

José Manuel Romero Cuevas

## ¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?\*

**Abstract:** *The paper assesses Nietzsche's views regarding knowledge, especially in relation to Kant. It holds that postmodern philosophies misinterpret Nietzsche.*

**Key words:** Nietzsche, theory of knowledge, Kant.

**Resumen:** *El artículo evalúa las posiciones de Nietzsche respecto del conocimiento, principalmente en relación con Kant. Propone que las filosofías posmodernas malinterpretan a Nietzsche.*

**Palabras clave:** Nietzsche, teoría del conocimiento, Kant.

En la conmemoración de los cien años de la muerte de Nietzsche fue un tema recurrente el modo en que su obra había alcanzado la fama póstuma a la que él siempre aspiró. No sólo pensadores como Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida o Vattimo han seguido la estela de su pensamiento, sino también autores de la denominada Teoría Crítica como Benjamin, Marcuse y, sobre todo, Adorno. Incluso integrantes de lo que podríamos denominar filosofía latinoamericana de la liberación, como Hinkelammert o Dussel, se han apropiado productivamente de determinadas tesis e instrumentos teóricos del pensador alemán.

El diálogo de más de un siglo con la obra de Nietzsche ha posibilitado poner de manifiesto, como ha sostenido Andrés Sánchez Pascual, la forma interior y la unidad de su pensamiento. Nosotros vamos a continuar aquí este diálogo

planteando una cuestión que nos permita explicitar tal forma interior y unidad de su filosofía, a saber, ¿existe una teoría del conocimiento en Nietzsche? Plantear esta pregunta tiene sentido porque como otros tantos temas del pensamiento nietzscheano se trata de una cuestión debatida. Sobre una teoría del conocimiento en Nietzsche escribió Grimm una importante obra a finales de los años setenta y en España publicó un sugerente libro Jesús Conill hace pocos años<sup>1</sup>. La tesis de este último es que Nietzsche lleva a cabo una transformación hermenéutica del criticismo kantiano, radicalizando su planteamiento hacia una concepción de la experiencia y el conocimiento como formas de interpretación ligadas a una determinada perspectiva. Otros intérpretes como Habermas, en cambio, han afirmado que Nietzsche efectúa “una negación de la posibilidad del conocimiento en general”<sup>2</sup>. La presente aportación efectuará inevitablemente un posicionamiento en tal debate, que tratará de sustentar con rigurosidad. En todo caso, hay que ser prudente y no plantear una cuestión que según todos los indicios va a obtener sin más una respuesta negativa. Este podría ser nuestro caso, pues la expresión “teoría del conocimiento” posee en el interior del discurso filosófico una clara connotación que apunta a la filosofía kantiana.

### I

¿Qué era la teoría del conocimiento en los términos de Kant? Consistía en una reflexión acerca de las condiciones necesarias y universales de todo conocimiento posible. Esta reflexión pretendía explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento, que él veía exitosamente

plasmado en la matemática y la física de su época, pues habían logrado instalarse en lo que Kant denominaba “el camino seguro de la ciencia”<sup>3</sup>. Como es sabido, se preguntó por las condiciones de posibilidad de tales formas establecidas y exitosas de conocimiento con objeto de elucidar si la metafísica cumple con tales condiciones y es considerable también como ciencia. En consonancia con los parámetros de la filosofía idealista, Kant buscó las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto mismo, en su estructura constitutiva. Por ello, su investigación se orientó hacia la cuestión de cuáles son las condiciones de posibilidad de la *experiencia* y las determinó a partir de las intuiciones de la sensibilidad y las categorías del entendimiento del sujeto. Kant no se refiere aquí únicamente al sujeto humano sino que pretende que la estructura subjetiva que él explicita corresponde a todo “ser pensante finito”<sup>4</sup>. El sujeto sobre el que reflexiona es un sujeto trascendental, depurado de todo particularismo individual, cultural e incluso biológico. Es un sujeto concebido como condición lógica de la forma general y universal de la experiencia y el conocimiento.

Para Kant, la sensibilidad y el entendimiento constituyen la experiencia, es decir, constituyen la fenomenalidad y objetividad de lo real. Esto determina la necesidad de postular la categoría límite de cosa en sí para explicitar que, dado el carácter constituyente del sujeto respecto de la objetividad, hemos de suponer necesariamente que existe una dimensión de lo real que no va a ser objeto de la experiencia. En tanto que sólo existe conocimiento de aquello que es objeto de una experiencia posible, la categoría de cosa en sí va a designar ese ámbito de lo real que al no ser objetivable por el sujeto en su experiencia no va a ser cognoscible. Pero esta limitación del conocimiento a lo fenoménico experienciable no supone una impugnación del mismo. Al ser las estructuras de la sensibilidad y del entendimiento explicitadas por Kant universales y necesarias para todo ser racional finito, es decir, al ser transcendentales respecto a toda experiencia posible, la teoría del conocimiento kantiana conduce a una fundamentación de la validez del conocimiento científico. Esto puede expresarse diciendo que en Kant

las condiciones de posibilidad de la experiencia lo son a su vez del objeto de conocimiento.

Con gran ironía Nietzsche ridiculiza a la teoría kantiana del conocimiento. Como Hegel ya había hecho, le reprocha el intentar determinar los límites del conocimiento mediante la facultad misma del conocimiento. Además, la pretensión de establecer las condiciones universales y necesarias del conocimiento le parece una aspiración a alcanzar una seguridad para el conocimiento de una vez por todas que le resulta quimérica<sup>5</sup>. Pero más allá de este rechazo polémico de la teoría del conocimiento kantiana, podrían explicitarse en Nietzsche elementos de una reflexión acerca de las condiciones y límites del conocimiento. Podría decirse que Nietzsche prosigue y desarrolla la estrategia teórica kantiana pero haciéndose cargo de las aportaciones de dos autores posteriores a Kant. Como sostiene Nietzsche en una nota póstuma, “creemos exclusivamente en el devenir, también en lo espiritual; somos *históricos* de pies a cabeza. Este es el gran giro. Lamarck y Hegel”<sup>6</sup>. Nietzsche llevaría a cabo una historización y una biologización de las condiciones del conocimiento, pero sin salir del paradigma kantiano de que el sujeto posee un carácter constituyente de la experiencia. Lo que ocurre es que para Nietzsche este sujeto constituyente no es ya un sujeto trascendental, sino el ser humano, resultado de un proceso de evolución biológica que ha durado eones. La forma de experiencia coherente según objetos sometidos a conexiones causales que Kant remitía a la actividad constituyente del entendimiento subjetivo es concebida por Nietzsche como constituida por un sujeto que es producto de la evolución natural. El hecho de que en nuestra experiencia percibamos cosas que interactúan según regularidades previsibles es un resultado de la evolución, pues nuestro sistema perceptivo y nuestras estructuras psicológico-cognitivas, que en relación a tal experiencia tienen carácter constituyente, son un producto de tal evolución.

Esto supone una profunda redefinición del sentido de lo trascendental en Kant, pues en Nietzsche las estructuras de la sensibilidad y del intelecto poseen un carácter *a priori* respecto a la constitución de la experiencia de cada individuo,

pero en relación a la especie tales estructuras poseen el carácter de *a posteriori*. Se produce aquí un desplazamiento patente respecto a Kant pues se ha abandonado el proyecto de una reflexión lógico-trascendental que explicita las condiciones universales y necesarias de todo conocimiento posible a favor de una reconstrucción histórico-empírica del modo en que el sistema perceptivo-cognitivo humano se ha configurado en la historia natural de la especie.

Esta referencia a la evolución natural permite sustentar con coherencia una tesis de central importancia para Nietzsche, a saber, que lo que ha impulsado la constitución del sistema perceptivo y cognitivo humano y la forma de experiencia correspondiente hasta su forma actual ha sido su carácter funcional respecto a la conservación de los individuos y la reproducción de la especie o, como suele decir Nietzsche, por su utilidad para la vida. De aquí resulta una nueva pregunta que cabe formular al pensamiento de Nietzsche: ¿es la conservación y desarrollo de la vida, lo que constituye la condición universal y necesaria de la experiencia y el conocimiento? ¿Es la vida el horizonte trascendental de la constitución de la experiencia y del objeto de conocimiento?

En esta dirección se orientan F. Hinkelammert y E. Dussel, que adoptan la reproducción de la vida humana como criterio de verdad<sup>7</sup>. Por otro lado, debe referirse la posición de autores como K. Lorenz y R. Riedl, que se han esforzado por poner los cimientos de una teoría evolucionista del conocimiento. Ellos consideran que la forma de los sentidos y de las estructuras gnoseológicas no sólo humanas sino de los animales en general se deriva de su funcionalidad respecto de la supervivencia de un determinado género de seres vivos. El que las especies sobrevivan significa que su aparato perceptivo y cognoscitivo les aporta adecuadamente información relevante de su medio para la realización de acciones exitosas de cara a su conservación. Es decir, el hecho de la supervivencia sirve a estos autores como criterio para otorgar valor cognoscitivo a los aparatos perceptivos animales. En una perspectiva evolutiva esto va a significar postular que la evolución natural es un proceso de adquisición de conocimiento, es decir, un proceso de aprendizaje<sup>8</sup>. ¿Es esta la posición de Nietzsche?

Lo que separa claramente el planteamiento de Nietzsche respecto de la teoría evolucionista del conocimiento es la idea de que nuestras verdades, lo que tomamos por verdades, son aquellos *errores* que resultan necesarios para nuestra conservación. Sostiene Nietzsche: “¿Qué son, en último término, las verdades del hombre? –Sus errores *irrefutables*.”<sup>9</sup> El criterio de posibilitar la vida es lo que define lo que cada especie toma como verdad: “*La verdad es la especie de error sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos. El valor para la vida decide en última instancia.*”<sup>10</sup> Lo que asumimos como verdades son pues aquellos errores para nosotros irrefutables en tanto que son condición de nuestra supervivencia. Ahora bien, ¿cómo surgen estos errores?, ¿en qué sentido un error puede ser necesario para la vida?, ¿cómo puede afirmarse que nuestras verdades (como, por ejemplo, que existe una realidad fuera de nosotros compuesta de cosas sometidas a regularidades) son sólo errores?

Para responder a estas cuestiones hemos de analizar con detenimiento la concepción evolucionista de la constitución de la experiencia de Nietzsche. Según ésta, en el proceso de evolución biológica los organismos han ido generando toda una serie de formas erróneas de articular la objetividad, de constituir lo fenoménico, formas que han sido transmitidas por herencia y han acabado configurando la manera en que al ser humano se le hace presente lo que denominamos mundo.<sup>11</sup> Un texto de *La gaya ciencia* aclara en qué consisten tales errores generados en el proceso evolutivo: “Durante enormes intervalos de tiempo el intelecto no ha producido más que errores: algunos de ellos se revelaron útiles y acertados para la conservación de la especie: quien los adoptaba o los heredaba podía luchar con más ventaja por sí mismo y sus descendientes. Tales errores, que no dejaron de transmitirse por herencia como tantos otros artículos de fe hasta llegar a ser el fondo común de la especie humana, son, por ejemplo, los siguientes: hay cosas duraderas, cosas idénticas: existen efectivamente cosas, materias, cuerpos, una cosa es como parece ser”<sup>12</sup>. El modelo que Nietzsche adopta para explicar este proceso es más lamarckiano que darwinista. Es cierto que el intelecto genera una multitud de errores con los que estructura la experiencia, siendo sólo los que

resultan útiles para la supervivencia del individuo los que son transmitidos a la siguiente generación. Pero la transformación en el modo de constituir la objetividad de lo real y de tratar prácticamente con ella representada por la producción de un nuevo error por parte del intelecto, se convierte en un hábito permanente que llega a modificar la configuración fisiológica del individuo. El error es así asimilado, incorporado por el individuo en su constitución fisiológica como forma adquirida de percepción arraigada en su sistema perceptivo. El paso siguiente, según la lógica del planteamiento lamarckiano, es la transmisión por herencia a la generación siguiente de la nueva función aparecida en la generación previa. La transformación funcional es así incorporada fisiológicamente y heredada por la siguiente generación<sup>13</sup>.

Nietzsche sostiene que los errores generados por el intelecto que han resultado útiles a la vida son las representaciones de cosas, realidades idénticas, permanentes, sustanciales, las cuales establecen las condiciones que posibilitan acciones coherentes capaces de conseguir exitoso cumplimiento.<sup>14</sup> Ahora bien, ¿cómo puede afirmarse que la necesaria representación de cosas y cuerpos es sólo un error? Esto sólo puede querer decir que tal representación es un error respecto a lo que la realidad propiamente es. Esta es la interpretación de Heidegger: “Si, de acuerdo con Nietzsche, la verdad es una clase de error, entonces su esencia reside en un modo de pensar que en cada ocasión falsifica lo verdadero de modo necesario, en la medida en que cada representación aquietada y fija al incesante «devenir» y con lo así fijado alza frente al «devenir» que fluye, en calidad de supuesta verdad, a un elemento no equivalente, es decir incorrecto y por ende erróneo.”<sup>15</sup> Piensa Heidegger en consecuencia que en el pensamiento de Nietzsche “se mantiene la esencia de la verdad entendida como corrección [*Richtigkeit*], donde corrección quiere decir: representar el ente en el sentido de adecuación a lo que «es».”<sup>16</sup>

¿Qué es esto que propiamente *es* y respecto a lo cual se determina que la representación de cosas es un error? Lo que *es* debe ser entendido coherentemente con Nietzsche como no-cósmico, proceso, devenir, un fluir, un *continuum*.<sup>17</sup> Y su tesis es que “la verdad última del fluir de las cosas

no soporta la anexión”<sup>18</sup>. La verdad última de lo real es su ser devenir y su ser caos: “el carácter del conjunto del mundo es desde toda la eternidad el caos, en razón no de la ausencia de necesidad, sino de la falta de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría y cualesquiera que sean nuestras categorías estéticas humanas.”<sup>19</sup> Lo en sí es además algo carente de sentido: “la cosa en sí merece una risotada homérica: que tanto, aun todo, que *parecía*, y, propiamente hablando, está vacía, a saber, vacía de significado.”<sup>20</sup> Esta caracterización de la verdad última como devenir caótico sin sentido determina desde la perspectiva de Nietzsche que sea inapropiable por la vida común. La vida no puede conservarse y desarrollarse en un medio tal, sino que requiere de un *mundo* estructurado de tal manera que pueda llevar a cabo en él acciones capaces de éxito. De ahí que frente a la verdad última la vida sólo ha podido desarrollarse generando ficciones y metáforas que velen tal fondo terrible de lo real y constituyan un mundo en el que la vida pueda conservarse. Tales ficciones implican un imprimir formas al caos que capacita a la vida para afirmarse prácticamente en su entorno, el cual de otro modo resultaría absolutamente hostil. La crítica de Nietzsche al conocimiento pretende que se asuma el carácter de ficciones y metáforas de las categorías que constituyen nuestra experiencia y que poseen en principio una evidencia indudable. Este tomar conciencia del estatuto de ficciones de nuestras categorías debe abrir la posibilidad de un modo de estar en lo real completamente diferente al existente hasta hoy, en el que la creatividad, el valor para lo problemático y el vivir peligrosamente pasen a primer plano.

## II

Lo expuesto hasta el momento nos permite concluir que en Nietzsche es la antítesis entre verdad y vida lo que ha determinado que el proceso evolutivo que ha dado lugar a la especie humana haya sido necesariamente un proceso de velamiento de lo verdaderamente real y de sumergimiento en el error. No puedo detenerme aquí a discutir en profundidad este planteamiento. En todo caso, su contraposición entre verdad última antagónica respecto a la vida y la concepción de

la experiencia de la especie como entramado de errores y de ficciones me parece poco apropiada. Pues, por un lado, la afirmación de que vivimos en el error necesario pierde de vista la acertada tesis de la teoría evolucionista del conocimiento, a saber, que nuestro sistema perceptivo y determinadas estructuras psico-cognitivas se han configurado en su forma actual por su funcionalidad respecto a la supervivencia de la especie. Y esto constituye claramente un criterio de verdad. Por ejemplo, nuestra experiencia de los colores como rojo o verde es, podemos decir, subjetiva, en el sentido de relativa a las estructuras perceptivas de la especie humana, pero remiten efectivamente a determinadas franjas de refracción de la luz que corresponden a longitudes de onda específicas. No son errores sino que posibilitan una apropiación relevante para nuestra acción de ciertos aspectos de la estructura de lo real.

Respecto a la representación de cosas o entes idénticos propondría el mismo argumento de la práctica. Me resulta dudoso que haya una tendencia natural a pensar la realidad en términos de coseidad e identidad. Pero si ello es así es porque la aprehensión de la coseidad e identidad relativas de las realidades del mundo es fundamental para la supervivencia. Nietzsche tiene razón al criticar que la absolutización de este modo de representación pierde de vista el carácter de devenir de las realidades, tal como demuestran las formas de platonismo que perviven en la filosofía moderna. Pero en la experiencia cotidiana espontánea se es normalmente consciente del carácter dinámico y transitorio de las realidades, empezando por nosotros mismos y nuestros congéneres. Nietzsche infravalora esta capacidad oponiendo abstractamente la experiencia común que sólo aprehende cosas e identidades y el fondo de devenir salvaje esencialmente inaprensible. Por ello la crítica de Nietzsche a la representación de cosas idénticas en la experiencia cotidiana no me parece productiva. Tal productividad surge cuando la crítica de Nietzsche se aplica a la experiencia de los valores y normas morales, a las categorías de yo, identidad personal y agente moral libre, y a la dimensión social en general. Es en este ámbito donde, como apuntaré después, despliega su carácter enemigo de lo cosificado

la genealogía nietzscheana de la moral. En todo caso, la problematización de la representación de entes idénticos en la experiencia cotidiana por parte de Nietzsche expresa, más allá de sus posibles excesos, el modo en que este autor se enfrenta sin cuartel en lo teórico y lo práctico contra todo lo devenido cósmico, contra toda falsa cosificación que obstruya una experiencia abierta al carácter procesual, vivo y dinámico de lo real en sus diferentes ámbitos.

Por otro lado, como trasfondo de la tajante contraposición entre verdad última y vida me parece ver una problemática que permanece implícita y que remite a lo que podríamos llamar la cuestión del ateísmo difícil, importante en el pensamiento de Nietzsche. Como es sabido, de la muerte de Dios en la cultura occidental derivaba el pensador alemán algunas consecuencias que eran insoportables para una subjetividad socializada en el marco cristiano. Por ello, el proceso de asimilación de tales consecuencias perniciosas de la muerte de Dios es concebida por él como sólo realizable a lo largo de generaciones. La antítesis entre verdad y vida creo que debe ubicarse en esta problemática. Si Dios no existe, entonces el mundo no es lo que habíamos creído (algo que de algún modo posee un sentido) y muestra de improviso un rostro terrible: como mero caos absurdo. Tal rostro es insoportable para el que ya sin creer en Dios aún permanece en el interior de la cosmovisión cristiana. Por ello, afirmó Nietzsche que la sombra del Dios muerto es alargada. A pesar de que no se crea en él, la propia subjetividad está configurada de modo que su lugar resulta necesario. Algo de esta problemática es proyectada por Nietzsche en su reflexión acerca de la antítesis entre verdad última y las necesidades de la vida. El carácter antagónico respecto de la vida de tal verdad no deja de rezumar un penetrante aroma teológico: remite al rostro de un mundo que se ha tornado absurdo, terrible e insoportable tras la muerte de Dios para una subjetividad que aún lo necesita como garante del sentido.

De lo dicho hasta ahora se deriva que en Nietzsche propiamente no pueda hablarse de una concepción pragmática o hermenéutica de la verdad, sino en cambio de un pragmatismo

del error que atiende a la dinámica por la que determinados errores, por ser funcionales a la conservación y desarrollo de la vida, son tomados por verdades. Este pragmatismo del error define la discusión de Nietzsche con Kant: “ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» por una pregunta distinta «¿por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?» –es decir, la hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que *crear* que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso *falsos*! O, dicho de modo más claro, y más rudo, y más radical: los juicios sintéticos *a priori* no deberían «ser posibles» en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son nada más que juicios falsos. Sólo que, de todos modos, la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivística de la vida.”<sup>21</sup> La respuesta de Nietzsche a Kant no puede ser más contundente: los juicios sintéticos *a priori* presuntamente generados por las ciencias sólo pueden ser falsos. En nuestras manos *deben* ser falsos. Por ello puede Nietzsche plantear la pregunta que se pretende como más radical que la kantiana: ¿a qué necesidad responde la creencia en la verdad de tales juicios? De la misma manera que el valor de los juicios sintéticos *a priori* reside en la posibilidad de la conservación de la especie humana, también el valor de verdad de lo que Kant denomina categorías es únicamente pragmático y relativo a la perspectiva del ser humano: “Las categorías son «verdades» sólo en el sentido de condiciones de la vida de nosotros”<sup>22</sup>. El desplazamiento de Nietzsche respecto a Kant se manifiesta en que su cuestión básica no es ¿cómo es posible el conocimiento?, sino la siguiente: “Toda vida se basa en el error, ¿cómo es posible el *error*?”<sup>23</sup>

La cuestión que inevitablemente hemos de plantear a Nietzsche es cómo puede pretender referirse a una forma de verdad última de lo real que según su planteamiento es antagónica respecto de la perspectiva común del ser humano e inasimilable por ella. Dejo de lado aquí la problemática del superhombre, que en *Ecce homo* aparece caracterizado como aquél que “concibe

la realidad *tal como ella es*: es suficientemente fuerte para hacerlo”<sup>24</sup>, tesis que ha sustentado la afirmación de Mary Warnock de que el superhombre “será el único maestro de la verdad”<sup>25</sup>. No trato aquí la cuestión del superhombre porque en la filosofía de Nietzsche constituye una figura del porvenir; es el que está por llegar y, consecuentemente, Nietzsche no se concebía a sí mismo como tal.

Entonces, ¿cómo justifica el acceso privilegiado a aquello que al ser humano común debe permanecer velado? El sustento que aporta es doble. Por un lado, el último Nietzsche propone una noción de perspectivismo individual que contempla la posibilidad de perspectivas subjetivas capaces, por la estructura pulsional y el complejo de afectos que la constituyen, de ahondar en lo que para la masa serían conocimientos insoportables. Es el caso de las perspectivas definidas por la enfermedad, por un lado, y por el valor, el arrojo, por otro. En el primer caso, la enfermedad posibilita un distanciamiento respecto de la perspectiva normal, común, y la capacidad para adentrarse en experiencias terribles pero productivas desde un punto de vista cognitivo. La enfermedad enfrenta al individuo con aquella dimensión problemática de la existencia que para la perspectiva normal permanece velada. En el segundo caso, Nietzsche habla de una forma de arrojo indiferente al propio bienestar y que empuja al individuo a profundizar en conocimientos difíciles de asumir para los débiles. El valor para lo problemático y para lo terrible es así una virtud de los hombres superiores, de los bien constituidos, que les hace lanzarse hacia lo inhóspito poniendo en riesgo su propia existencia, pues son lo suficientemente fuertes para ello, y descubrir así un continente de conocimientos antes ni siquiera intuido. La segunda fuente del saber privilegiado de Nietzsche procede de la antigüedad. Es la sabiduría dionisiaca, la filosofía de Dionisos, respecto de la cual Nietzsche se considera el último discípulo y representante. Se trata de una sabiduría originaria de lo originario, que resultó parcialmente plasmada en la tragedia ática y la mitología griega anterior, una sabiduría que ha sobrevivido, subterránea, al racionalismo occidental y que al final del siglo XIX Nietzsche reivindica como propia.

Este doble sustento muestra ya una antítesis en el pensamiento de Nietzsche a la que volveremos al final. El saber profundo de Nietzsche se sostiene por un lado en la capacidad de ciertas subjetividades para abrir nuevos horizontes de conocimientos problemáticos velados para la perspectiva común y, por otro, en la referencia a un saber ya consolidado, un saber originario, anterior a la civilización misma. Esta doble orientación, por un lado, a un porvenir al que hay que avanzar y hacer surgir y, por otro, a un pasado normativo que a duras penas ha resistido a la degradación de los tiempos, define la posición discursiva de Nietzsche al modo de un rostro de Jano en el que se ensamblan de manera en absoluto coherente lo originario y lo progresivo, lo arcaico y lo moderno, lo biológico y la voluntad de conocimiento, la tradición normativa y la ilustración crítica<sup>26</sup>.

### III

Lo que nos interesa ahora es analizar cómo se define en Nietzsche el estatuto epistemológico de la ciencia a partir del antagonismo constitutivo entre verdad última y vida. Para tratar esta cuestión voy a distinguir en la producción teórica de Nietzsche dos modos diferenciados de valorar el alcance cognoscitivo de la ciencia. El primero de ellos abarca sus primeros textos, como *El nacimiento de la tragedia* o “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, y sus últimas obras a partir de *Así habló Zaratustra*, aunque los textos redactados a partir del verano de 1888 parecen orientarse en una dirección divergente, más próxima al otro modo de valorar la ciencia presente en Nietzsche que afrontaremos después. El tono general de estos textos es una problematización de la idea de que la ciencia sea genuino conocimiento de la realidad. La argumentación de Nietzsche sería fundamentalmente la siguiente: la ciencia se mueve en el marco de la objetividad constituida desde las necesidades de la vida de la especie humana.

Lo que Nietzsche le reprocha a la ciencia es la fundamentación teórica y el uso metódico de las ficciones y metáforas pragmáticas humanas como categorías que tienen referentes en la

realidad misma. La ciencia es empujada en esta dirección por determinados prejuicios que manan de la gramática, prejuicios que Nietzsche califica de “errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje”<sup>27</sup>. El prejuicio fundamental es la extrapolación a partir de la forma del sujeto de la proposición de la idea de que existen sujetos con identidad consistente. La seducción del lenguaje reside en la tentación de afrontar la realidad tematizando en ella por doquier cosas, sujetos, agentes libres y, en definitiva, el ser. Esto es calificado por Nietzsche como *fetichismo* del lenguaje, que proyecta la categoría gramatical de sujeto en el mundo concibiéndola como algo objetivo y subsistente.<sup>28</sup> El fetichismo del lenguaje consiste en concebir lo que es una mera categoría gramatical como algo real que se nos opone con objetividad. Este modo de reificación, que complementa los análisis de Hegel, Feuerbach y Marx, sería característica también de la ciencia. Lo que es mero instrumento para la articulación espontánea desde las necesidades de la vida de un mundo coherente en el que poder desplegar acciones capaces de exitoso cumplimiento es considerado por la ciencia como algo que posee referente real y objetivo<sup>29</sup>. La desmesura que caracteriza a la ciencia pone las bases lógicas para la *hybris* metafísica, a saber, la concepción de los instrumentos con los que la vida consigue un falseamiento útil de lo real, como es el caso de la representación del ente y de la identidad, como criterios no sólo de *verdad y realidad*, sino como criterio *moral* con el que medir y valorar lo real. Pues como al ente idéntico no es posible encontrarle genuino referente en la realidad sensible, dominada por lo perecedero, lo transitorio y lo diferente, el pensamiento metafísico-moral proyecta el referente de tal noción en un trasmundo ideal y lo opone a lo inmanente como lo verdadero y lo auténticamente real, efectuando sobre tal inmanencia una devaluación ontológica y moral<sup>30</sup>. Esta devaluación se traduce en la idea de que lo inmanente sensible posee no sólo menor realidad sino también menor valor. Nietzsche llevaría a cabo una crítica de la ciencia y de la metafísica arraigada en ella con interesantes analogías con la crítica de Kant al “uso transcendente” de los conceptos, en el que “tenemos las condiciones subjetivas de nuestro

pensar por condiciones objetivas de las cosas mismas”<sup>31</sup>. Kant se refiere a “los extravíos en los que incurre la razón cuando interpreta mal su misión y refiere, de modo transcendente, al objeto en sí mismo aquello que atañe solamente a su propio sujeto”<sup>32</sup>. La crítica de Nietzsche a la metafísica, análoga a la kantiana, sostiene que la génesis del tras mundo metafísico está en un uso transcendente, objetivista, de los principios con los que la especie estructura su experiencia con una finalidad práctica y su instauración como criterios de valor ontológico-morales que acaban generando todo un mundo ideal. También para Kant con el uso transcendente de los conceptos “el entendimiento se construye inadvertidamente, junto a la casa de la experiencia, un edificio anexo mucho más vasto, que llena con meros seres del pensamiento”<sup>33</sup>.

La respuesta de Nietzsche a las desmesuradas pretensiones de la ciencia consiste en reinstalarla en los límites en los que debe permanecer para no generar engaños perniciosos. Estos límites están definidos por el marco de experiencia constituida desde la perspectiva de la vida según necesidades pragmáticas. La ciencia no va más allá del horizonte de objetividad constituido desde la perspectiva de la vida y debe aceptar por ello que no es conocimiento de lo auténticamente real, sino que su virtud consiste en ampliar y proseguir la tarea de la vida de imprimir forma al caos en el sentido de constituir una objetividad accesible para la actividad transformadora y la acción coherente que posibilitan la conservación y reproducción de la especie humana<sup>34</sup>. La ciencia debe ser pensada como un instrumento de poder que efectúa una conceptualización de lo real que posibilita su sometimiento práctico por el ser humano. La ciencia está así al servicio de la voluntad de poder de la especie.<sup>35</sup>

El otro modo de valorar el carácter cognoscitivo de la ciencia aparece en el breve intervalo de 1878 a 1882, en lo que se ha llamado el periodo ilustrado de Nietzsche y cuya obra paradigmática es *Humano, demasiado humano*. Este es el único momento en la producción intelectual de Nietzsche donde se efectúa una valoración positiva del potencial epistemológico de las ciencias. Tal valoración se sustenta, significativamente, en el carácter *metódico* de las mismas.

La metodología de la ciencia constituye en este momento para Nietzsche un modelo para el pensar filosófico riguroso, en tanto que posibilita un distanciamiento tanto de las formas de superstición y mistificación que han predominado tradicionalmente en el pensamiento como de las desmesuras especulativas que han caracterizado a la filosofía anterior. El Nietzsche de *Humano, demasiado humano* adopta a la ciencia como instrumento para la realización de una de las tareas que constituyen el núcleo de su obra: la desublimación de la moral, la religión y la metafísica dominantes en Occidente. La ciencia es aquí el nuevo medio asumido por Nietzsche para continuar su enfrentamiento contra toda metafísica moral postuladora de un tras mundo ideal opuesto normativamente al mundo sensible.

Pero lo que nos interesa es el hecho de que la ciencia, gracias a su metodología rigurosa, es considerada como una forma de conocimiento crítico respecto de determinados errores que constituyen la experiencia natural humana. Según Nietzsche, las ciencias parten de tales errores consustanciales. El hecho de que las diferentes ciencias trabajen a partir de tales errores comunes y constantes es lo que asegura la compatibilidad de sus resultados. Pero la idea de Nietzsche es que la ciencia, gracias a su metodología, llega a conclusiones que contradicen algunos de los errores que configuran la experiencia. Es decir, la ciencia avanza “hasta ese límite extremo en que las premisas erróneas, esos errores constantes, entran en contradicción con los resultados (...). Entonces una y otra vez nos sentimos forzados a la admisión de una «cosa» o «sustrato» material puesto en movimiento, mientras que todo el procedimiento científico se ha entregado precisamente a la tarea de resolver todo lo cósmico (material) en movimientos [*Bewegungen*]”<sup>36</sup>.

Si por nuestra herencia fisiológica “nos sentimos forzados”, dice Nietzsche, a representarnos *cosas*, la ciencia metódica disuelve la falsa apariencia de lo cósmico traduciéndolo en movimiento, proceso. De manera significativa, cuando Nietzsche concede a la ciencia valor epistémico, el conocimiento al que ésta accede es precisamente aquél que el primer y el último Nietzsche sólo puede fundamentar en términos aristocráticos o simplemente irracionistas: el



carácter de devenir, de proceso sin sujeto de lo real. En *Humano, demasiado humano* la ciencia efectúa por consiguiente una *ilustración* que disuelve algunos de los errores constitutivos de la forma humana de experiencia, como la representación de que existen cosas, entes idénticos subsistentes. No hay espacio aquí para realizar un contraste entre este modelo de ciencia y el análogo posicionamiento frente a lo cósmico o lo positivo por parte del pensamiento dialéctico en Hegel y Marx. Esto debe quedar pendiente para un estudio posterior. En todo caso, el periodo ilustrado de Nietzsche no llegó a consolidarse en un planteamiento teórico consistente. Nos queda el comienzo de un camino que no llegó a recorrerse. Ya *La gaya ciencia* en 1882 muestra la búsqueda de una dirección teórica que implica una recuperación de algunos de los parámetros filosóficos de sus primeras obras. El proyecto filosófico de *Humano, demasiado humano* es así en buena medida un proyecto frustrado.

Pero en una dimensión del pensamiento del último Nietzsche pervive la concepción de un conocimiento riguroso gracias a su sustento metodológico capaz de cuestionar formas arraigadas y erróneas de experiencia. Me refiero a la dimensión de la historia, donde la genealogía de la moral es propuesta y aplicada por Nietzsche como intervención (perspectivista y beligerante) contra la moral dominante, que adopta la forma de conocimiento metódicamente riguroso de la moral que al descubrir el origen inmoral de los valores vigentes desfundamenta su modo de aparecer en la experiencia colectiva como realidades objetivas y subsistentes<sup>37</sup>. Lo que la ciencia de *Humano, demasiado humano* había esbozado para la experiencia en general, la genealogía lo lleva a cabo en el plano de lo social, a saber, una historización radical de lo que ha adoptado una apariencia cósmica, enfrentada coactivamente a la reflexión y la praxis de los sujetos.

#### IV

Realizado este recorrido por el pensamiento de Nietzsche, es hora de hacer balance de los resultados aportados por la exposición. A la luz de lo dicho cabe sostener que existen en la

filosofía de Nietzsche elementos que pueden ser considerados como aportaciones de cara a la articulación de una posible teoría del conocimiento. Sobre todo resulta relevante el modo en que Nietzsche arraiga el conocimiento científico en el proceso de establecimiento de las condiciones que posibilitan la manipulación y la transformación del medio por parte de la especie humana. Nietzsche rechaza la autopercepción positivista de las ciencias naturales como conocimiento neutro y sin valores de la naturaleza pero no para negarles todo derecho de existencia, sino para ubicarlas en el proceso de objetivación de lo real según las necesidades pragmáticas de la vida. Las ciencias, piensa el último Nietzsche, carecen de la capacidad para acceder a un conocimiento genuino de lo real pero son relevantes para la humanidad en un sentido pragmático: afianzan y desarrollan el proceso de establecimiento de las condiciones que posibilitan el metabolismo exitoso de la especie con el medio. Las ciencias naturales están en consecuencia sometidas al perspectivismo de la vida.

Dicho así, esta visión de las ciencias naturales apunta en una dirección que converge en aspectos importantes con la interpretación que A. Schmidt realiza de la concepción del conocimiento de Marx<sup>38</sup> y con la apropiación de tal interpretación por Habermas en su obra *Conocimiento e interés*. En este libro, Habermas se propuso elaborar una teoría de los intereses que constituyen cuasi-transcendentalmente los diversos modos de conocimiento y definió un lugar para el interés técnico o instrumental correspondiente al conocimiento científico natural. La tesis que comparten estos autores con Nietzsche es que el tipo de objetividad que define el marco en el que trabajan las ciencias naturales modernas es ya previamente constituido en el seno de la relación práctico-instrumental entre el ser humano y el resto de la naturaleza, necesaria para la conservación de la especie. No voy a detenerme a discutir esta concepción. Lo relevante de este asunto es que esta teorización de la ciencia natural puede formar parte de una teoría del conocimiento, tal como demuestra el caso de Habermas. El hecho de que no ocurra así en Nietzsche se debe a que éste da un importante paso que ningún pensador

heredero de la filosofía kantiana podría dar: sostener que la cosa en sí es lo único y propiamente verdadero, además llenarla de contenido afirmando que es caos sin sentido y derivar de ahí la idea del carácter terrible de la verdad para la vida que hace imposible su apropiación. Mediante tal tesis, en la que Nietzsche hace gala de un conocimiento pleno y adecuado de lo en sí, sabotea conscientemente toda posible teoría del conocimiento. Sus originales reflexiones sobre este tema resultan finalmente aportaciones para una teoría del conocimiento *sin conocimiento*.

Si Nietzsche no hubiera fijado la contraposición entre verdad y vida de manera excluyente habría podido avanzar hacia una concepción del conocimiento científico natural como una forma de saber definido por la perspectiva de la vida humana, en concreto, por su necesaria (para sobrevivir) relación práctica metabólica con el resto de la naturaleza. Es decir, hacia una concepción de la ciencia capaz de atender al perspectivismo del conocimiento científico, a saber, su estar necesariamente arraigado en la perspectiva de la reproducción y desarrollo de la vida. Más allá de esa contraposición abstracta Nietzsche no podría dar argumentos contra la tesis de que la reproducción práctica de la vida de los individuos y de la especie en general en su interacción con la naturaleza define la perspectiva en la que ya siempre estamos, a partir de la cual ha sido constituida en el proceso evolutivo natural que nos ha configurado tal como somos la objetividad de lo real en la que efectivamente estamos en condiciones de realizar acciones exitosas, objetividad a partir de la cual trabaja la ciencia natural. Nuestra objetividad está constituida (como la de cualquier especie animal) por aquellos aspectos de la estructura de lo real que en la historia natural de la especie se han comprobado efectivamente como relevantes para la supervivencia (evidentemente, no podemos percibir ni conocer sin instrumentos la radiación ultravioleta o la radioactividad, precisamente, porque no han estado presentes de manera relevante para la supervivencia en la historia de la formación de la especie). El hecho de que se esté vivo es la prueba de que tal objetividad es epistemológicamente consistente. Esta prueba de la práctica es válida a su vez para el conocimiento

científico. En todo caso, la crítica de Nietzsche a la tendencia de la ciencia natural a tomar su objeto de conocimiento como objeto real es plenamente acertada. Esta crítica converge con una concepción de las teorías científicas no como representaciones de lo real sino como modelos cuya validez se mide por su fuerza explicativa y por el tipo de interacción práctica con la naturaleza que posibilitan. De nuevo, determinados aspectos de la crítica de Nietzsche a la ciencia natural de su tiempo apuntan de forma original a desarrollos novedosos y progresivos en la teoría de la ciencia contemporánea. Lamentablemente, como apuntaré al final, el tipo de recepción dominante de Nietzsche en las últimas décadas ha perdido de vista estos aspectos para acentuar unidimensionalmente el carácter destructivo de la crítica de Nietzsche al conocimiento.

## V

La figura de Nietzsche que surge de nuestra aproximación es una figura dual, bifronte. Pues se comprueba cómo pone en juego formas de crítica propiamente modernas como el escepticismo de Hume y el criticismo kantiano y determinados resultados de ciencias como la biología y la teoría de la evolución natural, para desfundamentar uno de los pilares de la modernidad y la Ilustración, a saber, la creencia de que a través de la ciencia, como prototipo de conocimiento metódicamente sustentado, el ser humano puede conocer rigurosamente la naturaleza. El movimiento teórico que Nietzsche expresa es el de la Ilustración que radicalizando su pretensión crítica se acaba poniendo en cuestión a sí misma. Creo que esta paradoja no tiene tanto raíces psicológicas o biográficas, cuanto históricas. Y de nuevo es pertinente aquí el contraste con Kant. Pues éste, contemporáneo de la Revolución Francesa y del proceso de constitución social y política del mundo burgués emergente, pudo vivir la Ilustración como un proceso de formación o *Bildung* que debía ser continuado y completado. La Ilustración pudo ser percibida entonces como crítica de las formas de jerarquía no sostenibles racionalmente y como establecimiento de los cimientos racionales de un nuevo mundo social en el que por fin se realizaran la

libertad y autonomía individuales. Kant entiende su labor como aportación a la construcción de ese nuevo mundo al igual que otros importantes pensadores de la época como Fichte y Hegel.

Nietzsche tiene una percepción de la Ilustración muy diferente. Y con él buena parte de la burguesía de finales del siglo XIX. Pues la Ilustración no es ya vivida como punta de lanza contra una forma de sociedad obsoleta cuyo momento definitivamente ha pasado, sino percibida de manera dual como base de la nueva sociedad y como exceso. La Ilustración fue solidaria de la construcción de la sociedad burguesa, pero al plasmarse ésta a lo largo del siglo XIX no como sociedad racional sino como un régimen que requiere para subsistir de la explotación económica y la generación de nuevas asimetrías no justificables racionalmente, la significación de aquella cambió. Dado su carácter emancipador, la Ilustración sólo podía ser asumida por la nueva sociedad en términos reduccionistas: como ideología del progreso entendida como fe en el desarrollismo científico-técnico, dejando en un segundo plano su dimensión político-moral<sup>39</sup>. Pero cuando desde mitad del siglo XIX aparece un nuevo sujeto en el escenario político que en nombre de esa dimensión no realizada de la Ilustración y de la noción misma de progreso intenta subvertir el nuevo orden social, la actitud de amplios círculos de la clase burguesa retomó esa posición de reacción a la Ilustración que el Terror de la Revolución Francesa había provocado a finales del siglo XVIII en determinados intelectuales como Burke. En todo caso, en aquella época pensadores como Kant y Hegel siguieron considerando a la Ilustración, a pesar de la desmesura que dio lugar al Terror jacobino, como fundamento irrenunciable de la nueva sociedad. Al final del siglo XIX este conflicto latente se ha radicalizado. Pues la cuestión no es ya que la burguesía revolucionaria pueda llegar a generar una política de terror como medio para aniquilar los restos de la vieja sociedad que todavía perviven y acelerar el surgimiento de lo nuevo. Ahora se trata de la irrupción de un enemigo de la burguesía como tal alimentado por ideas provenientes precisamente de la problemática Ilustración. La conciencia antitética, por un lado, del carácter

fundante de la Ilustración para la nueva sociedad y, por otro, de su problematicidad intrínseca, en tanto que impulsa a la destrucción de tal orden social, se hace sangrante. En ningún pensador de la época se expresa esta dialéctica de la Ilustración como en Nietzsche. Su pensamiento es un campo de batalla entre Ilustración y crítica de la Ilustración. Puede ser leído como una figura monádica en la que se expresan nítidamente las antinomias intelectuales y políticas centrales de su tiempo.

La antítesis entre verdad y vida no tiene sólo un nivel de significación teológico-existencial. También posee uno ético-político. Pues tal antítesis remite también en términos sublimados a la idea de que la Ilustración debe ser frenada y limitada en su alcance, pues el completamiento de su fuerza crítica frente a los errores y ficciones que nos dominan nos haría perecer. La respuesta de Nietzsche a la Ilustración muestra su antagonismo a la misma: la verdad no debe ser apropiada por la perspectiva común porque la haría perecer; sólo puede ser alcanzada por el hombre superior. En esto último parece rebrotar un aspecto ilustrado, pero sólo de manera engañosa, pues tal verdad sería apropiada por el hombre superior sin que tenga efectos sobre la perspectiva común. La posición de Nietzsche ante la verdad y el conocimiento es claramente elitista: la perspectiva común debe, para sobrevivir, permanecer en el error, en la ideología. Sólo los hombres superiores son capaces de romper con tal horizonte ideológico pero sin eliminar la asimetría (no sólo espiritual) que define su ubicación frente al hombre común. Además, el contenido de la verdad que Nietzsche enfrenta a la voluntad de conocimiento ilustrada implica la negación total de sus pretensiones emancipatorias prácticas. Pues la esencia de la vida y la existencia, en tanto que voluntad de poder, es referida por Nietzsche como explotación, violencia y avasallamiento mutuos, lo cual constituye el hecho originario, fundamental e inmodificable de toda historia posible<sup>40</sup>. La Ilustración, enfrentada a esta verdad esencial de la vida, debe renunciar consecuentemente a la idea de una abolición de la violencia en la vida social, pues tal esencia de la vida es intrascendible.

## VI

Voy a terminar con una breve referencia a una influyente apropiación actual de la crítica de Nietzsche al conocimiento. Determinados autores contemporáneos se han esforzado por actualizar las críticas de Nietzsche a la Ilustración para arremeter contra una modernidad que se había transformado según ellos en una forma de dominio del pensamiento de la identidad sobre lo otro y lo diferente. Piensan que la crítica de Nietzsche al carácter de conocimiento de la ciencia tiene efectos liberadores frente a la omnipotencia de ese dispositivo de saber-poder sobre los seres humanos y la naturaleza que sería la ciencia-técnica moderna. Pero con este intento de apropiación malinterpretan, como se ha comprobado, la concepción nietzscheana de la ciencia natural como instrumento de poder de la especie humana sobre el medio, que Nietzsche valora positivamente. Por mi parte dudo del carácter liberador de tal crítica posmoderna de la ciencia. Pues el rechazo frontal de la ciencia natural como conocimiento no hace sino abrir la puerta a la hegemonía social de la retórica y la propaganda, por no decir de la mera palabrería y el oscurantismo, como demuestra el famoso caso Sokal<sup>41</sup>. En nuestro tiempo de modernidad consumada no creo que sea emancipadora la negación del carácter de conocimiento de la ciencia natural. Tal negación es insostenible desde un punto de vista teórico e irresponsable desde una perspectiva ético-política. El empeño posmoderno por problematizar las bases epistemológicas de la ciencia natural a partir de la denuncia de su carácter de maquinaria de dominio generadora de cosificación sobre la naturaleza simplemente yerra el blanco. Tal actitud de sospecha intransigente tendría todo su sentido en las ciencias humanas, donde las polémicas teóricas siguen siendo siempre *más que teóricas*. Pero la aplicación de la reflexión filosófica a invalidar o cuestionar en términos relativistas a la ciencia natural permite comprobar que el pensamiento posmoderno ha asumido profundamente una aspiración muy tradicional en la tradición metafísica: la aspiración platónica, presente también en Nietzsche, de que el filósofo sea el supremo juez de la cultura.

La posibilidad de una sociedad mejor tiene en cambio como una de sus condiciones la liberación del conocimiento científico y la tecnología de su sometimiento a fines mercantiles y militares y su reorientación en la dirección de la satisfacción de las necesidades vitales de la colectividad. Como pensaba Nietzsche, la ciencia incluye una dimensión constitutiva de poder. La cuestión es poner esta dimensión al servicio no de los fines a los que la ciencia se ha sometido hasta hoy sino, esta es la tarea insoslayable, del bien común.

## Notas

- \* Este es el texto de una conferencia pronunciada por el profesor Romero Cuevas en la Universidad de Costa Rica el día 1 de octubre del 2004. En este mismo número, en las páginas 211-213 aparece un texto del profesor Sergio E. Rojas Peralta en el cual discute algunas tesis de esta conferencia. (N.E.)
1. Ver R. Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge*, y J. Conill, *El poder de la mentira*.
  2. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, p. 423-441, y *Conocimiento e interés*.
  3. I. Kant, *KrV*, B VII y ss.
  4. *KrV*, B 72.
  5. Ver F. Nietzsche, *Antología*, p. 178; *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, vol. 12, p. 26, 1 [60] (en adelante se citará como KSA).
  6. *Op. cit.*, p. 234; KSA 11, p. 442, 34 [73].
  7. Ver J. Duque y G. Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica*, p. 109-137 y 241-250. Debo esta referencia a Gabriel Liceaga.
  8. R. Riedl, *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*, p. 7 y ss.
  9. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, §265; KSA 3, p. 568.
  10. F. Nietzsche, *Antología*, p. 177; KSA 11, p. 506, 34 [253].
  11. Ver F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, p. 52, §16; KSA 2, p. 37-8.
  12. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, §110; KSA 3, p. 469.
  13. Sobre esta cuestión ver J. Salaquarda, "Nietzsche und Lange", p. 250; J. Conill, *El poder de la mentira*, p. 32; J. M. Romero, *El caos y las formas*, p. 70-1.
  14. Ver F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, §121, p. 136; KSA 2, p. 120.
  15. M. Heidegger, *Hitos*, p. 194.

16. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, p. 440. Una interpretación convergente con la de Heidegger es la de J. L. Vermaal, en *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, p. 163-9.
17. Ver F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, §111 y §112; KSA 3, p. 472-3.
18. KSA 9, p. 504, 11[162].
19. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, §109; KSA 3, p. 468.
20. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano I*, §16, p. 52; KSA 2, p. 38.
21. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §11, p. 32-3.
22. F. Nietzsche, *Antología*, p. 194; KSA 13, p. 334, 14[142].
23. KSA 11, p. 285, 27[38].
24. F. Nietzsche, *Ecce homo*, p. 128; KSA 6, p. 379.
25. M. Warnock, "El concepto de verdad en Nietzsche", p. 284.
26. El aristocratismo epistemológico que Nietzsche sustenta a partir de la idea de valor y arrojo arraigadas en una subjetividad fuerte, superior y sana puede ser situado entre lo filosóficamente *naif* y lo teóricamente reaccionario y ser calificado no sólo de falso sino de poseer desde un punto de vista ético y político consecuencias harto problemáticas, pues el conferir al sustrato fisiológico diferencial de los individuos un peso determinante a la hora de acceder al auténtico conocimiento de lo real posibilita establecer jerarquías no sólo espirituales en una base biologicista. Dejo de lado el recurso a la enfermedad, no porque lo considere válido sino porque es mucho menos apropiable por una posición legitimista de la asimetría social.
27. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 51; KSA 5, p. 279.
28. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 48-9; KSA 6, p. 77.
29. Este mecanismo es satirizado por Nietzsche del siguiente modo: "Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda de la «verdad» dentro del recinto de la razón." F. Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", p. 28; KSA 1, p. 883.
30. F. Nietzsche, *Antología*, p. 212; KSA 13, p. 336, 14[153].
31. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica...*, p. 173 y 245.
32. *Op. cit.*, p. 203.
33. *Op. cit.*, p. 173. Sobre este tema ver además KrV, B 352-3 y S. Houlgate, "Kant, Nietzsche and the Thing in itself."
34. Ver F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §24, p. 48; KSA 5, p. 41-2.
35. Ver F. Nietzsche, *Antología*, p. 193; KSA 13, p. 302, 14[122].
36. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §19, p. 54; KSA 2, p. 40-1.
37. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 22-3; KSA 5, p. 251-3. Ver además J. M. Romero, "Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia".
38. A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*.
39. Ver Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*.
40. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §259, p. 221-2; KSA 5, p. 207-8.
41. A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*.

## Bibliografía

- Adorno, T. W. y M. Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1997.
- Grimm, R. H. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977.
- Conill, J. *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1989.
- Nietzsche, F. *Antología*. Barcelona: Península, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1971.
- \_\_\_\_\_. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano I*. Madrid: Akal, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". En Nietzsche, F. y H. Vaihinger. *Sobre verdad y mentira*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Duque, J. y G. Gutiérrez (eds.). *Itinerarios de la razón crítica*. San José: DEI, 2001.
- Heidegger, M. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000.

- Houlgate, S. "Kant, Nietzsche and the Thing in itself". *Nietzsche-Studien*, vol. 22, 1993.
- Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, 1999.
- Riedl, R. *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*. Labor, 1983.
- Romero, J. M. *El caos y las formas*. Granada: Comares, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia". *Estudios Nietzsche*, nº 3, Málaga, 2003.
- Salaquarda, J. "Nietzsche und Lange". *Nietzsche-Studien*, vol. 7, 1978.
- Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI, 1977.
- Sokal, A. y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Madrid, 1999.
- Vermal, J. L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- Warnock, M. "El concepto de verdad en Nietzsche". En: VV.AA. *Política, historia y verdad en la obra de Nietzsche*. Madrid: Huerga Fierro Editores, 2000.