de Nietzsche a ese tipo de «causas imaginarias» se mueve, no en el nivel de la voluntad (puesto que se opone tanto a la noción de voluntad, como a la noción de subjetividad libre), sino en el de la memoria, mediante un recuerdo de las ficciones del sueño, que Nietzsche delinea a través de una reflexión sobre la inversión del orden temporal, que ocurre para todo soñador que intenta prolongar su sueño (y de manera accidental preservando al durmiente de despertar). Nietzsche había ya invocado esta imagen en su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y en sus reflexiones sobre los vagabundeos del sueño¹⁹¹. Ahora examina la naturaleza actualizadora de la causa (externa) en el sueño: «se le imputa retrospectivamente una causa (a menudo, toda una pequeña novela, en la que precisamente el que sueña es el personaje principal)»¹⁹² a cierta sensación (en este caso, un disparo de cañón) que persiste, esperando, como si estuviese entre bastidores, «hasta que el instinto causal le permite pasar a primer plano, — ahora ya no como azar, sino como un ‘sentido’». Así Nietzsche señala que el disparo causa el sueño, pero el sueño juega con la causalidad de tal manera que el disparo es percibido sólo a continuación, «en una aparente inversión del tiempo». Lo que viene después de la inspiración del sueño, producida por el disparo del cañón, es decir, toda la construcción del sueño, «es vivida antes, a menudo con cien detalles que trascurren como de manera fulminante, el disparo viene después...». Nietzsche desarrolla su análisis en

186. CI «Los cuatro...», § 3.

187. *Ibid.*, cf. MBM § 19.

188. MBM § 17.

189. *Ibid.*

190. CI «Los cuatro...», § 3.

191. GC § 22.

192. CI «Los cuatro...», § 4.

términos físico-fisiológicos reales: «Las ideas producidas por cierta condición», esto es el entero tapiz de detalles tejido por el soñador como obra del sueño, «es malentendido» (y, por supuesto, Freud tiene algo que decir en esto, este mismo malentendido es el punto central del sueño) «como la causa de esa condición». La última reflexión de Nietzsche aquí, una preocupación suya desde los tiempos de VM, es que «hacemos exactamente lo mismo, de hecho, cuando estamos despiertos...»¹⁹³.

¿Ilusión, invención, mentira, soñar e inversión causal del tiempo? La ciencia como un medio sutil, un medio de mentir, inocente sólo por la pura ilusoriedad de sus propias ilusiones y así tan deshonesto con respecto a sus ocultaciones, como opuesta a la ocultación honesta del arte. ¿La ciencia como un medio que no se describe a cualquier precio a sí misma como lo que es, un medio de auto-defensa contra la verdad? Esto es un resultado bastante fuerte para un hombre que no está en contra de la ciencia. Pero Nietzsche piensa que la ciencia podría, quizás, tomar un camino u otro. ¿Y qué ofrece en su lugar?

Precisamente lo que nos cuenta cuando por primera vez recuerda su primerizo escrito no publicado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: «Suponiendo que queramos la verdad, ¿por qué no más bien la no-verdad, la incertidumbre, incluso la ignorancia?»¹⁹⁴. Como un clasicista que no puede ayudarse a sí mismo, Nietzsche les critica a los científicos lo que él llama su «mala manera de interpretar». Igual que el problema de filisteísmo mecanicista de David Strauss, Nietzsche identifica el problema de la ciencia para los físicos como una cuestión de lenguaje. Esto es lo que él entiende por una carencia de filología.

En lugar de una especie de uniformidad, que supuestamente domina en todos los lugares del universo, como plantea al principio del tercer libro de *La gaya ciencia*, recordemos la desafiadora hipótesis de Nietzsche: quizás el orden en torno a nosotros es un tipo de singularidad; quizás existan otros órdenes; quizás «podría venir alguien que» pudiese proponer una ciencia, no de leyes, sino «cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder»¹⁹⁵. El punto central de esta interpretación alternativa es, precisamente, que es una interpretación alternativa, de ahí la conclusión afirmativa de Nietzsche, ¡si es así tanto mejor!, frente a cualquier objeción que sostuviese que «ésta también es sólo interpretación...»¹⁹⁶. Y esto se repite no sólo en lo que Nietzsche llama *su enseñanza*:

Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo*. [...] La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. [...] Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, — no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!*¹⁹⁷.

193. *Ibid.*

194. MBM § 1.

195. MBM § 22.

196. *Ibid.*

197. CI «Los cuatro...», § 8.

En otras palabras, como lo había dicho el Zaratustra de Nietzsche: no hay afuera, no hay nada más allá del todo, y decir esto es restaurar «la inocencia del devenir»¹⁹⁸. Y haciendo esto, al implicar la negación de Dios, también implica ante todo negar la responsabilidad, y para Nietzsche «sólo haciendo esto redimimos el mundo». Es la perspectiva de la afirmación, de ver el mundo y bendecirlo y llamarlo bueno, lo que constituye el *amor fati* de Nietzsche, la voluntaria vida de Nietzsche «entre hielo y altas montañas», o como lo expresa en el epígrafe de *Ecce homo*: «En este día perfecto en que todo madura y no sólo la uva toma un color oscuro, acaba de posarse sobre mi vida un rayo de sol: he mirado hacia atrás, he mirado hacia delante, y nunca había visto de una sola vez tantas y tan buenas cosas».

Aquí, la bendición es la gratitud de Nietzsche hacia su entera vida, y en cuanto *amor fati*, es expresión de una visión auténticamente científica, pero no de una ciencia que persigue una verdad última, para ponerla en lugar de las verdades de la revelación, sino una nueva ciencia siempre progresiva, con interpretaciones siempre transformables, una ciencia dedicada a restaurar la inocencia del devenir.

[Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós y Marco Parmeggiani
Universidad de Málaga]

198. *Ibid.*