

# Pariendo centauros: método, ciencia y filosofía en la genealogía de F. Nietzsche

## *Giving birth to Centaurs: Method, Science and Philosophy in F. Nietzsche's Genealogy*

José Emilio ESTEBAN ENGUITA  
(Universidad Autónoma de Madrid)

Recibido: 18/12/2012

Aceptado: 19/03/2013

### **Resumen**

¿Cuál es la relación entre la ciencia y sus métodos y la genealogía? La respuesta a esta pregunta es el propósito fundamental de este artículo. Para ello, llevaremos a cabo un triple análisis de la cuestión, expuesto en un orden de menor a mayor profundidad y radicalismo teórico: primero, mostraremos el modo como la ciencia es utilizada por la crítica genealógica; segundo, desarrollaremos la crítica genealógica de la ciencia, y, tercero, consideraremos la pretensión de Nietzsche de establecer un nuevo criterio para valorar el conocimiento en general y el científico en particular.

*Palabras clave:* Nietzsche, ciencia, método, genealogía, crítica

### **Abstract**

What is the relation between science and its methods on the one hand, and genealogy on the other? To answer this question is the fundamental purpose of this paper. In order to do so, I will endeavour a triple analysis of the question, which proceeds from less to much more depth and theoretical radicalism: first, I will show the way in which science is used by the genealogical critique; second, I will expound the genealogical critique of science, and, third, I will consider Nietzsche's pretension to have established a new criterion to evaluate knowledge in general and scientific knowledge in particular.

*Keywords:* Nietzsche, science, method, genealogy, criticism

Las investigaciones en los últimos años sobre la obra de Nietzsche han logrado, entre otras cosas, demostrar la inaceptabilidad de un tópico sobre su pensamiento bastante extendido durante mucho tiempo, a saber, el carácter anti-científico de su filosofía y su desprecio por los logros de la ciencia moderna y el trabajo de los científicos<sup>1</sup>. Nada más lejos que esta opinión infundada de los intereses teóricos y los problemas que Nietzsche consideraba de primer orden. Más aún: no es en absoluto una exageración afirmar que las cuestiones tanto internas como externas de las ciencias y del método científico, como, por ejemplo, sus fundamentos metafísico-morales, su uso como arma muy poderosa de la crítica, los debates epistemológicos de su época, los problemas derivados del desarrollo, especialización e interrelación de las ciencias, la cuestión de la sistematización de las mismas y de su eventual unificación, la reflexión sobre sus métodos, resultados y descubrimientos, y el uso de los mismos por parte de la filosofía, un uso que no es recomendable, sino obligado (al menos desde *Humano, demasiado humano*), constituyen un motivo permanente de reflexión en su obra desde el principio de su labor filosófica hasta el final de su vida lúcida, hasta el punto que ésta sería difícilmente comprensible si se ignorara la dimensión fundamental de la ciencia moderna para su trabajo como filósofo.

Recorriendo parte del camino abierto por estos investigadores de la obra de Nietzsche, expondré en este artículo el papel que representa la ciencia y sus métodos en la genealogía, comprendida ésta como la parte eminentemente crítica de esa “filosofía del porvenir” (mencionada por Nietzsche en el subtítulo de *Más allá del bien y del mal*) que no llegaría a terminar, quedándose en los prolegómenos. Con tal fin, y tras una introducción general al problema de la ciencia en Nietzsche, procederé a analizar el lugar que ocupan y el rol que desempeñan la ciencia y sus métodos en la genealogía, atendiendo a tres aspectos que pueden entenderse como tres niveles por los que discurre este análisis: primero, la ciencia considerada como instrumento de la crítica genealógica; segundo, la crítica genealógica a la ciencia, y tercero, la tentativa de Nietzsche de establecer un nuevo principio de valoración del conocimiento en general y del científico y sus métodos en particular, que pueda servir como una especie de fundamento.

## 1. Nietzsche y el problema de la ciencia

En el “Ensayo de autocritica”, una mirada retrospectiva sobre su primera obra publicada, *El nacimiento de la tragedia*, que sería incorporada a la tercera edición de la misma (1886), Nietzsche afirma lo que sigue:

---

<sup>1</sup> Una bibliografía bastante completa sobre monografías y artículos dedicados al tema de la ciencia en Nietzsche, elaborada por Luis de Santiago Guervós, se encuentra en el número de la revista *Estudios Nietzsche* que tiene por objeto la relación entre el pensamiento del filósofo alemán y la ciencia: cfr. “Informe bibliográfico”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, pp. 161-165.

Lo que yo conseguí comprender entonces, algo terrible y peligroso, un problema con cuernos, no necesariamente un toro precisamente, en todo caso un problema nuevo: hoy yo diría que fue el problema de la ciencia misma -la ciencia concebida por primera vez como problemática, como discutible.<sup>2</sup>

El libro se le podía aparecer ahora como imposible, imposible por su tono arrebatado propio de la juventud, por su detestable romanticismo, pero sin embargo, en él, y por lo tanto ya desde el principio de su labor filosófica, toma cuerpo una tarea que no le abandonará en su travesía filosófica, convirtiéndose en una de sus grandes cuestiones: el problema de la ciencia, un problema que se plantea en un terreno distinto del de la misma ciencia y que tiene como última referencia su relación con la vida. Que el problema de la ciencia no se plantea desde la perspectiva de la ciencia o, en todo caso, desde un punto de vista característico de lo que entendemos como filosofía de la ciencia o como una filosofía positivista o una concepción científicista, es una postura que a Nietzsche, como filólogo y por tanto científico, no tardaría en acarrearle serios problemas dentro de la comunidad científica a la que pertenecía como catedrático de filología de la Universidad de Basilea. Desde la filología, esta intempestiva toma de posición se apunta con toda claridad en la lección magistral titulada *Homero y la filología clásica* que Nietzsche, con motivo del comienzo de su actividad docente, pronuncia en esa Universidad el 28 de mayo de 1869: en ella, sostiene de un modo diáfano el carácter problemático y múltiple de la filología, que agrupa bajo su seno la ciencia histórica, la ciencia natural y la estética, y que se encuentra escindida y en una tensión irresoluble provocada por su condición de centauro<sup>3</sup>, por ser un híbrido compuesto por dos instintos antitéticos, el científico y el artístico-filosófico<sup>4</sup>. La publicación en enero de 1872 de *El nacimiento de la tragedia* y la reacción de la comunidad filológica mostraría a Nietzsche la inviabilidad de ese proyecto, la imposibilidad de una filología filosófica o una

<sup>2</sup> *El nacimiento de la tragedia*, KSA, I, p. 13. La mayor parte de las citas de Nietzsche provienen de *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988. Se cita en el siguiente orden: nombre de la obra en español, abreviatura de la edición (KSA), volumen en números romanos y número de la página.

<sup>3</sup> Por ello, Nietzsche, consciente del rechazo y la incomprensión de los filólogos sobre sus “especulaciones” acerca de los griegos, su cultura y la tragedia, atestiguados por el “escándalo y malentendidos” suscitados por la conferencia que imparte en Basilea a principios de 1870 titulada “Sócrates y la tragedia”, le escribe a Rohde qué es lo que realmente se está gestando en su interior: “Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que alguna vez, ciertamente, pariré centauros” (Nietzsche, F.: *Correspondencia*, tr. José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani, Madrid, Trotta, 2007, vol. II, p. 123).

<sup>4</sup> “La vida es digna de ser vivida, dice el arte, la seductora más bella; la vida merece ser conocida, dice la ciencia. Debido a esta contraposición resulta la contradicción íntima, y con frecuencia tan desgarradoramente manifestativa en el concepto y de acuerdo con ello en la actividad de la filología clásica, conducida por este concepto” (Nietzsche, F.: *Homero y la filología clásica*, tr. Luis Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995, p. 52).

filosofía filológica, de una anomalía monstruosa condenada al fracaso: parafraseando a Usener, Nietzsche, con esta obra, moría para la ciencia filológica<sup>5</sup>.

La cuestión de la ciencia acompaña a la modernidad desde prácticamente sus orígenes. Se hace omnipresente y multiforme en el siglo XIX, donde el éxito arrollador de la ciencia matemático-experimental y sus métodos, que se aplican a nuevos ámbitos de la naturaleza y se proyectan sobre las *Geisteswissenschaften* (o las “ciencias morales” anglosajonas), la convierte en uno de los tres o cuatro problemas fundamentales de la filosofía decimonónica. Pensemos, en Francia, en filósofos como Comte, Littré o Taine; en Gran Bretaña, en J.St. Mill o Spencer; en Alemania, en la Escuela Histórica, en la izquierda hegeliana, en Marx, Dilthey y el propio Nietzsche; en Estados Unidos, en el pragmatismo, en James, Pierce y Dewey..., y en otros muchos más no tan conocidos. En todos ellos, la ciencia desempeña un papel protagonista en sus planteamientos filosóficos y condiciona en gran medida su desarrollo, aunque, naturalmente, en todos ellos el problema de la ciencia presenta configuraciones diferentes. Y ciertos rasgos de la forma de afrontar este problema separan a Marx y Nietzsche del resto, pues ambos consideran que la crítica de la ciencia debe ir más allá de los márgenes establecidos por la autorreflexión de la razón o por la lógica y teoría de la ciencia. En el caso de Marx, la crítica de la economía política pone en cuestión los fundamentos de dicha ciencia desde la crítica de la ideología y una “praxiología” basadas en una teoría de la historia y de la sociedad. Para Nietzsche, la ciencia, en general, es sometida a una crítica que, tanto desde la metafísica de artista como desde la genealogía, desvela los supuestos metafísico-morales en los que se sostiene, tomando a la “vida” como criterio último y definitivo de toda crítica.

A partir de *El nacimiento de la tragedia* –incluso antes– y hasta sus últimas obras escritas en 1888 el problema de la ciencia es, para Nietzsche, la ciencia como problema. El paso de una expresión a otra es mucho más que un juego de palabras, pues significa tanto la incapacidad de la ciencia, *qua* ciencia, de plantear el problema en que consiste (su “para-qué”, su sentido, su justificación), como su posición subordinada respecto a la filosofía. Si la cuestión decisiva del “espíritu libre” es la de la jerarquía<sup>6</sup>, entonces estimar de forma adecuada el orden de rango entre los dis-

<sup>5</sup> El silencio ominoso de la comunidad filológica, y, por encima de ésta, el de su maestro Ritschl, la crítica pública de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, otro joven filólogo que asumió el papel de portavoz de la “ciencia filológica”, y el hecho de que no tuviera ni un solo estudiante al comenzar el semestre de invierno de 1872, fueron las consecuencias inmediatas de la transgresión de Nietzsche; a medio plazo, lo fue su abandono de la carrera académica y de la filología. Sobre la polémica en torno a *El nacimiento de la tragedia*, cfr. el estudio introductorio de Luis de Santiago Guervós, “F. Nietzsche y la polémica sobre *El Nacimiento de la Tragedia*. Génesis de una disputa académica”, en Rohde, E., von Wilamowitz-Möllendorff, U., Wagner, R.: *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la Tragedia*, tr. Luis de Santiago Guervós, Málaga, Ágora, 1994, pp. 9-43.

<sup>6</sup> Cfr. *Humano, demasiado humano I*, KSA, II, pp. 20-21.

tintos fenómenos es tarea propia del “verdadero filósofo” que Nietzsche nos anticipa. Su condición aristocrática, que tendrá como signo, entre otros, la intensificación del *pathos de la distancia*<sup>7</sup>, es decir, la ampliación del número de las diferencias así como la distancia entre ellas, disfruta del instinto certero que asigna con precisión vital los valores, interpretando los fenómenos de tal modo que no se produzcan confusiones interesadas entre fines y medios y que, con deshonestidad, se oculte la necesidad de ciertos medios para lograr determinados fines. Su naturaleza superior le hace inmune a una de las consecuencias del plebeyismo democrático moderno<sup>8</sup>, consistente en reconocer la supremacía inobjetable de la ciencia sobre la filosofía y la entronización del docto, erudito o científico, un acto de usurpación que arrebatara el poder soberano al filósofo.

Si el problema de la ciencia estriba para Nietzsche en su justificación o, mejor dicho, en la necesidad de encontrar de ahora en adelante una justificación, pues la que tenía, en la medida en que la voluntad de verdad se pone en entredicho, comienza a desmoronarse, dicha justificación asume como principio rector la supremacía de la filosofía respecto de la ciencia y la correspondiente subordinación de ésta a aquélla. Esta diferencia de rango entre ambas queda concisa y brillantemente expresada en la Sección Tercera de *Más allá del bien y del mal*, donde lleva a cabo una crítica de los eruditos o doctos (*Gelehrte*): “*Los filósofos genuinos legislan y ordenan, tienen como cometido enfrentarse al problema del valor de la vida y determinar el ‘para-qué’ del ser humano*”<sup>9</sup>. El resto, “obreros de la filosofía” y científicos con quienes hay que contar, sin duda, se encuentran al servicio, como instrumentos, del verdadero filósofo. Y no hay que concederles “más”, como tampoco menos a la filosofía, mermando su dignidad potencial. La idea de “obreros de la filosofía”, aunque no expresada con estas palabras, y la consideración del carácter fundamental de la filosofía y de su condición directiva en relación con la ciencia, se encuentran ya sólidamente establecidas en las obras del periodo de juventud. Ilustremos esto con tres ejemplos. Primero: Kant y Schopenhauer, eximios representantes del espíritu alemán en *El nacimiento de la tragedia*, han demostrado con sus filosofías los límites de la ciencia, cuya jurisdicción no es la “realidad”, sino el ámbito del fenómeno o la apariencia, y, con ello, la unilateralidad e insuficiencia de una cultura, la civilización socrático-alejandrina, que, fundada en el mito de la razón (lo que Nietzsche denomina en esta obra “el espíritu de la ciencia”), pretende conocer el ser y corregirlo. Tal revelación, que muestra el agotamiento de una cultura que, basada en la lógica, acaba volviéndose ilógica, podría permitir la entrada a una sabiduría supe-

<sup>7</sup> Sobre el *pathos de la distancia* y las condiciones sociales que le son propicias, cfr. *Más allá del bien y del mal*, KSA, V, p. 205.

<sup>8</sup> Cfr. *Más allá del bien y del mal*, KSA, V, pp. 129-130.

<sup>9</sup> *Más allá del bien y del mal*, KSA, V, p. 145.

rior, la filosofía trágica<sup>10</sup>. Segundo: en la *Segunda Intempestiva*, donde Nietzsche lleva a cabo una crítica a la ciencia histórica y al historicismo desde la óptica de la vida y sus imperativos, la diferencia entre el “maestro de la historia”, emparentado con el autor dramático, y los “trabajadores modestos que acarrear, acumulan y clarifican porque, por supuesto, no pueden llegar a ser grandes historiadores”<sup>11</sup>, que son instrumentos imprescindibles de los grandes historiadores, pero que bajo ningún concepto deben ser confundidos con ellos, es un precedente claro de la distinción que hace en *Más allá del bien y del mal* entre “obreros de la filosofía” (incluyendo bajo esta categoría a los científicos) y “verdaderos filósofos”. Como también lo es la diferencia en esta *Intempestiva* entre la verdad entendida como “objetividad” característica de la historiografía (un concepto de verdad miope) y la verdad como justicia, como “juez que ordena y castiga (...), como tribunal del mundo”<sup>12</sup>, de la distinción entre las “pequeñas verdades”, necesarias pero también secundarias, de esos “obreros de la filosofía”, y la “veracidad” del auténtico filósofo, que ordena y promulga leyes, cuyo conocer “es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es –voluntad de poder”<sup>13</sup>. Por último, en tercer lugar, en la *Tercera Intempestiva* el filósofo y su saber, a diferencia del científico y su condición de especialista, se enfrentan al problema de la existencia considerada en su totalidad, interpretando la vida como un todo<sup>14</sup>. En este contexto, Schopenhauer, como filósofo, aparece como muy superior a Kant si se valora el efecto de ambas filosofías atendiendo al ejemplo dado por estos dos pensadores: del segundo sólo han salido mansos profesores de filosofía y filosofías académicas, del primero, una respuesta al enigma con que nos desafía la vida, y una respuesta encarnada en la propia vida de Schopenhauer: su grandeza radica en la veracidad y fortaleza con que afronta ese enigma, lo que le permite servirse de las ciencias sin peligro y eludir la seducción del canto erudito de los doctos. Es menester, por todo ello, y en aras de la salud de la vida, imponer a la ciencia el criterio de la filosofía, su superior dirección y vigilancia, lo que denomina en la *Segunda Intempestiva* una “doctrina de la higiene de la vida”<sup>15</sup> y en la *Tercera* “una máxima superior de educación”<sup>16</sup>, que impidan la metástasis de la ciencia producida por la aplicación del ciego principio del *laisser-faire*, una proliferación morbosa que persigue la meta de convertirse en el fundamento de la cultura. Hay que saber deslindar el campo de la ciencia y el de la filosofía, tener capacidad de juicio para establecer el alcance de sus respectivas jurisdicciones y sus res-

<sup>10</sup> Cfr. *El nacimiento de la tragedia*, KSA, I, pp. 118-120.

<sup>11</sup> *Segunda consideración intempestiva*, KSA, I, p. 294.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, KSA, I, pp. 286-287.

<sup>13</sup> *Más allá del bien y del mal*, KSA, V, p. 145.

<sup>14</sup> *Tercera consideración intempestiva*, KSA, I, p. 356.

<sup>15</sup> *Segunda consideración intempestiva*, KSA, I, p. 331.

<sup>16</sup> Cfr. *Tercera consideración intempestiva*, KSA, I, p. 344.



pectivos valores, evitando tanto la confusión entre ambas como la eliminación de una por otra; y, por encima de todo, hay que preservar la correcta jerarquía que establece la superioridad de la filosofía.

Sin embargo, en la continuidad de esta posición hay que señalar un matiz relevante que muestra un cambio en la relación entre ciencia y filosofía. Nietzsche no pone en duda en ningún momento de su trayectoria filosófica el rango superior de la filosofía, pero sí modifica de un modo esencial el significado de esa relación. Si aceptamos que la aparición de *Humano, demasiado humano* significa un giro en la filosofía de Nietzsche, en el sentido de que pretende responder de nuevo a la pregunta por lo dionisiaco porque la respuesta dada en sus obras juveniles le resulta insatisfactoria, entonces la sustitución de la metafísica de artista por una genuina perspectiva genealógica que anticipa la filosofía del porvenir por él buscada ha de incidir en la relación entre ciencia y filosofía. ¿De qué manera? En la línea de una revalorización de la ciencia y el método científico que, aunque mantienen su posición de subordinación, se integran plenamente y con todas sus consecuencias en el dominio de la filosofía y en el quehacer del filósofo. Ya no hay dos planos distintos, sino uno sólo, una sola jurisdicción en la que la ciencia cumple una función crítica dentro de la genealogía y se combina de múltiples modos, como material imprescindible y motivo inspirador, con la nueva interpretación del mundo contenida en el proyecto de una filosofía dionisiaca que quedó inconclusa. Y, a su vez, recibe una “nueva impronta”, un “nuevo sentido”, del novedoso principio de valoración que se desprende de la transvaloración de todos los valores. La férrea antítesis del joven Nietzsche entre cultura trágica y civilización socrático-alejandrina, entre sabiduría y ciencia, entre el hombre artista y el hombre teórico, y otras muchas de índole metafísica que vertebran su pensamiento de juventud, deja paso a un modo de entender las cosas que se sitúa en un punto equidistante entre, por un lado, una cultura trágica a-científica (en ningún caso anti-científica) y, por otro, una cultura científicista que sigue creyendo en el carácter divino de la verdad y en la eminencia absoluta del conocimiento científico. La reivindicación, en su mal llamado periodo de madurez, de una filosofía dionisiaca busca marcar distancias tanto de una filosofía positivista bajo cualquiera de sus variadas modalidades como de la vetusta metafísica, en cuyo crepúsculo es incapaz de seguir pasando sus artículos de fe por incontrovertibles verdades. Se trata, a continuación, de analizar esos “múltiples modos” en los que ciencia, método científico e interpretación filosófica se combinan formando una sola figura en la genealogía.

## 2. Ciencia y método científico como herramientas de la crítica genealógica

Quizá sea pertinente, para tratar la cuestión del método considerada desde su relación constitutiva con la Modernidad, puesto que es en esta época por vez prime-

ra y de un modo generalizado cuando el método se eleva a motivo de indagación filosófica expresa, comenzar citando la aguda apreciación que sobre este asunto nos ofrece H. Blumenberg:

Aquí, la verdad ya no tiene nada de eso que se podría llamar su “naturalidad”: la conciencia del método y la reflexión metodológica de la Modernidad incipiente surgen en el terreno de un sentimiento básico de relación violenta, asegurada en la cautela y la precaución, con la verdad. Lo verosímil se transforma en lo-que-parece-verdadero. Todo lo verdadero es adquisición, ya no don; el conocimiento adquiere carácter laboral.<sup>17</sup>

Con el comienzo de la Modernidad una vieja confianza se ha perdido, la vida se ha vuelto incierta, dudosa, los hombres se muestran inseguros a causa del derrumbamiento irremediable del viejo *ordo* teológico y de la concepción aristotélico-escolástica del mundo, debido, por un lado, a la “revolución científica”, que tiene sus orígenes en Copérnico y su culminación en el nuevo sistema del mundo de Newton, y, por otro, a la quiebra de la unidad de la Iglesia y del cristianismo por el empuje explosivo de la Reforma, disolviéndose con ello la *certitudo salutis* en una irreducible pluralidad de verdades proclamadas por las distintas iglesias cristianas que alimentaron el fanatismo, pero que también sembraron una duda corrosiva en las mentes más preclaras. Bacon y Descartes, que con justicia pueden ser considerados los principales fundadores de la filosofía moderna, respondieron con su pensamiento a esta situación de crisis. Persiguieron una reforma de la razón en virtud de la cual pudiera ser de nuevo posible, con esfuerzo y rigor, alcanzar la verdad. Ya no había lugar alguno en aquel mundo para la ingenuidad de pensar que el entendimiento humano o la razón (*bon sens*), abandonados a sí mismos y a sus fuerzas, lograrían algún resultado positivo en relación con la verdad<sup>18</sup>. Para lograr tal fin necesita una conducción adecuada que garantice que la razón sigue el camino recto, requiere la ayuda de una guía que acredite la verdad de los juicios que produce, a saber, un conjunto de reglas cuya estricta observancia ha de conducir a la verdad y a la correspondiente evitación del error. Se necesita el método. Sin método, la verdad del conocimiento es pura casualidad y la ciencia puede degenerar en cualquier momento en cosa arbitraria. El aval de todo conocimiento científico es el método, cuya aplicación es lo que determina que algo sea ciencia. En la regla IV de las *Regulae*, Descartes expone de modo categórico que sin método es mejor no pensar jamás en

<sup>17</sup> Blumenberg, H.: *Paradigmas para una metaforología*, tr. Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2003, pp. 73-74.

<sup>18</sup> Cfr. Bacon, F.: *La gran restauración*, tr. Miguel A. Granada, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 92-93. En el inicio del *Discurso del método*, Descartes defiende la distribución equitativa del buen sentido o razón entre todos los hombres. Sin embargo, lo decisivo no es esto, pues tal cosa no es suficiente, sino “aplicarlo bien”: cfr. Descartes, R.: *Obras escogidas*, tr. Enrique de Olaso y Tomás Zweneck, Buenos Aires, Charcas, 1980, p.136.



la verdad, pues cualquier pensamiento que no asuma el orden que impone el método enturbia la luz natural y ciega los espíritus<sup>19</sup>. Y Nietzsche se sitúa en la línea de esta concepción filosófica moderna, al aceptar el carácter determinante del método para la ciencia y también para la filosofía: para él, “*el espíritu científico estriba en la comprensión del método, y todos los resultados de la ciencia no podrían impedir, si se perdieran esos métodos, un renovado predominio de la superstición y el absurdo*”<sup>20</sup>. No deja de tener interés, a propósito de esta cita de *Humano, demasiado humano*, señalar cómo el espíritu de la ciencia no radica en este momento tanto en los presupuestos metafísico-morales de los que habla en *El nacimiento de la tragedia*, como en el carácter metódico del conocimiento científico.

No se le escapa, pues, a Nietzsche la importancia decisiva del método para la filosofía y la ciencia modernas. La ciencia nos ha enseñado a ser desconfiados y a desprendernos de la mercadería contenida en las alforjas de los filósofos, pues ya no vale nada. De modo concluyente y decisivo nos dice: “*Tanto de desconfianza, tanto de filosofía*”<sup>21</sup>. De igual forma, el rigor de la ciencia, el trabajo continuado y sistemático en la investigación de los fenómenos, el embridamiento de la fantasía especulativa por las exigencias metodológicas (la célebre cura de adelgazamiento de la razón del positivismo), todo ello extirpa de raíz la “facilidad” de una verdad acorde con la creencia en la posesión de disposiciones morales e intelectuales (la afinidad del pensamiento con la verdad y la buena voluntad del pensador de la que nos habla Deleuze<sup>22</sup>) o de las portentosas facultades, análogas en su poder a la de los reyes taumatúrgicos, de los genios, que acceden de forma tan inmediata como misteriosa a la “verdadera realidad”<sup>23</sup>. Y también corta la energía que alimentaba a las verdades predicadas por metafísicos, artistas y sacerdotes, que las hacía deslumbrar de aquel modo ante todos, pero especialmente ante los crédulos y necesitados de salvación. Las verdades de la ciencia muestran otro aspecto: el de la modestia<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Y por “método”, Descartes concibe “*reglas ciertas y fáciles cuya rigurosa observancia impide que jamás se suponga verdadero lo falso y hace que la inteligencia, sin gesto inútil de esfuerzos sino aumentando siempre la ciencia, llegue al verdadero conocimiento de todo lo que es capaz*” (*Reglas para la dirección del espíritu*, tr. Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p.79).

<sup>20</sup> *Humano, demasiado humano I*, KSA, II, p. 365.

<sup>21</sup> *La gaya ciencia*, KSA, III, p. 240.

<sup>22</sup> Ésta es para el filósofo francés la imagen dogmática u ortodoxa del pensamiento, presupuesto implícito de la filosofía que procede del sentido común entendido como *cogitatio natura universalis*: cfr. Deleuze, G.: *Diferencia y repetición*, tr. Alberto Cardín, Madrid, Ediciones Júcar, 1988, pp. 223-226.

<sup>23</sup> *Humano, demasiado humano I*, KSA, II, p. 164. Ya desde época muy temprana podemos encontrar en esta desconfianza uno de los motivos de la distancia y la actitud crítica respecto a su maestro Schopenhauer, quien para el Nietzsche de la metafísica de artista se apresura en demasía a identificar voluntad y cosa en sí: cfr., por ejemplo, *Fragmentos póstumos*, KSA, VII, pp. 360-361.

<sup>24</sup> Son estas verdades sin brillo, que no aparentan ni guardan las apariencias, obtenidas con método riguroso y enfrentadas a “*los errores benignos y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos*” (*Humano, demasiado humano I*, KSA, II, p. 25), el rasgo distintivo de una cultura superior.

La madurez y virilidad de su siglo no se encuentra tanto en la ciencia, sino en los métodos científicos, en su victoria incluso sobre la ciencia, porque sólo con ellos, limpios de las adherencias metafísico-morales, se descubren los pequeños detalles y matices y las sutiles diferencias que enriquecen el conocimiento y la “realidad” (el mal llamado “mundo aparente”). Son pequeñas conquistas conseguidas en virtud del celo, de la dedicación aplicada y continua, de la humildad y del grado suficiente de desconfianza escéptica, de asumir el carácter erróneo del supuesto conocimiento basado en el sentido común y en la convicción –incluso de todo conocimiento–, que requieren por ello del crédito que aportan esas herramientas, los métodos, ligadas a la probidad intelectual. En *El Anticristo* se encuentra, quizá, la mayor estimación del método científico por parte Nietzsche: si los conocimientos más valiosos son los más tardíos (el origen nunca es lo más valioso, tampoco lo menos, pues carece en sí mismo de todo valor), productos de un largo aprendizaje que termina por lograr algo muy distinto de lo que había sido previsto, porque, al fin y al cabo, la ciencia y sus métodos también son consecuencias de las interpretaciones morales contenidas, desde hace mucho tiempo, en el ideal ascético, entonces los métodos son el mejor tesoro del que podemos ahora disponer<sup>25</sup>. Los últimos serán los primeros, si logran imponerse a los antepasados de los que proceden, pudiendo llegar a ser, de este modo, su “autosuperación”. Desde *Humano, demasiado humano*, la incorporación del método científico y de los logros de las ciencias en el corazón de su filosofía y, por ende, en el interior de la genealogía, marca el paso de su crítica filosófica como parte fundamental del proyecto de una filosofía del porvenir.

Hablando con rigor, la perspectiva genealógica tiene su origen en *Humano, demasiado humano*<sup>26</sup>. Aunque el problema de la moral acompaña a Nietzsche desde su adolescencia –es su problema, su *a priori* por excelencia–, la cuestión sobre la procedencia (*Herkunft*) y surgimiento (*Entstehung*) de los valores morales sólo es viable a partir de aquella obra dedicada a Voltaire, porque la genealogía es incompatible con la metafísica y, por tanto, con su metafísica de artista y con las *Intempestivas*, incluida la *Segunda*, en la medida en que la presupone<sup>27</sup>. Que la emergencia del pensamiento genealógico se encuentre en su obra anteriormente citada recibe su plena justificación en el primer párrafo del libro primero de este libro, titulado “Química de los conceptos y sentimientos”. Las cosas quedan muy

<sup>25</sup> “Las intelecciones más valiosas son las que más tarde se encuentran; pero las intelecciones más valiosas son los métodos. Todos los métodos, todos los presupuestos de nuestra científicidad de ahora han tenido en contra suyo, durante milenios, el desprecio más profundo, uno quedaba excluido, por causa de ellos, del trato con los hombres ‘‘decentes’’ –era considerado ‘‘enemigo de Dios’’, despreciador de la verdad, ‘‘poseso’’. En cuanto carácter científico uno era un chandala...” (*El Anticristo*, KSA, VI, p. 179).

<sup>26</sup> Cfr. *La genealogía de la moral*, KSA, V, pp. 248-249.

<sup>27</sup> Cfr. Foucault, M.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1988, p. 13.

claras desde el principio: frente a una “filosofía metafísica” hay que apostar por una “filosofía histórica” que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, “*el más joven de todos los métodos filosóficos*”<sup>28</sup>. El carácter anti-metafísico de la genealogía se enfatiza con una metáfora brillante incluida en el “Prólogo” de *La genealogía de la moral*: el color predominante de este saber es el gris, lo que significa: “*lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana*”<sup>29</sup>. El color del archivo es lo que conviene a la genealogía, y no otros, como el azul del cielo en que se extravían los filósofos morales ingleses, desde Bentham hasta Spencer, o los que podemos pensar como propios de las brillantes pero deshonestas tesis metafísicas, como las del cultifilisteo D. Strauss, quien, en su obra *La vieja y la nueva fe*, tiene que edificar una completa “cosmodicea”, que posee todos los inconvenientes de la teodicea y ninguna de sus ventajas<sup>30</sup>. El quehacer genealógico, por tanto, no se comprende sin el concurso imprescindible de los métodos científicos y de las conquistas obtenidas por las ciencias.

La genealogía es eminentemente crítica: un ejercicio crítico que se presenta en *Ecce Homo* como “*tres trabajos preliminares de un psicólogo para la transvaloración de todos los valores*”<sup>31</sup>. Y la crítica genealógica dispone de un arma fundamental: la ciencia, es decir, sus métodos y resultados. Las figuras del “espíritu libre”, en su caracterización negativa (liberación de las cadenas que nos imponen las creencias metafísico-morales), del “topo”, ese animal subterráneo que socava los prejuicios morales en que se ha sustentado el fomento del saber, y del “médico-psicólogo”, en la medida que trata a las más puras creaciones del espíritu, entre las que naturalmente se encuentra la filosofía, como síntomas de la salud o la enfermedad, tienen como herramienta decisiva la ciencia y sus métodos<sup>32</sup>. La filosofía del desmascaramiento opera conforme a lo que el espíritu científico logra tras un arduo trabajo. Lo tiene como su instrumento predilecto, pues con él podemos descubrir los errores de juicio que se encontraban en los orígenes de ciertos fenómenos culturales, los malentendidos, las “falsas interpretaciones”, los intereses demasiado humanos que subyacían a lo que ahora se nos aparece como aberraciones del pensamiento que habían, sin embargo, actuado de un modo efectivo durante muchas genera-

<sup>28</sup> *Humano, demasiado humano I*, KSA, II, p. 23.

<sup>29</sup> *La genealogía de la moral*, KSA, V, p. 254.

<sup>30</sup> Cfr. *Primera consideración intempestiva*, KSA, I, p. 197.

<sup>31</sup> *Ecce Homo*, KSA, VI, p. 353.

<sup>32</sup> Sobre estas figuras de la crítica, presentadas por Nietzsche en los prólogos escritos en 1886 para la segunda edición de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, cfr. Esteban Enguita, J.E.: “El espíritu libre, el topo y el psicólogo: figuras de la crítica y genealogía en la filosofía del porvenir”, *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del Congreso Internacional*, México DF, Ediciones Hombre y Mundo, 2009, pp. 261-289.

ciones. Por consiguiente, las investigaciones genealógicas sobre el origen de diversos fenómenos vinculados a la razón y al espíritu, de toda suerte de “ideales”, corre de la mano de la ciencia, que aporta el material imprescindible para cuestionar de raíz todo aquello que ha pasado por “verdad” y que en sus comienzos muestra un aspecto muy diferente. Por ejemplo: las imágenes que se nos aparecen en el sueño, interpretadas como un mundo verdadero que se opone al de la vigilia, y la “fe” en el lenguaje (el fetichismo de las funciones gramaticales al que nos vemos condenados), en su capacidad para representar fielmente el mundo y expresar verdades eternas, son las “creencias erróneas”, los malentendidos de los que ha surgido y se ha desarrollado la metafísica<sup>33</sup>. O la procedencia sacerdotal de la filosofía, tanto por la afinidad del filósofo con el ideal ascético como, sobre todo, por el hecho de que en sus orígenes el filósofo tuviera que representar las formas de ese ideal, tuviera que ponerse la máscara sacerdotal para sobrevivir, terminando por hacer suyo dicho ideal y por convertirse en un centauro malgrado, mitad sacerdote, mitad filósofo<sup>34</sup>.

Nada de la cultura escapa al escrutinio crítico de la genealogía, que hace acopio de documentos y “hechos”, los ordena y clasifica, con la finalidad de elaborar sus meticulosas interpretaciones sobre el origen de las cosas que más conciernen al hombre, las más sagradas y aparentemente “menos humanas”. La ciencia, sus métodos y sus modestas verdades cumplen, en definitiva, dos funciones principales al servicio de la crítica genealógica: por un lado colaboran en el desenmascaramiento de las supuestas verdades metafísicas, morales y religiosas, sacando a la luz la vileza de los materiales con los que están hechas, las condiciones impuras de las que han surgido, el linaje en absoluto divino del que proceden, sus comienzos, que como todo comienzo, son turbios; por otro, pone a prueba la veracidad del filósofo y otros mal llamados “pensadores”, pues las teorías científicas, en tanto que interpretaciones avaladas por el rigor metódico, hacen imposible de asumir desde el punto de vista de la probidad intelectual ciertas ideas, creencias, teorías y cosmovisiones que, a pesar de todo, siguen manteniendo y defendiendo con ardor los que se proclaman “defensores de la Verdad”, que ya no pueden continuar mintiendo inocentemente.

---

<sup>33</sup> Cfr. *Humano, demasiado humano I*, KSA, II, p. 27 y pp. 30-31. Si a estas críticas añadimos la denuncia de la proto-estructura antitética del discurso metafísico así como la falta de sentido histórico de la metafísica, lo que denominaría en *Crepúsculo de los ídolos* su “egipticismo” u odio al devenir, tenemos reunidos ya en el primer capítulo de esta obra, titulado “De las cosas primeras y últimas”, casi todos los motivos de su crítica a la filosofía metafísica.

<sup>34</sup> El origen sacerdotal de la filosofía y su dependencia del ideal ascético, lo que indica sus raíces teológico-religiosas, encuentra su mejor exposición en *La genealogía de la moral*, KSA, V, pp. 344-361. Sobre esto, cfr., además, *El Anticristo*, KSA, VI, pp. 176-179. Un análisis minucioso de la dependencia de la filosofía del sacerdote y del ideal ascético se encuentra en Valadier, P.: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, tr. E. Rodríguez Navarro, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 183-189.

### 3. La crítica genealógica a la ciencia

Sin embargo, la genealogía no sólo es crítica que utiliza la ciencia y sus métodos con la mirada puesta en metas que, obviamente, no se someten a la legalidad de la ciencia. Es más todavía: es también una crítica *de* la ciencia, pues la convierte en objeto de la investigación genealógica. No puede obviarse la dimensión autorreflexiva de la genealogía en la medida en que se orienta a los supuestos e implícitos de la ciencia, a sus orígenes, a su peculiar historia, a sus motivaciones básicas y ocultas, tan poco científicas todas ellas. Desenmascarar los presupuestos de toda ciencia tal y como ha existido hasta ahora significa que el genealogista, en calidad de psicólogo e historiador, lleva a cabo un inflexible y riguroso análisis sobre sí mismo y sobre su modo de interpretar<sup>35</sup>.

El punto de partida de la necesidad de una crítica a la ciencia es una doble constancia: en primer lugar, la ciencia, *qua* ciencia, no alberga ninguna fe ni puede crear valores (si acaso, destruirlos); en segundo lugar, la ciencia, como cualquier otra actividad humana, no puede estar libre de supuestos, tiene que basarse en alguna fe o en alguna filosofía, de quienes recibe justificación y sentido<sup>36</sup>. Si atendemos a lo primero, habremos de aceptar que la ciencia no puede ser en ningún caso el rival del ideal ascético y de la interpretación del mundo que contiene y que ha configurado, de modo distinto, la religión, la metafísica y todos los excelsos productos del espíritu, a pesar de su aparente hostilidad o señala indiferencia con ademanes despreciativos hacia los dogmas teológico-metafísicos. Y lo segundo nos obliga a investigar cuál ha sido la justificación en la que hasta el presente y desde sus comienzos se ha basado la ciencia. Hay que descubrir la clave que ha permitido su desarrollo hasta el punto de convertirse, en el mundo contemporáneo, en un poder hegemónico, ya sea en la vida, en el conocimiento o en la sociedad. El sostén de la ciencia, las raíces por mor de las cuales se ha mantenido en pie y ha crecido, se encuentran en la voluntad de verdad, es decir, en la indestructible creencia en la verdad, esa convicción sin la que no habría habido ciencia, y en el valor moral de la misma verdad, pues en ella, de un modo u otro, el ser humano acaba encontrando el criterio que le permite llevar una vida recta y virtuosa. De ahí que la verdad tenga que ser querida por encima de cualquier otra cosa y haya de ser buscada sin tener en cuenta el precio que tenga que pagarse por ella. Y esta creencia en la verdad y en su ines-

<sup>35</sup> Seguramente el lugar donde se encuentra de un modo más penetrante y completo la crítica genealógica a la ciencia es en la parte final del Tercer Tratado de *La genealogía de la moral*: cfr. KSA, V, pp. 395-411. También es imprescindible contar para esta cuestión con el libro V de *La gaya ciencia*, especialmente los párrafos 343, 344, 346, 347, 357 y 370.

<sup>36</sup> “No existe, juzgando con rigor, una ciencia ‘libre de supuestos’, el pensamiento de tal ciencia es impensable, paralogico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una ‘fe’, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir” (*La genealogía de la moral*, KSA, V, p. 400).

timable valor, en lo que Nietzsche denomina su “carácter divino”, su “valor en sí”, tiene un parecido asombroso con el ideal ascético, coincidencia explicable porque los dos se apoyan en el mismo terreno, en la “*misma fe en la inestimabilidad e incriticabilidad de la verdad*”<sup>37</sup>. Pero el filósofo alemán va todavía más lejos: en realidad, voluntad de verdad e ideal ascético son una y la misma cosa, o mejor dicho: la voluntad de verdad es el *núcleo* del ideal ascético, y la ciencia moderna, en tanto que tiene como presupuesto necesario dicha voluntad, es la expresión más rigurosa y espiritual, si bien inconsciente, de ese ideal, su forma más pura, que ya no necesita recurrir a esos disfraces con los que se presentaba, a la teología y a la metafísica. En consecuencia, la actitud honesta del científico, el rigor del método y el valor supremo de la ciencia, en tanto en cuanto tienen su fundamento en la voluntad de verdad, lo tienen también en el ideal ascético. Y en el último estadio de la evolución de este ideal, que obedece a una peculiar “dialéctica” entendida como interpretación de los procesos en los que se ha condensado la historia de la humanidad, la voluntad de verdad no puede quedar por menos en entredicho, no puede sino aparecer como problema, como creencia infundada en la medida en que la verdad es el sentido de esa voluntad, como error necesario e interesado, porque está al servicio de una determinada forma de vida en que se constituye esa voluntad; en última instancia, y despojada del último velo, como una modalidad, consciente de sí, de la voluntad de poder<sup>38</sup>. La ciencia, que se desarrolla bajo la cobertura de la voluntad de verdad, pues hasta ahora sólo en ella se ha sostenido, acaba, en su progresivo despliegue, destruyendo su propio fundamento, minando sus cimientos, al descubrirse como otra cosa, como “falsa”. A partir de este momento, la ciencia, a quien no debemos de dejar de agradecer su inestimable aportación a la crítica genealógica, necesitará una nueva justificación, una nueva respuesta al “¿para qué?”, porque no ha sido la verdad el verdadero motor que la impulsaba, sino el dominio cada vez más amplio y efectivo del mundo, de la naturaleza y del hombre mismo.

Pero además el genealogista descubre otra raíz común de la ciencia y del ideal ascético. Ahora sale de la escena el historiador y entran el psicólogo y el fisiólogo. De la actividad del psicólogo tenemos bastantes ejemplos desde obras anteriores al momento genuinamente genealógico de Nietzsche. Su tarea es mostrar los muchos impulsos que actúan en el espíritu de la ciencia y en el científico, todos impuros, pues nada tienen que ver con la “pasión por la verdad”, y sí con otras muchas pasiones compartidas con otros tantos “amantes de la verdad”. El análisis psicológico que hace del científico, ese “metal impuro”, en la *Tercera intempestiva*, da prueba de la habilidad del psicólogo Nietzsche para interpretar y así sacar a la luz los motivos inconfesables del científico: en el fondo de su espíritu se encuentran la curiosidad insaciable, el gusto dialéctico por la indagación y el juego, la inclinación por

<sup>37</sup> *Op. cit.*, KSA, V, p. 402.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, KSA, V, p. 410.



esas verdades que convienen a instituciones e individuos poderosos, pobreza de sentimientos y avidez, huida del aburrimiento, la lucha por el sustento, la vanidad, no muy frecuente, etc.<sup>39</sup>. No obstante, es el fisiólogo quien descubre, en realidad, el secreto del profundo parentesco entre ciencia e ideal ascético y, por lo tanto, entre el científico y el sacerdote ascético, no librándose el primero de la influencia y el magisterio universal que la casta sacerdotal ha ejercido sobre la tierra:

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 gestos.<sup>40</sup>

Ciencia e ideal ascético proceden de la misma estirpe, comparten el mismo linaje, cuyo antepasado común es la indigencia vital, la debilidad, la enfermedad, la negación de las fuentes de la vida para conservarse a cualquier precio, la degeneración. Cabe entonces plantear con Nietzsche la siguiente pregunta: ¿es posible una ciencia y, sobre todo, un hombre de ciencia, liberado del ascetismo? En el caso de que lo fuera, ¿cómo sería posible una ciencia y sus practicantes que no se sostengan en la voluntad de verdad, expresión refinadísima de la enfermedad, sino en una voluntad de poder afirmativa que manifestaría la “gran salud”?

Liberar a la ciencia de sus fundamentos ascéticos o, dicho de otro modo, de la voluntad de verdad, requiere el cumplimiento de dos condiciones que en principio garantizarían tanto la dirección correcta (método) que ha de seguir la crítica genealógica como una consideración expresa suficientemente esclarecedora de los presupuestos de dicha crítica y de los de la genealogía en general. La primera condición es histórica: los tiempos han de estar maduros para que pueda existir el modo genealógico de interpretar y conocer, lo que quiere decir que sólo después de que el ideal ascético, en su exposición histórica, haya alcanzado el momento en que, al menos para algunos, para esos “espíritus libres”, demanda su autosuperación, sólo cuando la voluntad de verdad se reconoce como voluntad de poder, es posible, aunque no necesario, la formulación y el planteamiento adecuados de la pregunta genealógica<sup>41</sup>. Por ello, y sólo para algunos, se abre una nueva perspectiva y se plantea una nueva exigencia, por ejemplo, en el caso decisivo de la moral: la crítica de los valores morales consistente en poner en entredicho el valor de esos valores necesita “*un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera desea-*

<sup>39</sup> Schopenhauer educador, KSA, I, pp. 393-399.

<sup>40</sup> La genealogía de la moral, KSA, V, 403.

<sup>41</sup> De ahí que, para Zarathustra, su voluntad de poder camine también con los pies de la voluntad de verdad del hombre del conocimiento: cfr. *Así habló Zarathustra*, KSA, IV, p. 148.

do”<sup>42</sup>. La segunda puede ser considerada “fisiológica”, usando los términos de Nietzsche, y nos remite ineludiblemente a la relación que debe establecerse entre cualquier saber y la vida en su condición de vida enferma o sana. Todo arte y toda filosofía son síntomas y medios auxiliares de una vida que lucha, sufre y aspira al crecimiento. Pero esta vida muestra dos modalidades fundamentales, bajo las que se encuentra cualquier tipo humano, también el filósofo: la de la “exuberancia” y la del “empobrecimiento”, o lo que es lo mismo, la de la “salud” y la de la “enfermedad”, la de la “debilidad” y la de la “fortaleza”<sup>43</sup>. El “*médico filósofo*” que anhela Nietzsche en el Prólogo a *La gaya ciencia*, que forma parte de la crítica genealógica en calidad de “psicólogo”, y del que espera que “*tuviese algún día el valor para llevar mi sospecha hasta sus últimas consecuencias*” y, además, “*se atreviese a proponer que en cuanto se ha filosofado hasta ahora, no se trataba en absoluto de la ‘verdad’, sino de otra cosa, digamos de la salud, del crecimiento, de la vida...*”<sup>44</sup>, ha de establecer de un modo tan taxativo como inflexible que sólo pueden practicar la genealogía de una forma correcta las naturalezas sanas o, mejor dicho, en trance de recuperar la salud, aquellos que han superado mil enfermedades y cuya sobrea-bundancia vital dirige de modo certero el escarpelo genealógico para llevar a cabo una vivisección adecuada, es decir, veraz. Por ello, la genealogía requiere, como segunda condición, un tipo de hombre “aristocrático” (en el sentido de vitalmente superior), siendo su saber un “saber aristocrático”: aquel conocimiento cuya posesión y transmisión demanda un tipo de hombre distinguido por participar de la tendencia ascendente de la vida.

#### 4. Transvaloración y verdad

Queda dar un paso más para finalizar el camino iniciado. Recapitulemos parte de lo hasta aquí expuesto: la crítica genealógica incorpora plenamente la ciencia y sus métodos en su seno. Descendiendo a un nivel más profundo, también convierte a la ciencia en objeto de su crítica: de la ciencia como instrumento de la crítica pasamos a la crítica de la ciencia. Pero esta crítica, en la medida en que la genealogía emplea la ciencia y sus métodos, un rasgo característico de la “filosofía histórica” a la que pertenece, es una autocrítica, una reflexión sobre sus supuestos, sobre sus condiciones de posibilidad. Puesto que la genealogía se declara anti-metafísica, negando, en este sentido, toda interpretación que se sustente en la antítesis metafísica por excelencia, la oposición mundo verdadero/mundo aparente; y puesto que la

---

<sup>42</sup> *La genealogía de la moral*, KSA, V, p. 253.

<sup>43</sup> Cfr. *La gaya ciencia*, KSA, III, pp. 619-622.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, KSA, III, p. 349.

genealogía, en cuanto situada después del acontecimiento de la muerte de Dios, se encuentra “más allá del bien y del mal”, entonces no puede tener como fundamento, en ningún caso, la voluntad de verdad. La cuestión, ahora, y con ello descendemos a un estrato más profundo, al tercer nivel del análisis de la genealogía, es desde *dónde* se articula y despliega la crítica genealógica y el uso que hace de la ciencia y sus métodos, desde qué punto de vista se orienta dicha crítica, cuál es, en definitiva, el nuevo principio en el que se ha de basar. El verdadero filósofo, sostiene Nietzsche, no se detiene en la crítica<sup>45</sup>, sino que legisla, crea nuevos criterios de valoración, impone nuevos principios, inventa nuevas tablas de valores. Va mucho más lejos que el docto, el científico, los “obreros de la filosofía”, incluso sus capataces, aunque los frecuente, los utilice, los ponga a su servicio y también, y no en último lugar, aprenda de ellos. Podemos decirlo con sus propias palabras: el verdadero filósofo, el espíritu libre plenamente realizado como tipo, no sólo la lleva a cabo, sino que “*es la transvaloración misma de todos los valores*”<sup>46</sup>. Transvalorar los valores presupone la desvalorización de los valores supremos anteriormente existentes e implica, además, modificar el significado del concepto de valor y de juicio o estimación de valor de acuerdo a un nuevo principio de valoración. Éste es la voluntad de poder como forma fundamental de una interpretación de la vida y del mundo que asume su inevitable condición perspectivista. El último *factum* al que podemos descender, el mayor grado de autognosis de la humanidad alcanzado en quien sostiene esta interpretación y se constituye por ella, y, yendo más lejos, de la vida misma, es la voluntad de poder, entendida como “conocimiento” fundamental de la transvaloración de todos los valores<sup>47</sup>. Interpretar es introducir un sentido en aquello que no lo tiene, y no hay un más allá de la interpretación que de alguna manera pueda servir como último referente de la verdad, un mundo (la “realidad”) que pueda existir independientemente de “quién” interpreta, estableciéndose la verdad de cualquier interpretación en función de su grado de adecuación con éste. Si nos movemos bajo un horizonte de sentido, no es porque se encuentre “dado”, si por tal “estar dado” se entiende cualquier instancia desde y sobre la cual las cosas tienen significado, un “aquello” que, distinto de la actividad y el pensar humanos, se manifiesta y puede ser captado por el hombre. Ni el sentido está en las cosas, ni en un trasundo, ni es un horizonte independiente del hombre desde el cual siempre y de antemano éste comprende algo y que, de alguna manera, se le “da” y a él accede, aunque sea de forma incompleta y siempre en precario<sup>48</sup>. Si nuestro estar en el

---

<sup>45</sup> Cfr. *Más allá del bien y del mal*, KSA, V, pp. 143-144.

<sup>46</sup> *El Anticristo*, KSA, VI, p. 179.

<sup>47</sup> Cfr. *Ecce Homo*, KSA, VI, pp. 365-366.

<sup>48</sup> Este concepto de interpretación, que rechaza una comprensión “idealista” de la idea de sentido, acerca las posiciones de Adorno a las de Nietzsche al respecto, en la medida en que Adorno, ya en fecha muy temprana y en un texto programático, renuncia a hacer coincidir la idea de interpretación

mundo requiere orientación y dirección, dado que, como animal no fijado, la voluntad del ser humano necesita una meta, si actuamos y pensamos siempre desde un horizonte de sentido, entonces éste ha sido, es y será creado por el hombre, introducido por él en el “mundo”. De igual modo, cualquier concepción de la verdad, bien en su modalidad ontológica, bien lógico-epistemológica, que sostenga que “hay” verdad y que a partir de ese “hay” pretenda derivar un criterio que nos permita una distinción absoluta entre el conocimiento verdadero y el falso, es incompatible con la interpretación en que consiste la transvaloración de todos los valores, que sostiene, según Nietzsche, que ni hay ni puede haber verdad si por tal se entiende lo significado por aquellas concepciones metafísicas, así como, también, que no hay “hechos”, sino sólo interpretaciones. Es desde aquí desde donde opera la genealogía, el punto de vista primordial que dirige su actividad crítica, lo presupuesto, pero reflexivamente tematizado, por la crítica genealógica y la hermenéutica de la sospecha. Este presupuesto, que alberga en su seno el núcleo de la interpretación filosófica que también forma parte, de modo determinante, de la genealogía, puede compararse, recordando de nuevo a Bacon, con la *pars construens* del método, aquella que, expuesta en la segunda parte del *Novum Organum* después de liberado el entendimiento de los errores que le confundían (*pars destruens*), objeto de la primera parte, le guía en el correcto arte de interpretar la Naturaleza. La genealogía, de modo análogo, no sólo es crítica, sino que también contiene, como fundamento, un nuevo principio de valoración. Y nos revela, además, una estructura hermenéutica, el círculo de la interpretación, en la medida en que no sólo es el ejercicio previo y necesario de un psicólogo para la transvaloración de todos los valores, sino que presupone en todo momento dicha transvaloración, al menos en *La genealogía de la moral*.

Considerada así la genealogía en toda su profundidad y alcance, en sus partes crítica e interpretativa, científica y filosófica, entendidas todas ellas como diferentes modalidades interpretativas, o distintos regímenes hermenéuticos (en este sentido no hay diferencia de género entre método científico y saber filosófico, pues ambos son lo mismo: interpretación), se nos aparece un último problema, si se puede hablar de algo “último” en Nietzsche: el estatuto de la verdad genealógica. ¿Tiene sentido hablar de “verdad” en la ciencia y en la filosofía después de haber sido suprimida la cobertura ascética, es decir, la voluntad de verdad, que las sostenía? Sí y no, moviéndose Nietzsche aquí en el terreno de la paradoja. No, evidentemente, porque ya sabemos que nuestras verdades fundamentales, aquellas sin las que no podríamos vivir, son nuestros errores fundamentales; que la mentira y el error son parte consustancial de la vida orgánica y que lo son también atendiendo a

---

con un problema del “sentido” y vincula su filosofía interpretativa con el “materialismo”, entendido como esa forma de pensamiento que se prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional y de lo significativo de la realidad: cfr. Adorno, T.W.: *Actualidad de la filosofía*, tr. José Luis Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 87-91.

la condición perspectivista de la realidad; que no hay “Verdad”, con mayúscula, porque tampoco hay “mundo verdadero”, no siendo este concepto de verdad y de mundo verdadero más que proyecciones valorativas de una forma de vida perspectivista que, además, sufre la enfermedad. Sí, porque Nietzsche, una y otra vez, habla de jerarquía, y no hay jerarquía posible sin un criterio de verdad (esta vez con minúscula) o un criterio de errores “mejores” (más verdaderos) que otros. Si el verdadero filósofo es un creador, y si la verdad es un valor, entonces el verdadero filósofo “crea” la verdad. Y en tanto creada y no revelada o descubierta, juega, como verdad, un papel determinante en la filosofía del porvenir. ¿Cómo si no, repito, podría hablar Nietzsche de jerarquía, llegándola a considerar, en el Prólogo a *Humano, demasiado humano* de 1886, el asunto fundamental del “espíritu libre”?<sup>49</sup> ¿Y cuál es la naturaleza de esa verdad, cuál es su estatus? La respuesta a esta pregunta pasa por analizar los conceptos de verosimilitud y veracidad como determinaciones esenciales de un concepto de verdad no afectado por la voluntad de verdad. Un breve apunte al respecto para finalizar.

Eliminar lo verosímil ha sido misión de la metafísica. Descartes lo deja claro en varias ocasiones<sup>50</sup>, si identificamos verosímil y probable: el propósito de una investigación metódicamente dirigida es alcanzar evidencias y certezas absolutamente incontrovertibles que expulsan del saber esa mezcla de verdad y falsedad en la que consiste lo probable. Lo verosímil son esas verdades provisionales e hipotéticas de las que habla Nietzsche, que se encuentran mezcladas y confundidas con el error, que no dejan de ser también errores, pero errores mejores que “otros”, que son “menos verdaderos”. Lo verdadero es falso y lo falso verdadero, es decir, verosímil. La verosimilitud rompe con la férrea antítesis verdadero/falso, indicando la inevitable mezcla de ambos aspectos en todo momento, porque la vida es perspectivista.

La veracidad se opone a la mendacidad constitutiva de una filosofía dogmática llamada metafísica. Dicho de otra manera, “veraz” es, para Nietzsche, el que sabe reconocer la mentira como mentira, el que la “huele” y la detecta de modo cierto<sup>51</sup>. Tampoco en este caso se da una oposición en términos absolutos y excluyentes entre verdad y mentira, pues tal cosa supondría la total autotransparencia de una subjetividad que se concibe necesariamente en términos metafísicos. El engaño también forma parte, y una parte muy importante, de la vida. La veracidad tiene que ver con la “profundidad de la mirada”, con la riqueza de la perspectiva en que uno consiste (cuantas más sean las “almas” que forman lo que denominamos “yo”, más rica y plena será la “realidad” que se conoce), con la capacidad para integrar otras

<sup>49</sup> Cfr. KSA, II, pp. 21-22.

<sup>50</sup> Cfr., por ejemplo, *Reglas para la dirección del espíritu*, tr. Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 67; y *Discurso del método*, tr. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 144.

<sup>51</sup> Cfr. *Ecce Homo*, KSA, VI, pp. 365-366.

perspectivas más estrechas, perspectivas de las que proviene y a las que confiere un sentido al lograr “absorberlas”. De acuerdo con esto, la autenticidad de uno, que va ligada a la veracidad, es construida, “inventada”, es interpretada, como no podía ser de otra manera. El tomar conciencia de que uno no se está mintiendo a sí mismo o no miente a otros respecto de algo es también producto de una interpretación, pero de uno que, en relación con otros, cuenta a su favor esa profundidad y ese largo alcance de la mirada que le permite detectar, en un determinado nivel de análisis, la mentira en su calidad de tal, sea ésta consciente o inconsciente.

Este concepto de verdad no-ascético entendido como verosimilitud y veracidad es el horizonte filosófico desde el que la genealogía se proyecta y, por lo tanto, desde el que se proyecta, se comprende y se otorga sentido a la ciencia. Liberada ésta de la voluntad de verdad, ciencias y métodos científicos aparecen ahora como herramientas poderosas e imprescindibles no para acercarse a la “Verdad”, sino para hacer más verosímil, más veraz, más profunda, más grande, más efectiva..., en definitiva, más poderosa una interpretación que, como todas, aspira a la hegemonía.

## Referencias bibliográficas

- ADORNO, T.W., *Actualidad de la filosofía*, tr. J.L. Arantegui Tamayo, Barcelona, Paidós, 1991.
- BACON, F., *La gran restauración*, tr. M.A. Granada, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- BLUMENBERG, H., *Paradigmas para una metaforología*, tr. J. Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2003.
- DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, tr. A. Cardín, Madrid, Ediciones Júcar, 1988.
- DESCARTES, R., *Obras Escogidas*, tr. E. de Olaso y T. Zweneck, Buenos Aires, Charcas, 1960.
- DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, tr. J.M. Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- ESTEBAN ENGUITA, J.E., “El espíritu libre, el topo y el psicólogo: figuras de la crítica y genealogía en la filosofía del porvenir”, en *¿Nietzsche ha muerto? Memorias del Congreso Internacional*, México D.F., Ediciones Hombre y Mundo, 2009.
- FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1998.
- NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F., *Correspondencia*, tr. J. M. Romero Cuevas y M. Parmeggiani, Madrid, Trotta, 2007, vol. II.



- NIETZSCHE, F., *Homero y la filología clásica*, tr. L. Jiménez Moreno, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.
- SANTIAGO GUERVÓS, de L., “F. Nietzsche y la polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*”, en Rohde, E., Wilamowitz-Möllendorff, von U., Wagner, R.: *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la Tragedia*, tr. L. de Santiago Guervós, Málaga, Ágora, 1994, pp. 9-43.
- SANTIAGO GUERVÓS, de L., “Informe bibliográfico”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, pp. 161-165.
- VALADIER, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, tr. E. Rodríguez Navarro, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981.

José Emilio Esteban Enguita  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma de Madrid  
j.emilio.esteban@uam.es