

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

Enero-Junio de 2019

n° 99

Contenido

Presentación

Santiago Arango Muñoz

Artículos de investigación

A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity”

Galen Strawson

Microfísica y el alcance del argumento del zombi

Reinaldo J. Bernal Velásquez

El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco

¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas?

María Inés Silenzi

La pregunta por la composición material como una pregunta sobre límites

Gonzalo Germán Núñez Erices

La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey

Gloria Luque Moya

“Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche

Osman Daniel Choque Aliaga

The priority of propositional justification

Erhan Demircioglu

Amor carnal, amor platónico en el *Banquete*

María Angélica Fierro

Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa

Arlex Berrío Peña

Traducción

Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana

Thomas Gutmann

Trad. Carlos Emel Rendón

Reseñas

Dennett, D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*

David Vanegas Moreno

Onfray, M. (2018). *Solstice d'hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l'Occupation*

Eguzki Urteaga

**Instituto
filosofía**

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Estudios de Filosofía

ISSN 0121-3628

ISSN-e: 2256-358X

Enero-junio de 2019

n° 59

Contenido

Presentación

Santiago Arango Muñoz

Artículos de investigación

A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity”

Galen Strawson

Microfísica y el alcance del argumento del zombi

Reinaldo J. Bernal Velásquez

El rol de las emociones a la hora de resolver el problema del marco

¿Emociones de tipo cognitivas y/o perceptivas?

María Inés Silenzi

La pregunta por la composición material como una pregunta sobre límites

Gonzalo Germán Núñez Erices

La noción de *criatura viva* en el naturalismo cultural de John Dewey

Gloria Luque Moya

“Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche

Osman Daniel Choque Aliaga

The priority of propositional justification

Erhan Demircioglu

Amor carnal, amor platónico en el *Banquete*

María Angélica Fierro

Filosofía después de Auschwitz en Th. Adorno: metafísica negativa

Arlex Berrío Peña

Traducción

Dignidad y autonomía. Reflexiones sobre la tradición kantiana

Thomas Gutmann

Trad. Carlos Emel Rendón

Reseñas

Dennett, D. (2017). *From Bacteria to Bach and Back*

David Vanegas Moreno

Onfray, M. (2018). *Solstice d’hiver. Alain, les Juifs, Hitler et l’Occupation*

Eguzki Urteaga



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

Instituto de Filosofía

“Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche*

“God is dead” and the question of science in Nietzsche

Por: **Osman Daniel Choque Aliaga**

Institut für Philosophie
Technische Universität Berlin
Berlín, Alemania

E-mail: junker.odca@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4374-8708

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2018

Fecha de aprobación: 22 de agosto de 2018

Doi: 10.17533/udea.ef.n59a07

Resumen. *Este artículo pretende establecer una relación entre la frase “Dios ha muerto” y el tema de la ciencia en Nietzsche. Para tal fin, se hará un análisis de la frase “Dios ha muerto” a la luz de la reciente interpretación hecha en el mundo alemán. En segundo lugar, nos ocuparemos de los conceptos de ausencia y caos para determinar si dichas nociones pueden ser consideradas como un paso ulterior a la “muerte de Dios”. Finalmente, revisaremos el tema de la ciencia: las opiniones que Nietzsche tenía de la misma, las implicaciones que se desprenden de sus obras y, sobre todo, el nexo directo de la ciencia con dicha muerte. El vínculo entre estos temas permite una nueva comprensión del futuro de las investigaciones sobre el filósofo de Röcken.*

Palabras clave: *Dios ha muerto, caos, ciencia, ascetismo, F. Nietzsche*

Abstract. *This article aims to establish a relationship between the phrase “God is dead” and the theme of science in Nietzsche. For this purpose, an analysis of the phrase “God is dead” will be provided in the light of the recent interpretation put forward in the German world. Secondly, we will deal with the concepts of absence and chaos to determine if these notions can be considered as a further step to the “death of God”. Finally, we will review the subject of science: Nietzsche’s views on it, the implications that stem from its works and, above all, the direct nexus of science with that death. The link between these themes leads to a new understanding of the philosopher of Röcken and the future of research on his philosophy.*

Keywords: *God is dead, chaos, science, asceticism, F. Nietzsche*

* El artículo es un subproducto derivado de la investigación doctoral “La trágica superación del nihilismo en Nietzsche” en la Technische Universität Berlin.

Cómo citar este artículo:

MLA: Choque Aliaga, Osman Daniel. “‘Dios ha muerto’ y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”. *Estudios de Filosofía* 59 (2019): 139-166.

APA: Choque Aliaga, O. D. (2019). “Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia en Nietzsche. *Estudios de Filosofía*, 59, 139-166.

Chicago: Osman Daniel Choque Aliaga. “‘Dios ha muerto’ y la cuestión de la ciencia en Nietzsche”. *Estudios de Filosofía* n.º 59 (2019): 139-166.

A mis hermanos Ceidel y Kimberly,
cuyo amor siempre me enseña
cómo cantar con las auroras

*Lass den Wahn schwinden! Dann ist auch das ,Wehe mir! ‘verschwunden; und mit dem
,Wehe mir!’ ist auch das Wehe dahin. (Marc Aurel)*

*Haz desaparecer la ilusión, y así dejarás también de quejarte y de compadecerte
de ti mismo; y cuando dejes de quejarte y de compadecerte de ti mismo,
desaparecerá también el dolor*

(Marco Aurelio. Citado por Nietzsche, 2017 p. 253 [eKGBW/M-450])

Introducción

No es posible encontrar en los textos de Nietzsche otro párrafo o aforismo que haya llamado la atención y a la vez provocado la confusión de un gran número de lectores. El párrafo 125 de *La Gaya Ciencia* ha despertado un notable interés sobre todo en el campo religioso. Muchos interesados en el tema, católicos y sobre todo ateos, percibieron que esa afirmación “Dios ha muerto” podría justificar sus intereses: unos para continuar defendiendo su dogmatismo y otros para aseverar su emancipación. En ese sentido, el tema de la “muerte de Dios” debe actualizarse, tomando distancia de lo anterior, a la luz de la reciente investigación hecha en el ámbito alemán; en ello consistirá el primer apartado. Posterior a ello, explicaremos la noción de “ausencia” como un posible paso a la “muerte de Dios”; el concepto de “caos” también será estudiado como una escapatoria posible y efectiva tras el derrumbamiento de Dios. En la medida en que podamos determinar qué rol juegan esas nociones con dicha muerte, comprenderemos si a ello sigue un estudio de la ciencia. Es decir, la consecuencia que trae la “muerte de Dios” para el hombre será reemplazada por la seguridad científica. Pero ¿qué pensó Nietzsche acerca de la ciencia? ¿Es posible afirmar que la fe en Dios sufra una metamorfosis como consecuencia de la fe en la ciencia? Intentar responder estas preguntas es el interés que justifica y pretende perseguir este artículo.

Los argumentos de este trabajo se dividirán en tres partes. En primer lugar, detenernos en el párrafo 125 de *La Gaya Ciencia (Wissenschaft)* siguiendo la interpretación que ofrece Sommer. En un segundo momento, estudiar los conceptos de ausencia y caos en la filosofía de Nietzsche y en qué forma pueden ser comprendidos como una consecuencia tras la “muerte de Dios”. Finalmente, explicar

las implicaciones de la ciencia en el pensamiento de Nietzsche, su relación con la misma y en qué medida puede considerarse “científico” y, finalmente, analizar a Nietzsche como un crítico de la ciencia, cuya cuestión, como veremos más adelante, se ancla en la idea de ascetismo. Para la cuestión de la ciencia seguiremos las ideas planteadas por Helmut Heit y Babette Babich.

1. “Dios ha muerto”

La Gaya Ciencia (Die fröhliche Wissenschaft) fue publicada en 1882 en cuatro libros y con un prólogo “en rima alemana”. En la segunda edición publicada cinco años después, 1887, Nietzsche añadirá un quinto libro bajo el título “Nosotros los intrépidos” (*Wir Furchtlosen*) y un apéndice, “Canciones del príncipe Vogelfrei” (*Lieder des Prinzen Vogelfrei*); esto a manera de dato biográfico.

Dentro de las opiniones de Nietzsche acerca de sus libros, *La Gaya Ciencia* ocupa un lugar importante: “[...] es el diablo lo que esconde en sus páginas” (Carta a Köselitz, 9.12.1888. Citado por Niemeyer, 2012, p. 106). En una carta a F. Overbeck, el 14 de noviembre, dice el filósofo de Röcken: “tal vez [*La Gaya Ciencia* es] mi mejor prosa que he escrito hasta ahora” (Nietzsche, 2010, p. 198). No obstante, la publicación de ese libro no causó gran revuelo ante la crítica ni en los ambientes académicos más cercanos. Como lo deja ver Hollingdale (2016): “[...] como autor de *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La Gaya Ciencia* [Nietzsche] había quedado ignorado y desconocido” (p. 172). Dicha falta de atención por parte de los lectores estaba orientada principalmente a la “violencia” que se halla en sus páginas a la par con la frase “Dios ha muerto”.

El interés del público por esta obra nació a raíz de la lectura hecha en el ámbito religioso. Años posteriores a su publicación, el parágrafo 125 de *La Gaya Ciencia* atrajo la atención de un grupo bastante numeroso perteneciente al ateísmo popular. De la misma manera, este parágrafo causó un alboroto, nada pequeño, en los espacios de la religión y de la teología cristiana. Pero, quien pretenda comprender las ideas de Nietzsche y no sentir solamente una atracción rápida por su pensamiento, hará muy bien en detenerse con la suficiente paciencia a estudiar las ideas del pensador alemán y su crítica a la religión.

Según el *Diccionario Nietzsche* (Niemeyer, 2012), la frase “Dios ha muerto” se encuentra explícitamente en varias de sus obras: en el § 84 y § 343 de *La Gaya Ciencia* y en el “Discurso preliminar” de *Así habló Zaratustra*. Así, la frase “Dios

ha muerto” no se encuentra sólo en el párrafo 125 de *La Gaya Ciencia*, sino también en otros pasajes. En el § 108, Nietzsche toma como referencia la frase “Dios ha muerto”, pero considera las consecuencias de dicha muerte, es decir, aquello que sucederá en el futuro: “Dios ha muerto: pero, tal y como son los hombres, seguirá habiendo, quizá durante milenios, cuevas en las que se enseñe su sombra” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]).¹¹ En *Así habló Zaratustra* Nietzsche (1998) pone en boca de Zaratustra que “Dios ha muerto a causa de la compasión por los hombres” (p. 138 [eKGWB/Za-II-Mitgefühl]). Niemeyer (2012), más adelante, afirma que la “muerte de Dios” también está presente en *El caminante y su sombra*: “El tema varía también a la mitad de la parábola de «Los prisioneros» (WS 84)” (p. 151).

Nietzsche (2007) inicia de esta manera el párrafo 125: “No habéis oído hablar de ese hombre loco” (p. 114 [eKGWB/FW-125]). El texto trae a escena una figura que ya se había visto en la filosofía: la figura de Diógenes, quien teniendo en la mano un candil busca a un hombre. Este párrafo: “revive la figura del pensador Diógenes Laercio” (Heit, 2014, p. 8; la traducción es del autor). El loco por su parte manifiesta: “¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!” (Nietzsche, 2007, p. 114 [eKGWB/FW-125]). Con ello da inicio a su mensaje. La figura del loco, en esta dirección, juega un papel importante en dos sentidos: como “portador del mensaje” y como ejemplificación de la filosofía “experimental de Nietzsche” (Sommer, 2006, p. 48). Detengámonos en lo primero para pasar luego a lo segundo.

La escena inicia con la presencia del loco ante la gente del mercado. Él es el portador del mensaje. Este había declarado que buscaba a Dios y recibe un tipo de sarcasmo. “¿Es que se te ha perdido?” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]), responden sus primeros oyentes. Una respuesta que refleja la falta de creencia de la gente pues, son ellos quienes, antes que el loco, ya no creían en Dios. Como lo dice Sommer (2006): “Pero los hombres, a los que el hombre loco encuentra en el mercado, no son creyentes; por primera vez oyen que Dios ha muerto” (p. 49).

1 Las referencias remiten a la traducción del castellano y al original en alemán de la obra de Nietzsche. Luego de la citación como aparece en la bibliografía, se ha puesto en corchetes la citación del texto en alemán tal como aparece en la <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Primero va la abreviatura eKGWB, luego el nombre del texto y el número a que se hace referencia como se puede encontrar en la página antes mencionada. “La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche al cuidado de Paolo D’Iorio y publicada por la Nietzsche Source (eKGWB) se basa en el texto crítico establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). La calidad de esta edición se basa en un riguroso trabajo de transcripción del texto de la edición impresa a la edición digital” (D’Iorio, s.f.).

Dicha respuesta refleja que son ellos quienes no creen en Dios y mucho menos entenderán que Dios ha muerto: una calumnia infundada o una incompreensión a secas. El loco continúa, está exaltado y esta vez da una acalorada respuesta: “«¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!»” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). Dios estaba muerto y la tarea del loco era propagar la noticia llevando ese mensaje a la gente del mercado. Hasta ese punto el diálogo resulta provocativo de ambas partes. Pero, ¿quién andaba en lo cierto? ¿Quién tenía la razón? ¿El que llevaba el mensaje o aquellos que no lo entendían porque se trataba de gente no creyente? ¿Dios había muerto o estaba más vivo que nunca? Nietzsche parece comprender que el efecto que provoca la voz del loco es tan comprensible como quien recibe una noticia en un tiempo presente. La gente del mercado sabe que no cree en Dios, pero lo que no entiende son las consecuencias que eso trae. El tiempo es determinante. “Lo que les falta es la conciencia del alcance de ese hecho” (Sommer, 2006, p. 49). El texto continúa: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). Pasado un momento la calma regresa entre el locutor y los receptores del mensaje: nuevamente otra escena de incompreensión. Ante la gente del mercado el loco es un loco y por supuesto lo que *él* dice y pronuncia pocos comprenden, fruto de ello el desconcierto se hace presente, como dijimos, nuevamente. Pero no se trata de una locura a la que hizo referencia Michel Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica* (Cf. Foucault, 1967). La figura del hombre loco tiene relación con la filosofía aristocrática de Nietzsche. El loco sabe que su presencia es prematura. La clave más directa para comprender este parágrafo se encuentra en el mismo texto, cuando el loco afirma: “Llego muy temprano” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). La noticia de la “muerte de Dios” también llega temprano, pues, nadie está preparado para entender realmente las consecuencias de tal suceso. Sólo el loco es capaz de ello en ese momento, es el genio del relato. Por tal razón resulta comprensible la manera como termina ese parágrafo: “¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). El Dios de las iglesias, efectivamente es el Dios de la religión cristiana. Sommer (2006) destaca lo siguiente: “El Dios del que se habla aquí es asimismo la suprema instancia de la religión revelada judeo-cristiana, la idea suprema sobre la que había girado la metafísica racional de occidente” (p. 49).

Quizá la interpretación que se desprende del parágrafo 125 puede tomarse a manera de un testimonio específico, un hecho histórico de parte del loco, como

si este hubiera existido realmente, y de esa manera el relato nos lleva a creer que estamos ante el umbral de su pensamiento, es decir, interpretar la figura del loco como parte constitutiva de la filosofía de Nietzsche. Sucede, pues, todo lo contrario. Es el momento de estudiar el segundo punto que antes habíamos mencionado. El loco no representa la filosofía de Nietzsche en sentido directo. Sommer sostiene que este párrafo debe entenderse como parte del estilo “experimental” de la filosofía de Nietzsche. ¿En qué consiste dicha afirmación? ¿Qué es la “filosofía experimental”?

Para comprender la afirmación de Sommer debemos enfocar la atención en el loco. ¿Quién es el loco?, ¿algún extraño o se trata de un filósofo? Existe un párrafo titulado “Los presos” en *El caminante y su sombra* que tiene una relación explícita con la figura del loco de *La Gaya Ciencia*. Dice Nietzsche (1999): “Una mañana salieron los presos al patio a trabajar [...] Entonces salió uno de las filas y dijo a voces «Haced lo que queráis [...]»” (p. 80 [eKGWB/WS-84]). ¿Es acaso el loco este personaje que vuelve a aparecer en la escena, diciendo esta vez “haced lo que queráis”? Con bastante facilidad podemos hacer uso del juego de las relaciones. En un primer momento, relacionar a Nietzsche con la figura del loco o uno de los presos y, en un segundo momento, vincular a la gente del mercado con los lectores de Nietzsche o incluso con el cristianismo. ¿Quién se esconde en la figura del loco? ¿Se trata de Nietzsche o de otro personaje? En esa cuestión radica la “filosofía experimental” de Nietzsche, que a continuación será nuestro tema de atención.

Sommer trabaja el tema de “la filosofía experimental” de Nietzsche. Él afirma que el loco forma parte de un tipo de “artificio literario” usado con frecuencia por el filósofo de Röcken (Cf. Sommer, 2006; 2010). Dicho artificio no tiene la tarea de transmitir ideas filosóficas, que serían en ese caso las de Nietzsche, sino la de llevar al lector a una posible ilustración de las mismas. “La creación de tales artificios literarios es un componente integral de la filosofía experimental de Nietzsche” (Sommer, 2006, p. 49). El rol que cumple el loco es el de llevar al lector a una creación imaginaria de la situación. Es por ello que se trata de un estilo de escritura donde el autor, Nietzsche, se esgrime de la posición directa con lo que él presenta y por quien es representado. Dice Sommer (2006): “Las figuras artificiales crean una distancia y dejan un margen de juego a su inventor, que como filósofo aprovecha valientemente” (p. 50). El loco como artificio no compromete la filosofía de Nietzsche sino sólo ejemplifica su realización. Existe una distancia entre la filosofía que representa la figura y el pensador; su rol es crear en el imaginario de quien lee las posibles consecuencias. Los lectores serían, en ese caso, quienes pueden prever su efecto. Nietzsche pretende, según Sommer, que los lectores

de ese parágrafo puedan comprender en qué medida ese hecho pueda tener una eventualidad a futuro. Por tal razón, el texto comienza de esa manera: “No habéis oído hablar de ese hombre loco” (Nietzsche, 2007, p. 114 [eKGWB/FW-125]). El uso del futuro es el de la posibilidad, no un hecho que deba realizarse. Así pues, en ello radica la “filosofía experimental” de Nietzsche cuyo artificio se encuentra en el parágrafo 125 de *La Gaya Ciencia*.

Sin embargo, la pregunta ¿Quién es el loco? aún no ha quedado resuelta. Como vimos líneas arriba, no es posible identificar a este personaje de manera directa a la responsabilidad de Nietzsche como si este tuviese el encargo de ser portavoz de su mensaje. En ese uso literario, de provocar en el lector un desconcierto cuando pretende saber quién habla y qué mensaje transmite, radica el análisis de Sommer del que nos servimos como plataforma para hablar de la ciencia. El filósofo, que en este caso es Nietzsche, se atribuye el poder de quedar fuera de las opiniones del loco, figura del parágrafo 125, como, si se diese el caso, la de seguir coherentemente sus implicaciones, sean profundas o de la índole que sean. Sommer (2006) denomina a lo anterior como “hipótesis filosófica-experimental”:

El diagnóstico de la muerte de Dios misma no está asociado a ningún sujeto; nadie se hace responsable de ella. En cada texto normal de prosa filosófica uno creería reconocer en él muy fácilmente la opinión de los autores; en el caso de un escrito de Nietzsche, que aplica virtuosamente todos los artificios para el encubrimiento de las verdaderas opiniones de su autor, se presta más atención. Propongo que se comprenda, por eso, el diagnóstico de la muerte de Dios no como una doctrina dogmática de Nietzsche, sino como una hipótesis filosófica-experimental, de la que —como muestran tanto el parágrafo 108 como el 125 de *La gaya ciencia*— se pueden sacar algunas conclusiones de rico alcance (p. 51).

Una clave de lectura para explicar el parágrafo de la “muerte de Dios” debe hacerse a la luz de las palabras de Sommer, quien afirma que Nietzsche hace uso de un tipo de escritura provocativa y experimental. Sommer afirmaba, líneas arriba, que la interpretación de la “muerte de Dios” debe guiarse por el estilo “filosófico experimental” de Nietzsche. El estilo filosófico hace parte de una forma literaria en la que el autor del texto se exime de las implicaciones filosóficas de su relato. El sentido de la “muerte de Dios”, según Sommer, no puede comprenderse como un suceso literal, directo e histórico sino, sobre todo, experimental. Es decir, la “muerte de Dios” no es un acontecimiento real y efectivo que lleve una concreción histórica. El estilo “filosófico experimental” lleva al lector a que lo anterior sea considerado en sentido ficcional y consecuencial. Gran parte de los investigadores consideraron el parágrafo 125 como un hecho real y, de esa manera, histórico. Para Botero (2002), efectivamente, “la muerte de Dios es un acontecimiento histórico”

(p. 56). Dejando de lado la interpretación de dicha muerte como un hecho real, es posible considerar otro camino, es decir, dirigir la atención en el sentido y las consecuencias que podemos desprender: hablar entonces de la “sombra de Dios”. Volviendo a posar la mirada en el párrafo 125, el loco menciona “las criptas y mausoleos de Dios” (Nietzsche, 2007, p. 115 [eKGWB/FW-125]). Qué sentido tienen las criptas y mausoleos y qué queda luego de la “muerte de Dios”, cuyo impacto no entendía la gente del mercado desde el primer momento, es la pregunta que debe hacerse el investigador. La gente del mercado, por su parte, queda en silencio. Su actitud refleja que la “muerte de Dios” había sido asimilada por su consciencia, así como lo entiende Freud, y ellos debían esperar la manifestación del inconsciente (Cf. Freud, 1995). En ese juego de roles y suposiciones el uso de la “filosofía experimental” es elemental. La “filosofía experimental” esgrime las opiniones de Nietzsche en el párrafo antes citado y lo medular cae en la opinión de los lectores quienes tienen la tarea de experimentar los sucesos que de él se desprenden o sus posibles consecuencias (Cf. Choque, 2018). Esos sucesos, como veremos más adelante, podrán entenderse a la luz de la ciencia.

Posiblemente, tras la “muerte de Dios”, el hombre se encuentre en una encrucijada. Sin esperar un mañana, “tendremos que cargar con la pérdida” (Nietzsche, 2008, p. 838). Se trata de personas, como sugiere Sommer (2006), cuya “[...] realidad es que han perdido toda orientación externa para desarrollar su vida y su mundo. Su vida y su mundo ya no tienen un centro, que fuese dado espontáneamente” (p. 49). Pero ¿Qué puede hacer el hombre frente a ese mundo sin centro? ¿Caer acaso en un tipo de caos fruto de dicha ausencia? Son preguntas que pretendemos analizar a continuación. El siguiente apartado, por tal razón, iniciará con un estudio por separado de dos nociones: la ausencia y el caos. Analizaremos si ambos conceptos son afines o se distancian totalmente y qué relación tienen con “la muerte de Dios”, como pre-momento del advenimiento de la ciencia. Para el caso de este trabajo, la cuestión de la ciencia tiene una estrecha relación con la “muerte de Dios”, pues la seguridad que el hombre depositaba en esta última será dirigida hacia la ciencia. Nietzsche percibió, como lo vimos líneas arriba, este movimiento de seguridades. Pero la cuestión no termina ahí. Es necesario analizar en qué medida puede considerarse al filósofo alemán como científico, si fue un crítico de la ciencia o cuál era su opinión sobre la misma. Por el momento, pasemos a describir las nociones antes mencionadas.

2. Caos y ausencia

La noción de ausencia representa aquello que no está presente. Si no se encuentra ahí de quien se habla, el recurso será utilizar elementos que lo referencien. Se tratará de imaginar eventuales hechos que posiblemente pueden llevar al portavoz a imaginar un momento distinto del ahora. La ausencia significa el encuentro con la realidad, ese momento presente, que está marcado y determinado en memoria de quien ya no está. El concepto de ausencia evoca en el lector la posibilidad de un hecho que pueda acaecer a los hombres cuando estos toman plena consciencia de que “Dios ha muerto”.

La noción de caos es estudiada como un acontecer inaprehensible a la par de la reflexión gnoseológica en Nietzsche (Cf. Kouva, 2009). Alejándonos de esa interpretación, la noción de caos hace referencia a la confusión y el desorden. El lector puede juzgar acertadamente que tras la “muerte de Dios” el hombre caerá en un total “caos”. De tal manera que al hombre le será arrebatado, definitivamente, el centro del mundo, de su conducta y, sobre todo, de su vida. Como dijimos líneas arriba, es posible pensar y sostener ese argumento. Pues, como no existe un “centro gravitacional”, un centro que ordene todo, el caos es la consecuencia inevitable. Pero, el concepto de caos tiene otro sentido, difiere de la noción de ausencia en cuanto que el primero es desorden mientras que el segundo es recuerdo. Afirmar que el hombre en principio caerá en un caos, donde no exista ningún horizonte de sentido, puede considerarse válido, pero no dentro de las opiniones de Nietzsche. El filósofo alemán tiene una concepción del caos diferente a la de abandono, confusión y desorden. El caos, para Nietzsche, es creación pura. Es así que la ausencia, más que el caos, sea el futuro que le espera al hombre; un vacío que irá llenándose por otro tipo de seguridad. Explicaremos en qué consiste para Nietzsche el concepto de caos, para luego detenernos en la noción de ausencia, pues estas dos nociones nos servirán para comprender la relación con la cuestión de la ciencia.

La física, como principio primero, puede aceptar el caos y, de ese modo, lo ordena. El hombre, como sujeto en relación con la física, puede situarse dentro del caos y asumir la función de la física, es decir, dar sentido al caos. En relación a lo anterior, Nietzsche estuvo influenciado por los físicos y científicos de su tiempo: R. Mayer y Dühring (Cf. Abel, 1984). Las concepciones de Nietzsche sobre la vida y el mundo estuvieron influenciadas por las ideas de Friedrich Lange cuando leyó la *Historia del materialismo*. Su opinión acerca de cuestiones físicas no fue fofa y

fundamenta la cercanía de Nietzsche con los científicos de su época. El concepto de caos tiene en la filosofía de Nietzsche una relación con la física y de ello se desprende su conocimiento de la ciencia.

La noción de caos, para Nietzsche, tiene además de con la física una relación directa con el mundo. Dice Nietzsche (2007) en *La Gaya Ciencia*: “El carácter del mundo en su conjunto (...) es un eterno caos” (p. 104 [eKGWB/FW-109]). Al igual que el caos, el mundo, por decirlo de algún modo, es creación. Los griegos, según Nietzsche, han sido quienes han sabido dar un sentido al caos: orientarlo a la vida. La postura de los modernos en relación al caos ha sido contraria a lo que los griegos hacían: estos organizan el caos; los modernos escapan de él. Los griegos organizan el caos no de manera física, sino de manera intelectual. Ellos utilizan el esfuerzo mental para poder organizar su realidad. En ese sentido, Nietzsche (2007) llama “a organizar el caos” (p. 104 [eKGWB/FW-109]). El hombre moderno irremediamente escapa y huye de él. No puede vivir en él. La definición de historia que tiene el hombre moderno le obliga a ello. Dice por ello Niemeyer (2012): “Dominarlo o rendirse ante él es lo que diferencia a la cultura antigua y a la moderna” (p. 98). Caos para el hombre moderno es desorden, desesperación, ruina y destrucción. Esa perspectiva se ancla en su sentido de historia que tiene el hombre moderno. Su noción de historia es progresiva: avanza hacia una perfección. Cuando Nietzsche escribe su *Segunda consideración intempestiva* pretende criticar ese concepto de historia que tiene el hombre moderno. Sobre todo, tras esa noción se encuentran ocultos el olvido y el escape del caos. Dice el filósofo de Röcken:

Contemplar esto afecta mucho al hombre, porque éste se ufana de su humanidad frente a los animales y, sin embargo, observa con envidia su dicha —porque sólo es eso lo que desea: no estar triste ni vivir con dolor, como los animales; pero lo desea en vano, porque no lo desea como el animal. En algún momento el hombre le pregunta al animal: ¿por qué sólo me miras y no me hablas de tu dicha? El animal quiere responder y decir que ello se debe a que ‘siempre olvido inmediatamente lo que quería decir’; pero al instante también olvida esa respuesta y calla, ante lo cual el hombre se admira (Nietzsche, 1980a, p. 123 [eKGWB/JBG-33]).

En la cita anterior notamos la postura de Nietzsche hacia la ciencia histórica de su época. Según el texto, el hombre no tiene una relación o semejanza con los animales. El hombre, si vive en el caos, no es capaz de vivir con su memoria, de asumirla y proyectarla. El hombre debe vivir con su memoria, pero cae desgarrado ante ella. Para el hombre es imposible vivir y lidiar con su pasado. Por tal razón escribe Nietzsche (2002): “Sólo a través de la capacidad de utilizar el pasado para poder vivir, y de hacer de lo ocurrido historia, el hombre se convierte en hombre

[...]” (p. 21 [eKGWB/HL-1]). La historia, para Nietzsche, no persigue un *telos*. No existe, en ese sentido, un fin al que la historia tenga como meta (Cf. Choque, 2017). Perseguir y buscar un fin perfecto gracias a la formación histórica es escapar de la noción de caos, en lugar de organizarlo. Pero ¿qué relación existe entre la historia y la noción de caos?

El caos, como dijimos, tiene relación con la física y con el mundo en cuanto capacidad de ordenarlo. La capacidad creativa que para Nietzsche involucra al caos, hace que la humanidad pueda darle una forma y de esa manera ordenarlo creativamente, y ahí radica que la capacidad inteligente sea elemental. Los griegos asumían el presente y le daban forma; organizaban el caos. En ello radica la grandeza, para Nietzsche, de los griegos. El hombre moderno, según Nietzsche, huye del caos ya que este le recuerda un pasado, trae al presente su memoria. Una memoria que no puede ordenarse a partir de sucesos caóticos, sino todo lo contrario, a partir de los grandes y monumentales hechos. En tal sentido, si bien a primera vista al lector podía entender el caos como herramienta teórica para indagar cuál podría ser la situación de la humanidad luego de la “muerte de Dios” sucede, pues, lo contrario. La dificultad radica en que el caos, a partir de la interpretación nietzscheana, llevaría al hombre a superarse y crear de ese modo un nuevo presente, ya que el caos es creación pura. A partir de lo anterior, es más adecuado situar a la noción de ausencia como el paso ulterior a la “muerte de Dios”.

Nuevamente, es necesario posar la mirada en el párrafo 125 para situar la importancia que tiene la noción de ausencia en la relación con la ciencia. La ausencia es un término determinante ya que es la catapulta para que la ciencia llame la atención de los hombres. La ausencia crea en la consciencia de los hombres un tipo de desesperación que les exige buscar un tipo de seguridad en el que puedan ampararse. El silencio en el que cayó la gente del mercado empezó a emanciparse, dando inicio a murmuraciones y pequeñas palabras que son el reflejo de un desconcierto y desesperación, fruto de la ausencia. El hombre tras no tener un horizonte de sentido, un suelo fijo, algo que sostenga sus postulados y sobre todo su vida moral, se regocijó en la ciencia. La ciencia desde ese momento fue lo más cercano y parecido a la seguridad de Dios. La ciencia será en ese sentido el “supremo ser”, la “gran adoración”. Es por ello que la ciencia tiene una importante relación con la “muerte de Dios”. A dicha muerte le sigue la noción de ausencia y a esta la ciencia. ¿Es posible argumentar ese trance? ¿En qué medida la ciencia puede reemplazar a Dios? ¿Así lo pensó Nietzsche o se trata de un argumento “a ciegas” que nació a raíz de un momento de inquietud intelectual? Fundamentalmente, ¿qué

opinión tiene Nietzsche de la ciencia? ¿No cae también ella con la “muerte de Dios”? Son estas preguntas a las que queremos dar respuesta en el siguiente apartado, que tomará más espacio en nuestro trabajo. Pero sobre todo podremos argumentar si ese recorrido es posible. Posemos la atención en la relación de Nietzsche con la ciencia.

3. La ciencia

Luego de analizar la “muerte de Dios” nos servimos de dos nociones para entender el punto medular en el que el hombre se encuentra: el caos y la ausencia. Siendo la segunda pertinente para comprender el paso ulterior que sigue a dicha muerte. ¿Qué viene luego de la ausencia? La búsqueda de un tipo de seguridad. Antes de continuar es menester detenernos un momento y preguntar si Nietzsche afirmaba que ese trance era posible. Efectivamente, como veremos a continuación, la sentencia del filósofo alemán va por ese sentido. En un texto de los *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche (2008) describe la actitud de los hombres:

Los insatisfechos tiene que tener algo a lo que su corazón se apegue [...] ¡Siempre ha de haber alguna causa por la que sacrificarse de manera grandiosa, una causa *pública* (que mantiene firmes y disciplinados y, además, ¡da valor!) ¡En nuestro caso hay que inventarla! (p. 846 [eKGWB/NF-1881, 12]).

Como dijimos, la gente del mercado consideró la “muerte de Dios” como un suceso verdadero. ¿Qué verdad tenía la gente del mercado en el parágrafo 125? Que “Dios ha muerto”. La creencia de que ahora existirá la “sombra de Dios” como verdad es la garantía de que el hombre empiece a acumular verdad tras verdad y empiece a considerar un tipo de conocimiento. La verdad, como relación experimental, de que hay algo de lo que no podemos dudar es la ciencia. El mayor suceso posterior a la “muerte de Dios” fue la ciencia. La ciencia, en el siglo XIX, se consolidó con más ahínco a consecuencia de la suma de garantías, de verdades que el hombre iba guardando en el baluarte del conocimiento. Dentro de esas afirmaciones existió una verdad, de la que nosotros aquí llamamos la atención, que fue la “muerte de Dios” y tras ello vivimos “bajo la sombra de Dios”. Esa sombra es la ciencia (Cf. Gentili & Nielsen, 2010). No es posible desprenderse fácilmente que de entre todos los postulados que se acerquen a lo que era Dios, la ciencia cumpla quizá con todos los requisitos.

La ciencia tuvo un punto álgido en el siglo XIX. La ciencia, en sentido positivista, llegó a ocupar gradualmente el espacio que la “muerte de Dios” dejó en

el hombre, pues ambas poseen características similares. “[...] los mecanismos en los que consiste el conocimiento científico son mecanismos como la abstracción, la simplificación, la generalización de fenómenos y de experiencias, con los que se pretende [...] adquirir poder sobre las cosas” (Sánchez, 2016, p. 83). El hombre buscó una nueva seguridad tan similar de la que se había desprendido. Es más, desde que “Dios ha muerto” la mirada del hombre hacia la ciencia cobra más fuerza cada día. Kouba (2009) afirma: “Nietzsche descubre en la ciencia la misma necesidad de seguridad que tiene la metafísica” (p. 289). Tras la “muerte de Dios”, el apego de los hombres hacia la ciencia fue creciendo, ello se debe a la relación que tiene esta con la religión. Nietzsche confirma lo anterior en un texto de los *Fragmentos Póstumos*: “El más solitario de los solitarios, el hombre, ahora ya no busca un Dios, sino un camarada” (Nietzsche, 2008, p. 839 [eKGWB/NF-1881,12]). ¿Quién es ese camarada? La ciencia es ese “camarada” al que hace alusión Nietzsche. Esta relación entre la frase “Dios ha muerto” y la cuestión de la ciencia no es un tema investigativo aislado, ni procede de la intención del autor de este trabajo por sugerir, con una arriesgada cautela o una ingeniosa borrachera, un nuevo hilo de Ariadna frente a Nietzsche. Esta relación fue trabajada con suficiente detenimiento en el mundo continental. En el año 2010, Carlo Gentili y Cathrin Nielsen publicaron el libro *Der Tod Gottes und die Wissenschaft* (La muerte de Dios y la ciencia) un interesante texto que reúne la opinión de varios autorizados intérpretes del filósofo alemán.

Volvamos al tema de la ciencia. Para que el hombre evite vivir en su mundo caótico tendrá que recogerse en la ciencia, como quien escapa de la lluvia y se sitúa bajo un techo; la ciencia será entonces el efecto que le ayudará a vivir fuera y evitar de ese modo el caos. Dice Heit (2014): “El hombre no puede vivir en el caos” (p. 7; la traducción es del autor). La noción de caos, como vimos, tiene otro horizonte, sin embargo, gracias a la nueva interpretación puede esta situarse en relación con la ciencia. “La fe en la ciencia es la sombra de Dios” (Heit, 2014, p. 7; la traducción es del autor). La noción de caos, para Heit, exige una nueva interpretación a la luz de la “muerte de Dios”.

Heit y Babich intuyeron que el tema de la ciencia en Nietzsche debe pensarse a partir de otros conceptos que también juegan un rol importante en el pensamiento del filósofo alemán. Babich (2010) afirma que la ciencia debe ser entendida a partir de la idea de arte. Heit (2014) por su parte propuso que la ciencia debe ser entendida como superación del ascetismo. A la luz de estos temas es posible trazar

las ideas principales que pueden desprenderse de la relación de Nietzsche con la ciencia. Por otro lado, varios investigadores (Fornari, 2010; Mittasch, 1952; Moles, 1990; Richter, 1911; Sommer, 2010; Stegmaier, 1987) se han dedicado a estudiar la relación entre la ciencia y el darwinismo. Esa cuestión, a nuestro modo de ver, exigiría otros apuntes extensos y cautelosos. Sírvase el lector de considerar las referencias a los autores más especializados en el tema como suficientes y necesarias. Por nuestra parte queremos seguir el hilo que desarrollan Babich y Heit, pues ellos se detienen específicamente en el tema de la ciencia como tal.

Para llevar adelante este apartado haremos la división en tres momentos. El primero será analizar en qué medida Nietzsche puede considerarse como un “científico”. El segundo momento será describir la relación de Nietzsche con la ciencia en el sentido de si es posible atribuirle el rótulo de crítico de la ciencia. El tercer momento será explicar el sentido de la ciencia dentro de un contexto más específico: la noción de ascetismo. En este apartado tendremos en cuenta las opiniones de H. Heit y B. Babich como dos de los más destacados intérpretes de la relación de Nietzsche con la ciencia.

a. ¿Fue Nietzsche un científico?

A juicio de Habermas sería justo sentenciar a Nietzsche como quien niega todo avance en el conocimiento. Nietzsche, dice el representante de la Escuela de Frankfurt, fue uno de los primeros que criticó la razón moderna: “Nietzsche pretende hacer explotar el marco de la racionalidad occidental” (Habermas, 1993, p. 98). Pues es la razón, digámoslo de algún modo, la que sustenta a la ciencia. Según Habermas, las bases epistemológicas y la formulación de los aforismos de Nietzsche no tendrían ninguna relación con la ciencia. ¿Cuánta razón hay en esa sentencia?

Cuando Nietzsche publicó su libro *El nacimiento de la tragedia* en el año 1872 habían quedado unas preguntas en suspenso. ¿Esa publicación era un libro de profundas reflexiones o se trataba de un texto científico? ¿El libro apuntaba a criticar la ciencia, antigua o moderna, o iba por otro camino? ¿Era Nietzsche un científico? Años siguientes, en la tercera edición del libro en el año 1886, Nietzsche añadió un texto titulado “Ensayo de autocrítica”. Ese escrito es un texto referencial para comprender en qué medida Nietzsche puede considerarse como un científico. Dice:

Lo que yo conseguí aprehender 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 vez primera como problemática, como discutible (Nietzsche, 2012, p. 27 [eKGWB/GT-2]).

La RAE (2017) nos dice que un científico es aquel “que tiene que ver con las exigencias de la precisión y objetividad propia de la metodología de las ciencias”. La especificidad de científico viene de la mano de la condición epistémica propia del periodo histórico del que se habla. Nietzsche puede considerarse un científico, pero no en los términos del siglo XXI. La definición de “científico” tiene efectivamente sus límites. Los argumentos de un tipo de detractores no considerarán a Nietzsche como científico, puesto que un científico es aquel que hace ciencia. Pero esa definición es bastante contemporánea. La etiqueta de científico puede dársele a Nietzsche, pero con reservas. El contacto fiel y constante con libros científicos puede que haya llevado al filósofo alemán a confirmar sus ideas, pero determinar por ello que Nietzsche no hacía ciencia es no distinguir las diferencias léxicas entre siglos. Es cierto que desde más o menos el siglo XVI la ciencia se rige bajo la categoría de observación y experimentación, pero actualmente esos postulados están sufriendo matices importantes. La cuestión de la ciencia y la rigurosidad de su método se perciben en este siglo con más fuerza y la opinión de Nietzsche cobra actualidad en la medida en que critica la visión de ciencia de este siglo. (Cf. Aurenque, 2018; Müller-Lauter, 1974; Sommer, 2012a). Refiriéndonos a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se dedicó a estudiar el “problema de la ciencia misma”. Por tal razón, es indudable el interés de Nietzsche por la ciencia, en especial por plantear una crítica de esta en cuanto “problemática y discutible”. Para Fink (2017): “[Nietzsche] no cree con absoluta seriedad en la razón, en el progreso, en la “ciencia”, pero los utiliza como medio para poner en duda la religión, la metafísica, el arte y la moral, para hacer de ellos “cosas discutibles” (p. 10). El autor de la cita anterior no atribuye a la ciencia que esta sea una preocupación investigativa de primera índole sino en segundo nivel, pero Fink hace esa afirmación pensando en el sentido de la tradición científica moderna.

Durante bastante tiempo el *Crepúsculo de los ídolos*, obra gemela del *Anticristo*, pasó inadvertido ante la mirada de los investigadores (Cf. Sommer, 2012b). Este texto, publicado un año antes que Nietzsche perdiera la razón y cayera en la locura, podría llevar al lector a no considerar ese escrito con la seriedad que se merece. Sommer (2012b) afirma que el *Crepúsculo de los ídolos* “es central en la obra de Nietzsche, porque comprime y compendia el pensamiento tardío y ofrece una síntesis y un panorama general sobre las formas de escribir y pensar

del autor” (Como se cita en De Santiago Guervós, s.f., p. 1). El *Crepúsculo de los ídolos*, siguiendo la opinión de Sommer, es una obra central a la hora de tomar en cuenta un estudio de la filosofía de Nietzsche.

En ese texto, como dijimos, encontramos referencias al tema de la ciencia. Lo que nos lleva a pensar que Nietzsche en el periodo tardío consideraba la ciencia con bastante seriedad y continuaba siendo una de sus preocupaciones. El párrafo 3 del *Crepúsculo de los ídolos* que titula “La ‘razón’ en la filosofía” dice:

Si hoy tenemos ciencia, es en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, en que hemos aprendido a aguzarlos más, a robustecerlos, a pensar de acuerdo con ellos hasta el final. Lo demás no es sino un aborto, que o no llega a la categoría de ciencia —como en el caso de la metafísica, de la teología, de la psicología, de la teoría del conocimiento—, o que es ciencia formal, teoría de los signos, como la lógica, y la lógica aplicada, como las matemáticas. En ellas la realidad no hace acto de presencia ni como problema; ni siquiera se cuestiona qué valor puede tener en general ese sistema conceptual de signos que es la lógica (Nietzsche, 1973, p. 23 [eKGWB/GD-reason-3]).

Nietzsche afirma, en el párrafo anterior, que la ciencia práctica, la de los sentidos, está por encima de la ciencia especulativa, siendo la primera a la que se debe poner más atención. En el número 49 de “Incursiones de un intempestivo” del *Crepúsculo de los ídolos*, la imagen impetuosa de la ciencia continúa, pero esta vez citando a Goethe:

Ese espíritu que ha llegado a liberarse está inmerso en el todo, con un fatalismo alegre y confiado, y sustenta la creencia de que sólo lo individual es condenable [...]. Semejante ciencia es la más elevada de todas las posibles: yo le he dado el nombre de Dionisio (Nietzsche, 1973, p. 55 [eKGWB/GD-Streifzuege-49]).

¿A qué se refiere Nietzsche con ello de la ciencia “más elevada”? La pregunta anterior, además de contener una referencia a la ciencia, refleja una crítica a la misma que explicaremos con detalle en el apartado siguiente. Ahora bien, pongamos la atención en aquellos libros que Nietzsche tenía en su poder, es decir, si estos libros eran científicos o no, y si pueden considerarse capitales en su comprensión de la ciencia.

Nietzsche leía constantemente la opinión de los científicos más renombrados de la sociedad de ese entonces. Es a ellos a quien Nietzsche debe sus opiniones en materia científica. Para Heit, uno de los textos que Nietzsche leyó con atención fue un libro de Feuerbach. Nietzsche habría pedido el libro a su madre y ella se mostró negativa ante la petición. No sabemos que la madre de Nietzsche haya enviado el

texto o si el mismo Nietzsche lo haya leído. Sin embargo, en una carta este emite un juicio, fruto de la lectura de Feuerbach: “Bajo graves dudas y luchas, la humanidad se convierte en hombre: reconoce en sí mismo, el principio, el medio, el fin de la religión. ¡Adiós!” (KSB 1, 202) (Citado por Heit, 2014, p. 3; la traducción es del autor). La experiencia con la obra de Feuerbach muestra sólo un ejemplo de la gran cantidad de libros que Nietzsche recopiló en su biblioteca. Dice Heit (2016): “Hay una amplia evidencia que Nietzsche aprobó los hallazgos científicos, leyó la literatura científica” (p. 67; la traducción es del autor).

Retomando nuevamente el texto *El nacimiento de la tragedia*, la atención que Nietzsche pone en la ciencia es determinante. Al respecto dice Babich (2010):

Nada de esto significa que Nietzsche mismo no sintiera respeto hacia la ciencia y fuese indiferente a ella. Él escribe en nombre de la ciencia y describe su original obra en el campo de la filología clásica como científica, enteramente como si la ciencia fuese su propio elemento (p. 32).

La relación de Nietzsche con la ciencia está presente desde su primera obra, en el que el filósofo de Röcken discute con la ciencia filológica: “una edad de una tremenda productividad científica, no solamente la revolución darwiniana, sino también la teoría cosmológica y física, incluyendo todo lo que conduciría al pensamiento extraordinariamente revolucionario de principios del siglo XX” (Babich, 2010, p. 27).

¿Fue Nietzsche un científico? La relación de Nietzsche con la ciencia es una constante en su pensamiento acaso puede fundarse en los matices que Nietzsche hacía frente a los textos científicos de su época. Por ejemplo, la figura de Friedrich Lange es elemental. La obra de Nietzsche está llena de obras de física, química, biología, pero también de medicina. Sin embargo, los estudios científicos que tuvo en los inicios de su formación resultaron pobres. Años posteriores, el estudio de los griegos llevó a Nietzsche a reconsiderar un nuevo acercamiento a la ciencia, pero esta vez de manera más concienzuda. Junto a la lectura de las obras de Lange y Schopenhauer, Nietzsche pudo situarse dentro las perspectivas de un materialismo en relación con otras ciencias: con la química y la fisiología.

b. ¿Crítico de la ciencia?

La Gaya Ciencia es la obra que contiene más elementos y referencias al tema de la ciencia y contiene las críticas a la misma. Esas críticas aseveran que el meollo de la

cuestión radica justamente en que la ciencia carece del elemento vital en relación con la ciencia moderna. Cuando se menciona a la ciencia moderna, Nietzsche tiene en mente a la ciencia en general, pero substancialmente la de Augusto Comte. El filósofo alemán afirma que esta ciencia olvida un elemento primordial: la jovialidad vital como característica propia del conocimiento. El conocimiento de la ciencia moderna es exacto, serio, calculador y frívolo. “[...] la ciencia es fea, seca, árida, desesperante, difícil y aburrida” (Nietzsche, 2017, p. 246 [eKGWB/M-427]). *La Gaya Ciencia* expresa una crítica a la ciencia por la manera como ella ordena los conocimientos; de ahí Nietzsche desprende su crítica entretejiendo una ciencia jovial, alegre. Ahora bien, ante la pregunta si Nietzsche fue un crítico de la ciencia debemos, antes que nada, preguntar si efectivamente criticó la ciencia y qué es aquello que criticaba. Habermas pensaba, como vimos líneas arriba, que la filosofía de Nietzsche es una postura antimoderna, anticientífica y como consecuencia de ello irracional. Pero quizá es ir muy lejos. Por el momento detengámonos en un escrito previo: *Aurora*.

Aurora fue un texto que Nietzsche escribió antes que *La Gaya Ciencia*. Este texto nos muestra varios apuntes que pueden comprenderse como introducción al texto de *La Gaya Ciencia*. *Aurora* describe el camino por el que recorrió la opinión de Nietzsche antes de tornarse como una crítica a la ciencia. La ciencia, según Nietzsche, nos ayuda a comprender que lo difícil está presente en lo fácil: “Las cosas más simples son las más complicadas, por mucho que ello nos asombre” (Nietzsche, 2017, p. 66 [eKGWB/M-6]). La ciencia ayuda a que el hombre descifre en qué medida lo fácil es complejo y dicha reflexión es considerada una actitud científica. La ciencia pretende que conozcamos todo. A partir de ello, se comprende el § 48 de *Aurora*:

«Conócete a ti mismo»: a esto se reduce toda la ciencia. Sólo cuando el hombre haya llegado a obtener el conocimiento de todas las cosas podrá conocerse a sí mismo, pues las cosas no son más que las fronteras del hombre (Nietzsche, 2017, p. 91 [eKGWB/M-48]).

Conocer el mundo y a la vez comprenderlo es la oferta de la ciencia. En el párrafo titulado “La seducción del conocimiento” dice Nietzsche:

Una simple mirada al dintel de la ciencia ejerce en los espíritus exaltados la mayor de las seducciones. Tales espíritus terminan volviéndose imaginativos y, en el mejor de los casos, poéticos, tan grande es su avidez por la alegría de conocer (Nietzsche, 2017, p. 253 [eKGWB/M-450]).

La preocupación de Nietzsche por la ciencia no se irá olvidando a medida que vaya escribiendo los textos de *Aurora* y *La Gaya Ciencia*. Esa inconformidad con la que Nietzsche mira la ciencia encuentra sus primeros atisbos en *Aurora*, cuya crítica se hace más explícita en *La Gaya Ciencia*. No obstante, para hablar de una crítica de Nietzsche a la ciencia esta debe hacerse mediante el recurso a otras nociones que utilizó el pensador alemán.

Babich destaca el uso del arte para interpretar la ciencia en su artículo “La crítica de Nietzsche a la razón científica”. Desde el arte podremos distinguir el sentido teórico y práctico de la ciencia. La interpretación de Babich resalta que la ciencia va dirigida a la vida. A partir de lo anterior, debe hablarse de un sentido de la techno-ciencia para la vida. Fundamentalmente la crítica que Nietzsche hace a la ciencia consiste en saber en qué medida es ella misma científica. La palabra alemana *Wissenschaft* significa qué tiene de científico la misma ciencia. La ciencia, según Babich, debe preocuparse por la manera como ella se auto-delimita. “Ni a Aristóteles ni a Newton, ni a Kant ni tampoco a Gödel, les habría preocupado esta limitación” (Babich, 2010, p. 17). El trabajo crítico de Nietzsche acerca de la ciencia puede interpretarse de la siguiente manera: Nietzsche, por decirlo de algún modo, fue un crítico de la ciencia en cuanto fue capaz de explicar la diferencia que existe entre dos pensamientos: la racionalidad científica y la racionalidad antigua. La racionalidad científica no posee el elemento de autoanálisis y de autocrítica. Dice Babich (2010): “considero que la comprensión que tiene Nietzsche de la ciencia (y su crítica), y de la lógica o la verdad, es sustancialmente filosófica” (p. 21). La cuestión, para Babich y en esto sigue a Heidegger, es que Nietzsche analiza la ciencia a partir de una posible estructura interior e inherente a ella. Una lógica que actúa en la ciencia misma: “Nietzsche plantea la cuestión de la ciencia como cuestión” (Babich, 2010, pp. 20-21). Se trata de comprender la racionalidad que ella misma usa en cada uno de sus movimientos. La mirada nietzscheana a la ciencia, en ese sentido, pueda ser considerada como un dinamismo crítico. Años posteriores, Nietzsche llegó a la conclusión que él fue quien planteó el problema de la ciencia como una crítica a los límites de la misma, como una especie de mirada interior, es decir, la cuestionabilidad de la ciencia. Nietzsche dirá al respecto: “¡Hay que dudar mejor que Descartes!” (citado por Babich, 2010, supra 37, p. 21).

Este “dudar mejor” puede interpretarse como un alejarse de la confianza dada por la ciencia. En *Más allá del bien y del mal*, específicamente en el § 41,

dice el filósofo de Röcken: “No quedar adheridos a ninguna ciencia: aunque nos atraiga hacia sí con los descubrimientos más preciosos, al parecer reservados precisamente a nosotros. [...] Hay que saber reservarse: ésta es la más fuerte prueba de independencia. (Nietzsche, 1980b, p. 66 [eKGWB/JGB-41]). Nietzsche afirma que la ciencia debe autocriticarse. El filósofo de Röcken analiza la cuestión de la posibilidad de cualquier conocimiento dentro de los fundamentos filosóficos de la ciencia, y es en el arte donde mejor se haya descrito. Es lo que Babich precisa en los textos mencionados. La ciencia como arte será técnica. La ciencia, en ese sentido, es un medio para construir lo que ella considera como científico y lo que es, por tanto, verdadero. Y como la ciencia no soporta una crítica dirigida hacia ella misma, termina considerando todo intento que vaya en su contra como “anticientífico”.

c. Ciencia, religión y ascetismo

El hombre buscará regocijarse en la ciencia para que pueda soportar la “sombra de Dios”. Ahora bien, si esa “sombra de Dios” es la ciencia misma, cabe lanzar la pregunta, ¿qué encuentra el hombre en la ciencia? La seguridad que el hombre pensó encontrar en la ciencia tendrá sus dificultades, pues, la ciencia también tiene sus errores. En uno de los textos de los *Fragments Póstumos*, dice Nietzsche: “Hasta ahora ¡qué fríos y extraños nos han resultado los mundos que la ciencia iba descubriendo!” (Nietzsche, 2008, p. 869 [eKGWB/NF-1881,12(23)]). Esos errores que habla Nietzsche son los que acá pretendemos tratar, a saber: los errores que se desprenden por la forma en como la ciencia se comprende a sí misma. La ciencia, para Nietzsche, es ascética. “(...) la ciencia forma parte de un estado de cosas más complejo (...) Ese cemento armado está compuesto por ideales del conocimiento y valores morales. Su seña de identidad más clara son los ideales ascéticos” (Fernández, 2012, p. 147). Exploremos lo anterior.

En *La Goya Ciencia*, el loco manifiesta la “muerte de Dios”. Heit (2014) se pregunta “¿Dios ha resucitado de entre los muertos?” (p. 3). Los argumentos de Heit pretenden recoger las ideas más modernas del pensamiento de Nietzsche. Por tal razón, sus argumentos dirigirán este trabajo para avanzar en este último apartado.

Ahora bien, ¿en qué sentido la ciencia es ascética? Heit (2014) alarma al lector de que la crítica de la religión de Nietzsche debe verse como una “auto-abolición de la voluntad de verdad” (p. 4; la traducción es del autor). La religión,

aferrándose a la idea de la eternidad de Dios, a su dominio total en la vida de los hombres, intelectual y moral, perpetuó una costumbre: la de afirmar constante y contundentemente que Dios es el único quien puede explicar la verdad y son ellos, los hombres, quienes reciben su mensaje de manera directa. Kouba (2009) afirma “Este fundamento que nunca se pone en duda y por el que nunca se pregunta —la fe en el valor indiscutible de la verdad en cuanto tal— es algo que la ciencia comparte con el ideal ascético” (p. 290). Ese proceso de transmitir la verdad es lo que puede considerarse como “voluntad de verdad”. Con la “muerte de Dios” inicia, según Heit, el crepúsculo de la “voluntad de verdad”. Los seres humanos no podrán tener ese suelo en el que descansaba su idea de la verdad.

Líneas arriba habíamos mencionado que a la “muerte de Dios” le sigue la ausencia. Para Heit, la cuestión de la “muerte de Dios” exige un caos, pero si este se considera de otra manera. ¿Qué hace el hombre sin Dios? *La Gaya Ciencia* contiene la crítica elaborada por Nietzsche a la ciencia. Sin embargo, no es el único texto al respecto. No sólo la referencia a la crítica de la ciencia en Nietzsche debe caer en el texto de *La Gaya Ciencia*, sino es posible fijar la mirada en *La genealogía de la moral*. En ello radica la propuesta de Heit. *La genealogía de la moral* en el fondo apunta a un tipo de ciencia que se comprende a la luz de la investigación histórica, y además por el efecto filológico que esta conlleva. Es decir, *La genealogía de la moral* contiene elementos para comprender la crítica nietzscheana a la ciencia.

Para Heit & Pichler (2015), el libro *La genealogía de la moral* puede considerarse como un libro casi científico. En especial parece que este escrito muestra una relación amigable entre la ciencia y sus pretensiones de validez. Matizando posiciones, por otro lado, podemos apreciar la opinión de Günter Abel quien ampliamente ha demostrado que Nietzsche entiende la ciencia como un arte de interpretación. (Cf. Heit, 2014). ¿Es la ciencia, al igual que la religión un tipo de ideal ascético? Dirá Babich (2010): “‘la última y más noble forma’ del mismo ideal ascético” (p. 35).

Nietzsche (1980a) describe los ideales ascéticos en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*:

¿Qué significan los ideales ascéticos? — Entre artistas, nada o demasiadas cosas diferentes; entre filósofos y personas doctas, algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada; entre mujeres, en el mejor de los casos, una amabilidad más de la seducción, un poco de morbidez [morbidez] sobre

una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso; entre gentes fisiológicamente lisiadas y destempladas (la mayoría de los mortales), un intento de encontrarse «demasiado buenas» para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento dolor y contra el aburrimiento; entre sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la «suprema» autorización para el mismo; finalmente, entre santos, un pretexto para el letargo invernal, su novísima gloriae cupido [novísima avidez de gloria], su descanso en la nada («Dios»), su forma peculiar de locura. Ahora bien, en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su horror vacui [horror al vacío]: esa voluntad necesita una meta —y prefiere querer la nada a no querer—. ¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... «¡De ninguna manera, señor!» — Comencemos, pues, desde el principio (p. 113 [eKGWB/GM-III-23]).

¿Qué significa el ideal ascético como tal? Es aquella ciencia que está sumergida en la tristeza como forma de mirar el mundo, pues no está abierta a la alegría, específicamente porque no asume alternativas.

[...] un escondrijo para toda especie de mal humor, incredulidad, gusano roedor, *despectio sui* [desprecio de sí], mala conciencia, — es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria (Nietzsche, 1980a, p. 113 [eKGWB/GM-III-23]).

Es decir, que lo ascético de la ciencia es “su verdadera carencia de autocritica y de reflexividad” (Babich, 2010, p. 42). Lo ascético en Nietzsche “no tiene un valor negativo, más bien tiene un valor positivo en tanto mira a la cultura como un todo” (Heit & Thorgeirsdottir, 2016, p. 7; la traducción es del autor). Heit distingue dos cuestiones, en el texto de *La genealogía de la moral*, para comprender la concepción de Nietzsche sobre la ciencia. Por un lado, “Gente modesta y trabajadora” (Nietzsche, 1980a, p. 113 [eKGWB/GM-III-23]) y los “últimos idealistas” (Nietzsche, 1980a, p. 115 [eKGWB/GM-III-24]).

El primer grupo, “Gente modesta y trabajadora”, hace referencia a aquellos quienes se llaman así mismos como los verdaderos filósofos de la realidad. Nietzsche hace referencia a la gente que vive en la calidez de su “casa”. En su “rinconcito”, dice el filósofo de Röcken. Ellos se sienten útiles en esa “casa” y tienen la conciencia de que es desde ahí donde deben trabajar por la ciencia. Son “malos músicos”. El segundo grupo, los “últimos idealistas”, son los que llevan dentro de sí una absoluta confianza en la verdad, “en la fe, precisamente en la verdad, en lo que son firmes e incondicionados más que nadie” (Nietzsche, 1980a, p. 116 [eKGWB/GM-III-24]).

Por otro lado, para Heit *La genealogía de la moral* no es un libro científico en sentido estricto. La ciencia en el pensamiento de Nietzsche refleja el ideal ascético (como la forma más “joven y más noble”), es decir, como la positiva imagen de la “Gaya Ciencia”. Este ideal ascético que venimos explicando también está presente en *La Gaya Ciencia*. Dicho texto expresa el resultado de una lucha y fuerza contenida donde la ciencia sólo es posible como superación del ascetismo, es decir, superar el ascetismo: sin seriedad, sin alegría. *La genealogía de la moral* explica el origen, *Ursprung*, de los conceptos importantes en la religión, pero no se limita sólo a ello. Ese texto contiene bastantes ideas muy ricas para la comprensión de la ciencia. Las reflexiones de Heit muestran que la cuestión de la ciencia, además de llamar la atención de Nietzsche, se encuentra presente en varias de sus obras. Heit pretende indicar al lector un nuevo camino para comprender *La genealogía de la Moral*, mostrando con ello una nueva vía interpretativa que supere la convencional lectura que de esa obra se hace. Por ejemplo, basta recurrir a algunas publicaciones sobre *La genealogía de la Moral* para intuir que estas se acoplan a la lectura convencional acerca de Nietzsche. Algunas apresuradas publicaciones se inclinan a pensar que dicho texto es un escrito religioso. Borda-Malo (2014) en un artículo titulado “La polémica genealogía de la moral de Friedrich Nietzsche: buceos y balbuceos” afirma, entre otras cosas, que *La genealogía de la moral* es un texto “polémico”. Acaso por una presurosa lectura, Borda-Malo articula de buena gana un nombre para la obra de Nietzsche calificándola de esa manera sin consultar a otras obras de Nietzsche o a un rastreo pertinente del tema; alguna posible relación con la ciencia o con otros temas de interés a partir de esa obra son descartados al instante. A decir verdad, gracias a las investigaciones recientes en el campo nietzscheano no se trata de una obra “polémica” (Cf. Sommer, 2015; Tongeren, 1999). Es más, Nietzsche en un escrito póstumo la cataloga como una de sus obras que no iban destinadas a ese fin (Cf. Heit, 2014). ¿Qué notó de “polémico” Borda-Malo? Es una pregunta difícil de responder a partir de los argumentos que se desprenden de su texto. Quizá lo más adecuado sería despachar el trabajo de Borda-Malo de un solo golpe: es un trabajo desde la orilla teológica, como él adecuadamente percibe. Por desgracia aún hay muchos trabajos que ven al filósofo como se lo veía hace años atrás. En definitiva, cuando sea posible alejar la interpretación de Nietzsche de las ideas convencionales, “El superhombre”, “La voluntad de poder” y el “eterno retorno”, el futuro de las investigaciones sobre Nietzsche tendrá grandes expectativas (Cf. Schwab, 2015; Sommer, 2017).

Conclusión

La Gaya Ciencia describe, como vimos, la “muerte de Dios” como una transición. El camino inicia desde el mensaje del loco hasta la incomprensión definitiva por parte de la gente del mercado. El mensaje del loco forma parte de la “filosofía experimental” de Nietzsche, como lo plantea Sommer. Heit y Babich, por su parte, plantean nuevos horizontes de comprensión para entender la figura de Nietzsche como, por un lado, científico y, por otro, crítico de la ciencia. Dichas investigaciones sobre Nietzsche pretenden llevar a los lectores a nuevos terrenos. Todo lo anterior, permite mirar a Nietzsche con nuevos ojos, siendo esta vez nosotros quienes veamos al filósofo de Röcken de otra manera.

Por otro lado, cuando Darío Botero (2002) se pregunta sobre la importancia de Nietzsche en el subtítulo “Actualidad del pensamiento de Nietzsche”, dice lo siguiente: “A mi juicio, el interés de examinar la obra de un pensador del pasado reside solamente en la posibilidad de hacerlo comparecer al presente, para saber qué nos puede decir aún” (p. 136). Como muy bien acierta Botero, la importancia de Nietzsche radica en preguntarnos qué nos puede decir aún hoy. Pero si seguimos las líneas de lo que él nos plantea en su libro *La voluntad de poder de Nietzsche* tendríamos entonces no sólo un problema sino varios. Es decir, estudiar a Nietzsche en la medida de lo que hoy tiene que decirnos se resume a discutir sus grandes ideas, temas que han sido seleccionados como: “la voluntad de poder”, “el eterno retorno” y el “superhombre”. La importancia de su pensamiento consistirá, a partir de lo anterior, en preguntar qué puede decirnos hoy en día “la voluntad de poder”. Pero, un gran problema aún pervivirá en los investigadores. Simple y llanamente lo que haríamos una y otra vez será poner lo nuevo en lo viejo.

Los evangelistas Mateo, Marcos y Juan describen la “Parábola del vino nuevo en odres viejos”, cuyo mensaje central es la de no poner remiendos nuevos en algo que ya está viejo. Hoy en día si deseamos dar la debida importancia al pensamiento de Nietzsche este debe ser alejándolo de esa casilla y “cárcel” al que le han puesto gran cantidad de intérpretes. Si tiene un futuro la vida de un pensador es alejarlo de lo que él mismo consideraba como “su” filosofía. Un ejemplo sea acaso la publicación del libro *Reinterpreting Modern Culture: An introduction to Nietzsche's philosophy* de Paul van Tongeren (1999). Para este autor, por ejemplo, el párrafo 125 no explica la “muerte de Dios” sino expresa la transición de aquellos que viven el evento que nace a partir del anuncio del loco. La transición de quienes

escuchan el mensaje hacia la toma de conciencia y el significado posterior y real de ese suceso. Tongeren tuvo la gran idea de pensar que la filosofía de Nietzsche no se reduce a la “voluntad de poder”, el “superhombre” y el “eterno retorno” (Cf. Tongeren, 1999). La clasificación anterior niega rotundamente el camino a futuras investigaciones y lleva al lector a no percibir el aire fresco que actualmente se respira en torno a la figura de Nietzsche. En definitiva, dicha clasificación es poner el vino nuevo en odres viejos. Sommer (2017) publicó *Nietzsche und die Folgen* en Alemania, un texto clave del que debe guiarse la nueva interpretación de Nietzsche.

Inspirándonos en los argumentos de Heit & Pichler (Cf. 2015), la crítica de Nietzsche no termina, negativamente, en el diagnóstico de la muerte de Dios o el fin de la metafísica, sino que en ese momento Nietzsche dio el paso a esbozar nuevas posibilidades. ¿Será esto acaso, esas nuevas posibilidades, el nacimiento de la ciencia? La ciencia, en sentido contrario a como Nietzsche la entendía, radica en huir de la inseguridad. Escapar de un determinado modo de confiabilidad, un lugar donde quedarse sentado, donde acampar, donde vivir y pensar. La ciencia otorga un tipo de seguridad al hombre que consiste en determinar y eliminar el error. Al hacer ello lo que manifiesta es que, dentro de esa línea, hay uno polo equivocado y un polo perfecto. Nietzsche piensa que la ciencia se ha elevado al mismo estatuto que la religión. Como dijimos esa línea de interpretación que radica en la relación entre la “muerte de Dios” y la ciencia no hubiera sido posible sin las ideas que se desprenden de la publicación de Gentili y Nielsen *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*.

La relación directa que tuvo Nietzsche con la ciencia inicia con sus estudios de filología clásica, es decir, que en sus primeros años académicos aprendió de manera gradual a sensibilizarse con ella, en especial porque llevaron a Nietzsche a tener una conciencia de los diversos cambios académicos y epistémicos de la misma ciencia, visión que lo llevó a tener una idea más apropiada de la ciencia en el panorama en que vivió. Por otro lado, también tuvo una relación cercana con la ciencia histórica que dominaba el ambiente cultural de entonces: Burckhardt, Ranke, Wellhausen, entre otros autores. Su pensamiento se vio formado por muchos otros temas y campos distintos de conocimiento. La ciencia social también fue bastante útil en la formación de su pensamiento, como puede verse por su relación con Spencer o Dühring. “La organización social de la ciencia y su papel en la sociedad despiertan su interés” (Heit, 2014, p. 9; la traducción es del autor).

Existe una pregunta final ¿Fue Nietzsche un amigo de la ciencia? En primer lugar, debemos preguntar a Nietzsche qué opinión tiene acerca del amigo, o de la amistad, para saber, en segundo lugar, si realmente él hubiera querido ser considerado como tal. El lector encontrará una sorpresa en ello al notar la opinión de Nietzsche acerca del amigo. El filósofo alemán afirma que un amigo es quien es el verdadero enemigo. “En nuestro amigo debemos tener nuestro mejor enemigo” (Nietzsche, 1998, p. 96 [eKGWB/Za-II-Freundin]). Por lo anterior, si es que acaso Nietzsche puede considerarse amigo de la ciencia, podrá serlo en la medida en que él se haya comportado como un verdadero enemigo de ella. De esa manera podamos quizá comprender en qué medida uno es amigo de alguien. La parodia de lo jocoso podrá convertirse en realidad.

Referencias

- Abel, G. (1984). *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlín: De Gruyter.
- Aurenque, D. (2018). *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches: Ihre Genese, Bedeutung und Rezeption*. Wiesbaden: Springer.
- Babich, B. (2010). “Un problema con cuernos...el problema de la ciencia misma”. La crítica nietzscheana a la razón científica (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). *Estudios Nietzsche*, 8, 14-53.
- Borda-Malo, S. (2014). La polémica genealogía de la moral de Friedrich Nietzsche: buceos y balbuceos. *Albertus Magnus*, 2, 279-310.
- Botero, D. (2002). *La voluntad de poder de Nietzsche*. Bogotá: Unibiblos.
- Choque, O. (2017). ‘El caballero de la exactitud perversa’. El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault. *Estudios de Filosofía*, 55, 119-143. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.ef.n55a08>.
- Choque, O. (2018). El filósofo y su filosofía. La ‘filosofía experimental’ de Nietzsche. *Fragmentos de filosofía*, 16, 1-21.
- D’Iorio, P. (Sin fecha). *La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche*. Disponible en: <https://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/eKGWB.pdf>. Acceso el 27 de abril de 2018.
- Fernández, E. (2012). Pasión de verdad. En E. Fernández (Ed.), *Nietzsche y lo trágico*. Madrid: Trotta.
- Fink, E. (2017). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Fornari, M. (2010). Nietzsche y el darwinismo (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). *Estudios Nietzsche*, 8, 91-103.
- Foucault, M. (1967). *La historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Freud, S. (1995). *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza.
- Gentili, C. & Nielsen, C. (2010). *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*. Berlín/New York: De Gruyter.
- De Santiago Guervós, L. E. (Sin fecha). *Sommer*. Disponible en: <https://www.uma.es/nietzsche-seden/espanol/recensiones/SOMMER-14.pdf>. Acceso el 19 de abril de 2018.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Heit, H. (2010). *Nietzsche über Wissenschaft, Metaphysik und Perspektivismus*. Disponible en: <https://philpapers.org/rec/HEINBW>. Acceso el 10 de abril de 2018.
- Heit, H. (2014). Ende der Säkularisierung? Nietzsche und die große Erzählung vom Tod Gottes. En S. D. Terne, *Nietzsches Perspektiven. Über Dichten und Denken in der Moderne*. Berlín: De Gruyter.
- Heit, H. (2016). Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations. *Nietzsche-Studien*, 45(1), 56-80. <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2016-0106>.
- Heit, H. & Pichler, A. (2015). Nietzsche como un pensador progresista de la transformación. *Outramargen*, 3, 17-26.
- Heit, H. & Thorgeirsdottir, S. (Eds.). (2016). *Nietzsche als als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hollingdale, R. J. (2016). *Nietzsche. El hombre y su filosofía*. Madrid: Tecnos.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche*. Barcelona: Herder.
- Mittasch, A. (1952). *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Moles, A. (1990). *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*. New York: Peter Lang.
- Müller-Lauter, W. (1974). Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. *Nietzsche-Studien*, 3, 1-60.
- Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (I. De los Ríos, S. Santana, J. L. Puertas, & J. Planells, Trads.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1973). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1980a). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1980b). *Más allá del bien y del mal* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *El caminante y su sombra* (L. Díaz, Trad.). Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2002). *Consideraciones intempestivas* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *La Gaya Ciencia* (A. Mardomingo, Trad.). Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos. (1875-1882) Volumen II* (M. Barrios & J. Aspiunza, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia IV. Enero 1880 - diciembre 1884*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2012). *El nacimiento de la tragedia* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2017). *Aurora* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Real Academia Española. (2017). Científico. En *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.).
- Richter, C. (1911). *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Paris: Mercure de France.

- Sánchez, D. (2016). La crítica de Nietzsche a la ciencia moderna. En P. Rivero (Coord.), *Nietzsche: el desafío del pensamiento* (pp. 75-90). México: FCE.
- Schwab, P. (2015). "Critique of 'the System' and Experimental Philosophy – Nietzsche and Kierkegaard". In Katia Hay & Leonel R. dos Santos (Eds.), *Nietzsche, German Idealism and Its Critics* (pp. 223-245). Berlin / Boston: De Gruyter.
- Sommer, A. U. (2006). «Dios ha muerto» y «¿Dioniso contra el crucificado?» Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). *Estudios Nietzsche*, 6, 47-64.
- Sommer, A. U. (2010). Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888. En: H. Volker Gerhardt & R. Reschke (Eds.), *Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Bd. 17: Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie* (pp. 31-44). Berlin: Akademie.
- Sommer, A. U. (2012a). Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker. *Perspektiven der Philosophie*, 38(1), 319-342.
- Sommer, A. U. (Ed.). (2012b). *Nietzsche-Kommentar. V. 6/1. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Sommer, A. U. (2015). Nietzsche, la Biblia y el cristianismo: impresiones de investigaciones recientes. En H. Frey (Ed.), *El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970* (L. Luna, & E. Webels, Trads.). México: Conaculta.
- Sommer, A. U. (2017). *Nietzsche und die Folgen*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Stegmaier, W. (1987). Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution. *Nietzsche-Studien* 16, 264-287.
- Tongeren, P. V. (1999). *Reinterpreting Modern Culture: An introduction to Nietzsche's philosophy*. New York: West Lafayette.

COLABORADORES

Galen Strawson. Se desempeñó como profesor en la Universidad de Oxford de 1979 a 2000, y en la Universidad de Reading de 2001 a 2012. Actualmente ocupa el cargo de profesor de filosofía en la Universidad de Texas en Austin. Sus libros incluyen *Freedom and Belief* (1986), *The Secret Connexion: Realism, Causation, and David Hume* (1989), *Mental Reality* (1994), *Selves* (2009), *Locke on personal identity: Consciousness and Concernment* (2011), *The Evident Connexion: Hume on personal identity* (2011) y *The Subject of Experience* (2017).

E-mail: gstrawson@austin.utexas.edu

Reinaldo J. Bernal Velásquez. Docente de la Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Intergrante del G.I. Problemas de filosofía. Realizó su doctorado en filosofía la universidad Paris 1 - Panthéon Sorbonne y el Instituto Jean-Nicod (CNRS/ENS/EHESS), en París. Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. También realizó un ‘Master of Science’ en filosofía e historia de la ciencia en el London School of Economics, Londres. Obtuvo su pregrado en física y en filosofía de la Universidad de los Andes. Hizó parte en 2015 del grupo “Conciencia e individualidad” dirigido por el Dr. Uriah Kriegel, y en 2016 en el grupo “Dividnorm” dirigido por la Dra. Joëlle Proust. Trabaja en filosofía de la mente y en filosofía de la ciencia.

E-mail: reinaldo-bernalv@javeriana.edu.co

María Inés Silenzi. Doctora, licenciada y profesora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Desarrolla actualmente tareas de investigación como investigadora adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es docente asistente en la Universidad Nacional del Sur. Sus áreas de investigación se orientan hacia la filosofía de las ciencias cognitivas. Entre sus publicaciones se destacan: “El problema de marco y la aptitud de las emociones para resolver la dificultad de la regresión”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* (2018); “¿En qué consiste el problema de marco? Confluencias entre distintas interpretaciones”, *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (2015); y “Sobre el uso de heurísticas como posible solución del problema de marco”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* (2015). Es codirectora del proyecto de investigación “Análisis de los diversos usos de evidencia empírica para apoyar o atacar posiciones filosóficas” (24/I261).

E-mail: misilenzi@gmail.com; misilenzi@uns.edu.ar

Gonzalo Germán Núñez Erices. Docente-investigador del Departamento de Filosofía de la University of Sheffield. Doctor en Filosofía por la misma Universidad. Magister en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Entre sus áreas de investigación están la filosofía, la metafísica, y la ontología. Entre sus publicaciones: El concepto de límite y poder tras la figura del castigo. Una lectura de las sociedades modernas occidentales *Revista de Derecho y humanidades* (2010).

E-mail: g.nunezerices@sheffield.ac.uk; gonzalo.gne@gmail.com

Gloria Luque Moya. Doctora y licenciada en filosofía por la Universidad de Málaga. Licenciada en Antropología Social y Cultural por la UNED. Actualmente es investigadora posdoctoral en la Universidad de Málaga. Sus líneas de investigación se orientan hacia la filosofía de John Dewey, la filosofía comparada y la estética de lo cotidiano. Publicaciones: “La técnica Alexander y John Dewey: propuesta para una educación corporal” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (2016); “John Dewey. La creencia como hábito de acción”, *Estudios Filosóficos* (2017); “El pulso del proceso estético: una ilustración multicultural de la noción deweyana de ritmo”, en L. Arenas, R. del Castillo y A. Faerna (Eds.), *John Dewey: una estética de este mundo*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza (2018).

E-mail: gloluque@malaga.uned.es

Osman Daniel Choque Aliaga. Candidato a Doctor en Filosofía por la Technische Universität Berlin. Magister y Especialista en Filosofía Contemporánea por la Universidad san Buenaventura, Bogotá. Licenciado por la Universidad Católica Boliviana. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y de la Red Iberoamericana Foucault. Sus líneas de investigación se orientan hacia la filosofía moderna (alemana) y la filosofía contemporánea (francesa). Algunas de sus últimas publicaciones: “El filósofo y su filosofía. La ‘filosofía experimental’ de Nietzsche”, *Fragmentos de filosofía*, n° 16, 2018; “‘The discontinuity in the continuity’. Michel Foucault and the archaeological period”, *Topologik*, n° 23, 2018; “Caminos del cuerpo. La memoria y el ‘miembro fantasma’ en el pensamiento de Merleau-Ponty”, *Quaestiones Disputatae*, n° 22, 2018; “‘El caballero de la exactitud perversa’.

E-mail: junker.odca@gmail.com

Erhan Demircioglu. Docente-investigador del Departamento de Filosofía de Koç University. Realizó su doctorado en filosofía de University of Pittsburgh. Sus áreas de especialización son: la filosofía de la mente, la epistemología, la filosofía del lenguaje, la lógica, la filosofía analítica temprana, la filosofía de la ciencia. Publicaciones: “Epistemic Infitism and the Conditional Character of Inferential Justification”, *Synthese* (2018); “On Understanding a Theory on Conscious Experiences”, *Croatian Journal of Philosophy* (2018); “Dretske on Non-Epistemic Seeing”, *Theoria* (2017).

E-mail: erdemircioglu@ku.edu.tr