

Antonio Arellano Hernández
Lorena Romero Salazar
Jorge Loza López
(Coords.)



ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN UNIVERSITARIA

Perspectivas multidisciplinares



sb

Ética de la investigación universitaria

Universidad Autónoma del Estado de México

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

Carlos Eduardo Barrera Díaz

Rector

Doctora en Ciencias Sociales

Martha Patricia Zarza Delgado

Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Maestra en Administración

Susana García Hernández

Directora de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados

Doctora en Derecho y Ciencias Sociales

Laura Elizabeth Benhumea González

Directora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Doctor en Ciencias

Luis Enrique Díaz Sánchez

Director de la Facultad de Ciencias

Maestra en Periodismo Político

Patricia Vega Villavicencio

Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial

Maestra en Literatura Mexicana Contemporánea

Guadalupe del Socorro Álvarez Martínez

Cuidado de pruebas

ANTONIO ARELLANO HERNÁNDEZ
LORENA ROMERO SALAZAR
JORGE LOZA LÓPEZ
(COORDS.)

Ética de la
investigación universitaria:
perspectivas
multidisciplinarias



México - Buenos Aires - Madrid - Bogotá - Lima - Santiago - Montevideo - Asunción- San Pablo

Ética de la investigación universitaria : perspectivas multidisciplinares / Gamaliel Rendón García ... [et al.] ; coordinación general de Antonio Arellano Hernández; Lorena Romero Salazar ; Jorge Loza López . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Sb ; México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2023. 200 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-8918-90-7

1. Ética. 2. Ciencias Tecnológicas. 3. Biociencias. I. Rendón García, Gamaliel. II. Arellano Hernández, Antonio, coord. III. Romero Salazar, Lorena, coord. IV. Loza López, Jorge, coord.
CDD 378.001

Ética de la investigación universitaria: perspectivas multidisciplinares

Coords. Antonio Arellano Hernández, Lorena Romero Salazar, Jorge Loza López

Libro sometido a sistema antiplagio y publicado con la previa revisión y aprobación de pares doble ciego externos que forman parte del Sistema Nacional de Investigadores, niveles I y II. Expediente de obra 331/04/2022, Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, adscrita a la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Primera edición: 22 de marzo 2023

ISBN 978-607-633-581-9 (impreso Universidad Autónoma del Estado de México)

ISBN 978-987-8918-90-7 (impreso Sb editorial)

ISBN 978-607-633-580-2 (PDF Universidad Autónoma del Estado de México)

ISBN 978-987-8918-92-1 (PDF Sb editorial)

ISBN 978-987-8918-91-4 (e-pub Sb editorial)

© Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote., col. Centro

C.P. 50000, Toluca, Estado de México - www.uaemex.mx

© Sb editorial - Piedras 113 - C1070AAC - Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Tel.: (+54) (11) 2153-0851 - www.editorialsb.com

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México y de Sb editorial.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los coordinadores.

Hecho en Argentina



Esta obra queda sujeta a una licencia *Creative Commons* Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite sólo descargar sus obras y compartirlas, siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en ri.uaemex.mx.

Capítulo 2

Filosofía nietzscheana del conocimiento o la imposible desmoralización de la ciencia occidental

Antonio Arellano Hernández¹

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Introducción

A lo largo de la historia intelectual de Occidente han existido dos posiciones sobre las relaciones entre la moral y el conocimiento científico. Por un lado, numerosos discursos que han acompañado el despliegue de la ciencia como forma de conocimiento han fundamentado su particularidad cultural occidental y su superioridad frente a otras formas de conocimiento; acuñaciones como ciencia universal, ciencia objetiva, conocimiento no subjetivo, ciencia libre de ataduras morales, conocimiento extrasocial y alejado de cualquier valor, etc., evidencian estos intentos supremacistas del conocimiento occidental. Por otro, posiciones que han negado un punto de vista privilegiado de la sapiencia occidental indicando su localismo europeo-estadounidense, su relativismo cultural, su parcialidad moral, señalando que todo conocimiento, incluida la ciencia, es un producto social y cognoscitivo relativo a las especificidades que lo producen.

Al menos desde el siglo XVII y hasta la mitad del siglo XX, la tendencia dominante fue aquella que separaba la ciencia de la moral. Las opiniones de su inseparabilidad fueron marginales hasta que el agotamiento de esta *episteme*

1 El autor agradece los valiosos comentarios y observaciones del doctor Josué Manzano Arzate.

política fue insostenible debido a las observaciones críticas desde diferentes movimientos intelectuales. Así, las tendencias hermenéuticas, los estudios *in situ* de laboratorios científico-técnicos, la antropología de ciencias y técnicas, las epistemologías feministas, entre otras, mostraron la imposibilidad de la separación del conocimiento científico y de la moral.

La argumentación de la imposible separación del conocimiento científico y de las posiciones morales se ha basado en aspectos empíricos derivados de implementaciones de las tecnociencias y de las críticas epistémicas y conceptuales a la neutralidad valorativa de la ciencia. A partir de hechos empíricos, la inseparabilidad de ciencia y moral se ha basado en las insolvencias morales de las tecnociencias contemporáneas, desde la crisis de la física con las detonaciones de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki (Serres, 1994), de la biología con la elaboración de organismos genéticamente modificados, de las ciencias del clima con el fenómeno del cambio climático de fuente antrópica, de la nanotecnología con las contaminaciones de fulerenos y nanotubos de carbono al medio ambiente, de los daños a la salud humana y, recientemente, toda la carga geopolítica e ideológica de las investigaciones sobre el origen del SARS-COV-2 y la fabricación de vacunas anti-COVID-19 en el mundo.

El rechazo a la noción de imparcialidad valorativa de la ciencia (Althusser, 1967; Sánchez-Vázquez, 1978, Habermas, 1973) y de la tecnología (Echeverría, 2001), así como al papel supuestamente neutro de los investigadores en torno a la crítica moral del mundo contemporáneo surgido de la dinámica tecnocientífica (Mitcham, 2001 y Ziman, 1984), entre otros, han puesto en evidencia las dificultades para sostener la separación del contenido de la ciencia y de la moral. Dos autores han señalado las nuevas reflexiones sobre la inseparabilidad de ciencia y moral, y provienen de la obra filosófica de Serres y Latour. El primero tuvo como foco de atención reflexionar sobre la inseparabilidad de la moral y la actividad científica; para este autor la ciencia es la fuente de solución de numerosos desafíos de desarrollo pero, simultáneamente, es la responsable de nuevas problemáticas (Serres, 1994). Casi en el mismo sentido, Latour considera que, en las últimas décadas, se han visto desdibujadas las fronteras entre los asuntos de hecho y las cuestiones de preocupación; así, los asuntos de hecho, convencionalmente denominados “hechos científicos” (*matters of fact*), se referían a cosas como objetos definidos exteriormente a la influencia humana y fuera de discusión valorativa; en cambio, las cuestiones de preocupación, o “actos morales” (*matters of concern*), se refieren a una cosa como situación interna de los colectivos y siendo motivo de disputa a partir de temas valorativos (Latour, 2004).

En este sentido, recuperar la posición antidesmoralizadora de la ciencia proveniente de Nietzsche tiene el sentido de actualizar la reflexión de la relación entre la ciencia y la moral. El objetivo de este capítulo consiste en rescatar algunos argumentos centrales contra la imposible desmoralización de la ciencia provenientes de las investigaciones de Nietzsche, para nutrir la reflexión sobre el tema de la inseparabilidad de la moral de la ciencia entre los científicos y así fortalecer la actividad de investigación, en lugar de proseguir con un silenciamiento de los principios morales y valores de la investigación científica que soporta la supuesta neutralidad axiológica en la producción de conocimientos científicos y, con ello, su propia desacreditación.

Desde ahora es importante mencionar que las alusiones del autor sobre el conocimiento y la moral se refieren a la producción intelectual de la modernidad europea de su tiempo, pero que pretenden tener alcances de dimensión antrópica. En este sentido, los contenidos expresados por el autor adquieren significado en los colectivos influenciados por la cultura occidental europeo-americana, en la medida que es ahí en donde se han insertado las epistemes, visiones y valores de la ciencia moderna. Las dos menciones anteriores encuadran la radicalidad del pensamiento nietzscheano en su época y permiten vislumbrar las coordenadas de su utilidad para frenar la idea persistente en la modernidad sobre la búsqueda de la separación de los contenidos del conocimiento científico de la moral.

Al hablar de moral, la posición del autor de este texto se dirige contra la búsqueda de la desvinculación moral de la actividad científica como espacio de aislamiento de los intereses sociales, de infinitos grados de libertad de intervención sobre la naturaleza y el hombre, en lugar de someterse a la crítica social y a la necesidad de explicar los vínculos de sus objetos y procedimientos de investigación con las cuestiones de preocupación de la sociedad. Dicho en otras palabras, la supuesta desmoralización de la ciencia ya no es un atributo loable *per se*, ahora se está volviendo necesario aclarar el tipo de vinculación moral de la investigación que declare los fines y la posición moral de los científicos. No estamos imaginando alguna utopía, frenar la investigación científica o eliminar su libertad de indagación; en realidad, cuando en nuestros tiempos se habla de investigaciones sustentables, sostenibles, saludables, protectoras del medio ambiente, antirrapaces, respetuosas de las culturas alternas, con enfoque de género, etcétera, lo que se percibe actualmente es que, desde el momento en que se inician las preparaciones de los proyectos de investigación, los investigadores se ven en la necesidad de declarar una serie de motivaciones científicas y valorativas armadas en un binomio inseparable. Así, pretendemos que el conocimiento de las posiciones nietzscheanas sobre los vínculos inelu-

dibles entre ciencia y moral nutra la reflexión de cómo regularlos en nuestro contexto contemporáneo.

Para llevar a cabo este objetivo, y sin pretender realizar la búsqueda de la significación última de la posición filosófica de la relación entre moral y ciencia en Nietzsche, en el presente texto exponemos las obras en las que de manera enfática Nietzsche elaboró y reforzó la idea de la inseparabilidad del conocimiento científico y de los valores argumentando la inexorable existencia de cierta moralidad científica. Para ello tomamos como objeto de análisis los elementos conceptuales, epistémicos y morales que expresa Nietzsche en los textos *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el libro V de *La gaya ciencia* y *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Al final, elaboramos algunas conclusiones que podrían ser de utilidad para que los científicos y las instituciones de investigación reflexionen sobre la dimensión moral de sus investigaciones.

1. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (SVM): Antropología de la verdad

En el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche (SVM, 2017)² expresa dramáticamente que el conocimiento es un fenómeno humano del mismo modo que el arte de fingir, pero que, tratándose del tema de la verdad, en definitiva, el hombre no la desea.

Hay tres aspectos que despiertan el interés del autor sobre la verdad: (a) si las convenciones lingüísticas son producto del conocimiento y del sentido de la verdad, (b) si estas corresponden a las cosas en sí mismas y si el lenguaje es la expresión adecuada de toda realidad y (c) si la propensión racionalista a la mentira y al fingimiento pueden no ser dañinos al hombre. A continuación, veremos estos tres aspectos.

a) La posición nietzscheana sobre el conocimiento considera que la kantiana “cosa en sí” o verdad pura resulta totalmente inaccesible al hombre; por otra parte, los idiomas se “limitan a designar las relaciones que guardan las cosas con los hombres y a expresarlas mediante las metáforas más audaces” (SVM, 2017, p. 6). Dicho de otro modo, la “cosa en sí” y la “cosa para sí” no tienen ningún vínculo; de lo anterior se desprende, según Nietzsche, que cuando hablamos de las cosas: “creemos saber algo de las cosas mismas, pero

2 En este capítulo vamos a modificar la norma de citación APA de la obra de Nietzsche para precisar de mejor manera el origen de las fuentes. Pondremos primero el apellido Nietzsche, seguido de las iniciales de la obra que señalamos en cada apartado, el año de publicación y, al final, la página. Cuando se trate de aforismos, el autor los ha enumerado en su obra, en estos casos las páginas serán sustituidas por el número de aforismo precedido por las letras “Af”.

solo poseemos metáforas de las cosas que no corresponden en modo alguno a su ser natural” (*SVM*, 2017, pp. 6-7).

Se trata de una doble posición en la que simultáneamente el mundo es inaccesible al humano y el conocimiento es una creación humana³. Nietzsche reconoce una aporía⁴ en las consecuencias lógicas a su posición cuando, a renglón seguido de la frase anterior, escribe: “[...] aunque no me atrevo a decir que (esta idea según la cual las metáforas no corresponden en modo alguno a su ser natural) no se ajusta a ella pues estaría formulando una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria” (*SVM*, 2017, pp. 7-8). Nietzsche explícitamente reconoce la imposibilidad de negar que el concepto está siempre desconectado de las cosas y del mundo; esta confesión revela la debilidad de los análisis nietzscheanos, ya que la contundencia y generalidad de sus consideraciones de la primera frase forman una aporía respecto a la consecuencia de sus opiniones de la segunda frase.

El alcance de la posición nietzscheana puede caracterizarse como una antropología de la mentira de la verdad, dado que el autor toma postura a escala del saber humano cuando escribe que la verdad es una multitud de antropomorfismos institucionalizados. Para Nietzsche, la verdad es “un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realizadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias” (*SVM*, 2017, p. 8). En virtud de ello, pareciera que las palabras son creadas por los humanos sin ninguna mediación con el mundo externo, formando así una extraña antropología idealista de la verdad mentirosa. Idealista en tanto que se trata de palabras elaboradas desvinculadas del mundo, y mentirosa, tomando en consideración su origen irreal.

El punto moral de esta antropología de la mentira de la verdad consiste en la obligatoriedad a escala antrópica de mentir; según lo anterior, nos dice Nietzsche: “Hablando en términos morales, solo hemos prestado atención a la obligación de mentir, en virtud de un pacto, de mentir de una forma gregaria, de acuerdo con un estilo universalmente válido” (*SVM*, 2017, p. 9).

Ante la disyuntiva del hombre racional o primitivo, Nietzsche admira al segundo por su inclinación al conocimiento puro de las cosas y repudia al

3 Prosiguiendo en esta misma línea, Nietzsche señala: “Elaboramos el concepto prescindiendo de lo individual y real, y del mismo modo obtenemos la forma, pero la naturaleza no sabe de formas ni de conceptos, como tampoco de géneros; en ella solo existe una x a la que no podemos acceder ni definir. Igualmente, antropomórfica es nuestra oposición entre individuo y especie, que no procede del ser de las cosas” (Nietzsche, *SVM*, 2017, p. 8).

4 Aporía, entendida en su acepción clásica como una contradicción irresoluble.

primero por buscar la verdad. Considera que el secreto de los racionalistas de búsqueda y descubrimiento de la verdad consiste en una historia circular del modo siguiente: “Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral y luego la busca en ese sitio y la encuentra, su descubrimiento no le da motivo para vanagloriarse demasiado” (*SVM*, 2017, p. 11). Pero la metáfora anterior también puede emplearse para los “irracionales” primitivos, imposibilitados de vanagloriarse nietzscheanamente del encuentro empírico de la cosa escondida; si a contraejemplo, pensamos en el acto de recoger una presa atrapada en una trampa, que tiene la misma construcción lógica que el ejemplo de la cosa escondida en el matorral. En sentido antropológico del conocimiento, entendemos que cada *corpus* corresponde a un tipo de racionalización total, de modo que las problemáticas y soluciones se hallan en el propio *corpus*, a menos que ocurra una revolución paradigmática de conceptos y de creyentes.

La antropología de la verdad mentirosa nietzscheana se parecerá a la antropología del pensamiento salvaje lévi-straussiana (Lévi-Strauss, 1962), en el sentido de suponer que los primitivos elaboran ciencias empíricas, en tanto que los modernos construyen ciencias abstractas; pero a diferencia de las futuras elaboraciones lévi-straussianas⁵, las primitivas impresiones intuitivas son más humanas. En sus propias palabras, Nietzsche escribe:

En el terreno de tales esquemas [los conceptos que han volatilizado las metáforas intuitivas y han disuelto las imágenes en tales conceptos] cabe hacer algo que nunca podría realizarse bajo el dominio de las primitivas impresiones intuitivas: elaborar un orden piramidal de divisiones y niveles, establecer un nuevo mundo de leyes, precedencias, subordinaciones y delimitaciones, que se opone desde ese momento al mundo de las primitivas impresiones intuitivas como más sólido, más general, mejor conocido y más humano; por consiguiente, como una instancia reguladora e imperativa (*SVM*, 2017, pp. 9-10).

Sin mencionar explícitamente su inspiración en Protágoras, Nietzsche opina que los investigadores son homocéntricos al considerar que el modelo del mundo es el hombre y, aún más, que “su procedimiento consiste en considerar que el hombre es la medida de todas las cosas”⁶ (*SVM*, 2017, p. 10). En seguida, supone que parten del “error de pensar” que tienen ante sí a los objetos puros de manera inmediata y, consecuentemente, olvidan el “carácter metafórico de las intuiciones originarias, y las toma por las cosas mismas” (*SVM*, 2017, p. 11).

5 Nos referimos principalmente al pensamiento salvaje (Lévi-Strauss, 1962).

6 La frase “el hombre es la medida de todas las cosas” es ampliamente atribuida al sofista Protágoras.

A nuestro juicio, la antropología de la verdad nietzscheana adolece de unilateralidad en su aplicación al desacreditar la elaboración de conocimientos de los modernos y hacer apología de la pureza del conocimiento primitivo. Pese a lo anterior, nos parece exacta la crítica a las pretensiones realistas y universalistas con las que los modernos han hecho apología de su conocimiento llamado científico⁷.

Asimismo, Nietzsche no niega la existencia de las entidades no humanas en el mundo, pero les niega alguna participación en el conocimiento humano. Así, se puede señalar que el conocimiento es un producto humano, como reconoce Nietzsche, pero este no se forma en estrecha interacción con el mundo externo.

b) Ahora bien, al término *fenómeno* le ocurre la misma desgracia que al concepto o a la verdad. O sea que el hombre de “verdad” ha construido la palabra fenómeno en el contexto de su *episteme* y no tiene ninguna diferencia en su contenido inconexo con el mundo que el resto de las palabras que emplea e inventa. En sus propios términos, Nietzsche escribe: “La palabra ‘fenómeno’ implica muchas seducciones, por lo que procuro evitarla, habida cuenta de que no es cierto que el ser de las cosas ‘se manifieste’ en el mundo empírico” (*SVM*, 2017, p. 12).

Para Nietzsche, la ciencia está elaborada como si fuese un esquema antiidealista, materialista, naturalista y exento de contradicción interna. Considera que los científicos, familiarizados con los supuestos de la ciencia, piensan que “esto (la ciencia) no se parece nada a un producto de la imaginación, pues, si lo fuese, quedaría forzosamente al descubierto en algún momento su carácter aparente e irreal” (*SVM*, 2017, p. 13).

En armonía con su *episteme* antirracionalista, para Nietzsche, el concepto de una ley de la naturaleza se refiere a una añadidura de relaciones conocidas por sus efectos. Pero estos efectos no tienen vínculos esencialistas, sino que estas leyes de la naturaleza se refieren a las relaciones interremitidas unas a otras. En el fondo, la esencia de una ley natural nos resulta —escribe Nietzsche— totalmente incomprensible (*SVM*, 2017, p. 6).

En este punto de las leyes de la naturaleza, Nietzsche nos introduce en un tema de gran importancia para la idea de una antropología de la mentira de la

⁷ Lo anterior es palpable en la siguiente frase de Nietzsche: “Si defino lo que es un mamífero y luego aplico esa denominación a un camello, es evidente que habré formulado una verdad, pero el valor de ésta será reducido, pues se tratará de una verdad enteramente antropomórfica, que en ningún aspecto podrá considerarse ‘verdadera en sí’, esto es, real y universal independientemente del hombre” (Nietzsche, *SVM*, 2017, p. 11).

verdad. Para él, podemos decir que conocemos gracias a las aportaciones que hacemos a las leyes naturales; para este autor:

En realidad, únicamente conocemos lo que aportamos a ellas (las leyes naturales, agregado nuestro): el tiempo y el espacio, es decir, las relaciones de sucesión y los números. Sin embargo, todo lo que nos maravilla y asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría hacernos desconfiar de ese idealismo no radica más que en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del tiempo y del espacio, y en ninguna otra parte más (SVM, 2017, p. 13).

En la frase tenemos dos sentidos de leyes naturales. Las segundas corresponden al conocimiento que aportamos a las primeras y están, como dice Nietzsche, constituidas de términos como *tiempo*, *espacio*, relaciones de sucesión, números y principios, como rigor matemático e inviolabilidad de las representaciones. Aquí no hay sorpresa pues, de acuerdo con lo que hemos venido exponiendo sobre la *episteme* nietzscheana, el conocimiento es la medida del hombre. La novedad es que el autor reconoce que “lo que reclama nuestra explicación y lo que podría hacernos desconfiar de ese idealismo” (SVM, 2017, p. 13) y “todo lo que nos maravilla y asombra de las leyes de la naturaleza” (SVM, 2017, p. 13) existe, pero nos es inaccesible. En otras palabras, la primera noción de leyes naturales radica en su existencia fuera de los humanos racionalistas y, con ello, su inaccesibilidad empírica; sin embargo, una duda queda sin respuesta: ¿Bajo qué argumento supondríamos que las primeras leyes de la naturaleza son regularidades de la naturaleza, como dice Nietzsche? En el fondo parece que reconoce que el conocimiento son las cualidades que agregan los humanos a las cosas externas, pero al negarles toda propiedad y “acción” a las cosas, él mismo queda en una posición idealista, pues no está claro cómo las primitivas impresiones intuitivas de los primitivos (valga la redundancia) o las intuiciones originarias (posiblemente de los modernos) podrían derivar en representaciones verdaderas y liberadas de mentiras.

La primera noción de leyes naturales radica en su existencia fuera de los humanos racionalistas y, con ello, su inaccesibilidad empírica; sin embargo, se establece una duda sobre el contenido de las primeras leyes naturales: ¿Bajo qué argumento supondríamos que las primeras leyes de la naturaleza corresponden con las segundas? Entonces nuestro autor redundante, colocando en el centro conceptual la construcción humana de las leyes de la naturaleza, en la siguiente frase:

Toda esa legalidad del curso de los astros y de los procesos químicos que tanto nos impone coincide en el fondo con esas propiedades que añadimos a las cosas, de forma que, con esto, somos nosotros mismos quienes nos infundimos respeto (SVM, 2017, p. 14).

Derivado de lo anterior, una pregunta queda en el aire: sin posibilidad de acceso a la naturaleza externa, como señala Nietzsche, ¿cómo se podría suponer que hay regularidades externas al mundo de los humanos, como él supone, y no solo situaciones caóticas e irrepetibles? Como se puede apreciar, este autor se encuentra de nuevo en una aporía.

El análisis nietzscheano incluye el aspecto de la institucionalización de la ciencia y del mundo científico racionalista. Para él, el *corpus* conceptual de la ciencia es una estructura construida de metáforas originarias inmutables y persistentes sobre relaciones de tiempo, espacio y número. A su juicio, el punto central es que para que el investigador pueda proteger su dominio de conocimiento contra verdades distintas a las verdades científicas, él depende por completo de la estructura racional del conjunto de la ciencia.

Sobre la adecuación de la expresión del lenguaje a la realidad, el autor bajo análisis niega esta adecuación al exponer:

Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto que sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no deseable en absoluto para el creador del lenguaje (SVM, 2017, p. 6).

La institucionalización del racionalismo en escala de la modernidad explicada por él contrasta con las evidencias etnográficas posnietzscheanas en diversas partes del mundo de grupos humanos que operan diferentes epistemes y ontologías (Descola, 2005).

c) En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche insiste en calificar al hombre como un ser propenso a la mentira y al fingimiento. Estas calificaciones despliegan el trabajo del autor no solo en la dimensión epistemológica sino también en la moral. Esta última consiste en hacerle ver al hombre el mundo ideal que ha sido construido en una estructura de mentiras y de fingimiento. Tomando ambas dimensiones en conjunto, puede decirse que Nietzsche se coloca en una situación de incongruencia moral y epistemológica; criticando al racionalismo y universalismo cognoscitivo, se asume como poseedor de la posición intuitivista, elevada a posición correcta, y proclamando a los humanos la salida de su autoesclavitud cristiana, como poseedor de una privilegiada moral de carácter atea.

La guía de la reflexión moral conduce a Nietzsche a volverse antiabsolutista frente a la *episteme* racionalista, ofreciendo una salida antidañina al ser humano. Entonces se pregunta: “¿Cómo puede el hombre engañar sin hacer daño alguno?” (*SVM*, 2017, p. 17). Desde nuestro punto de vista, él ofrece la siguiente respuesta epistémica: crear desordenadamente y desplazar los límites de la abstracción; dicho de otro modo, desatar las intuiciones teniendo como límite evitar cualquier daño. Sin duda, esta es una propuesta de gran interés porque introduce una pregunta moral permanente a la producción cognoscitiva.

Nietzsche no solo realiza una crítica al racionalismo, universalismo y realismo, sino que también, de manera original, reflexiona sobre la implícita moral del racionalismo en su propia *episteme* proponiendo una salida moral a la *episteme* racionalista. Retomando su Ciencia Gaya nos dirá: “El intelecto, maestro en el arte de fingir, se siente libre y descargado de su habitual esclavitud cuando puede engañar sin hacer daño alguno; entonces celebra sus saturnales y nunca resulta tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y audaz” (*SVM*, 2017, p. 17).

De nuevo en escala antrópica, Nietzsche convoca al hombre a desistir del fingimiento y retornar a la deformación, entendida esta como la reproducción de la vida del hombre considerada moralmente como buena. Parafraseándolo, se trata de una convocatoria para que el hombre guiado por intuiciones rompa, desmonte y reconstruya ensamblando las piezas más desiguales y que mejor se ajusten (*SVM*, 2017, p. 17).

En el fondo del texto *SVM*, la propuesta de Nietzsche es reunir la razón y la intuición en una marcha conjunta, como lo expresa a continuación:

Hay épocas en que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan codo con codo, el uno temiendo a la intuición, el otro despreciando la abstracción; la irracionalidad del segundo corre pareja con la insensibilidad que el primero muestra hacia el arte. Ambos desean dominar la vida: el primero sabiendo responder a las necesidades más imperiosas con previsión, sensatez y regularidad; el segundo como “héroe desbordante de alegría” que es, no viendo esas mismas necesidades y considerando que solo es real la vida disfrazada de apariencia y de belleza (*SVM*, 2017, p. 18).

En *SVM*, le reconocemos a Nietzsche apoyar la idea de una antropología del conocimiento; pese a que esta deviene en una antropología de la mentira de la verdad que, por tanto, apologiza la pureza del conocimiento primitivo y desacredita los conocimientos de los modernos. Sin embargo, hay que valorar su crítica a las pretensiones realistas, objetivistas y universalistas del conocimiento científico.

En la lógica nietzscheana, la imposibilidad de entrar en relación con el mundo nos coloca en un mundo ideal, en un idealismo formado por los conceptos de los hombres organizados en colectividad. El problema epistemológico nietzscheano consiste en que opone de modo maniqueo la verdad y la mentira; oposición que finalmente es mentira, pues él mismo reconoce que toda verdad es una mentira. Cuando este análisis epistemológico se imbuye de moral, no resulta extraño que la verdad es mentira y la mentira lo es cualquier afirmación, concepto o representación acuñados, independientemente de su forma de elaboración. A nuestro juicio, si Nietzsche hubiese aplicado a sus reflexiones la idea de que toda verdad es mentirosa, sería difícil asumir, con la contundencia característica de este autor, una perspectiva nihilista. El resultado del análisis es que Nietzsche arroja al hombre moderno al idealismo, bajo pretexto de la imposibilidad de alcanzar el realismo del conocimiento expresado como “verdad”, entendida como verdad absoluta.

Finalmente, señalamos nuestra impresión de incompletitud ante el racionalismo que él mismo critica con el armado de aporías analíticas sobre la desvinculación del mundo y los científicos. Consideramos que su antirracionalismo es idealista al no reconocer la racionalidad científica que critica como una mezcla de representaciones que expresan la experiencia humana formada en el influjo de su vida material, simbólica y colectiva. Dicho lo anterior, la propuesta nietzscheana de caminar juntos, la razón y la intuición, podría ser ya la forma de la producción humana del conocimiento, por lo que la propuesta podría ser superflua. Es probable que la separación de los hombres respecto de las entidades no humanas haya sido una racionalización de la producción cognoscitiva de los humanos, pero ubicada en periodos temporales de la producción del conocimiento científico. Finalmente, hay que reconocerle a Nietzsche la importancia de no separar los criterios morales de los contenidos científicos, más allá de guardar en el mismo haz razón e intuición.

2. *La gaya ciencia* (GC) o la crítica a la voluntad de la verdad

En *La gaya ciencia*, Nietzsche realiza su crítica a la ciencia moderna de modo más preciso que en *SVM*. Introduce esta tarea en el aforismo 24 de *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (GM), en el que recomienda regresar al aforismo 344 de GC, y a todo el libro V de esta obra, a propósito de definir su tarea, expresada como la realización de una crítica a la voluntad de verdad (GC, 2012, Af. 24).

En GC, Nietzsche (2012) denuncia los tipos de ciencia errónea que guiaron, según él, el desarrollo de la ciencia y los autores principales de estos tipos.

En el aforismo 37, Nietzsche escribe:

Durante los últimos siglos se fomentó el desarrollo de las ciencias con base en tres supuestos: porque con ellas y por ellas se esperaba comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios –motivo capital del alma de los grandes ingleses (como Newton)–; porque se creía en la necesidad absoluta del conocimiento, sobre todo en la más íntima relación entre la moral, la ciencia y la felicidad –motivo capital del alma de los grandes franceses (como Voltaire)–; porque en la ciencia se pretendía poseer y amar algo desinteresado, inofensivo, autosuficiente, verdaderamente inocente, en el cual no intervenían en modo alguno los impulsos malos del hombre –motivo capital del alma de Spinoza que, como conocedor, se sentía divino–. ¡En conclusión, se ha fomentado el desarrollo de las ciencias en virtud de tres errores! (GC, 2012, Af. 37).

Desde luego, para él, los errores provienen de valores empotrados en el contenido científico provenientes del catolicismo y la metafísica.

Ahora bien, a juicio de nuestro autor, la génesis de la moral y de la ciencia vivió un proceso de superación de contradicciones entre la vida y el conocimiento, del siguiente modo:

Cuando parecían entrar en contradicción la vida y el conocimiento, no se libraba nunca una lucha seria; la negación y la duda se consideraban entonces una locura. [...] los eleatas [...] creyeron que era posible vivir también esta antinomia. [...] así, inventaron al sabio como al hombre de la inmutabilidad, de la impersonalidad, de la universalidad de la intuición, a la vez como uno y todo, y dotado de una particular facultad para ese conocimiento invertido (GC, 2012, Af. 110).

El desarrollo de los criterios morales sobre los conocimientos tomó forma en los juegos de probidad y escepticismo que han recorrido la genealogía de los juicios. A decir de Nietzsche:

El desarrollo más sutil de la probidad y del escepticismo hizo imposibles a tales hombres; se puso de manifiesto que sus vidas y sus juicios dependían de unos impulsos y unos errores fundamentales que desde los orígenes afectan a toda existencia sensible. Esta probidad y este escepticismo [...] eran compatibles con los errores fundamentales, cuando era posible discutir sobre el grado de utilidad mayor o menor para la vida; o [...] que, sin ser útiles para la vida, tampoco perjudicaban a esta (GC, 2012, Af. 110).

Al final de estos juegos entre probidad y escepticismo, se profesionalizó una lucha intelectual que impregnó la producción de conocimiento como una voluntad de poder en todas las dimensiones del conocimiento, de modo que la

aspiración a la verdad solo fue una aspiración entre otras. Los aspectos metodológicos, epistémicos y conceptuales quedaron subordinados moral, jurídica y utilitariamente al conocimiento.

El momento del proceso de lucha por el poder de la verdad del que da cuenta Nietzsche en *GC* concluye cuando nos dice: “El pensador es ahora el ser en el que el impulso de aspiración a la verdad se ha revelado a su vez como poder que conserva la vida” (*GC*, 2012, Af. 110).

Cuando Nietzsche se pregunta por la voluntad absoluta de la verdad, se responde sugiriendo que es la voluntad de no dejarse engañar, no engañar y no engañarse. Por consiguiente, la creencia en la ciencia, señala Nietzsche, “nació a pesar del hecho de que la inutilidad y el peligro de la ‘voluntad de verdad’, de la ‘voluntad a toda costa’ se están demostrando constantemente” (*GC*, 2012, Af. 344).

Nietzsche desarrolla dos intuiciones relevantes sobre los vínculos entre el conocimiento y los valores: una para considerar inseparables el contenido y la moral del conocimiento científico, y otra para señalar la interdependencia de las creencias absolutas y el engaño. Sobre esta última intuición podemos señalar que la sociología de las ciencias del ocaso del siglo xx, y particularmente la blooriana, consideró que la verdad y la creencia dependen de las acciones sociales que los científicos ponen en escena a lo largo de una controversia sobre el contenido de su afirmación, y que se impone alguna como conocimiento a base de acciones eminentemente sociales y no tanto por el vínculo entre el contenido de conocimiento y lo que se entiende por realidad (Bloor, 1982). Si le impregnamos las referencias nietzscheanas al programa analítico blooriano, queda claro que las controversias sobre el contenido del conocimiento no pueden escindir el tema de la voluntad de poder de los participantes.

Hasta aquí Nietzsche va de la génesis de la ciencia a la moral, pero también realiza el camino inverso mediante la puesta en escena de la moral como problema de conocimiento. Así, en el aforismo 345, señala que la categoría de desinterés científico plantea un problema respecto a la personalidad, que no tiene utilidad humana ni filosófica: “El ‘desinterés’ —escribe Nietzsche— no tiene valor alguno ni en el cielo ni en la tierra” (*GC*, 2012, Af. 345). Aquí el problema del desinterés es que bien pudiese ser que fuese otra mentira de los científicos a las que se refiere Nietzsche; dicho de otro modo, que la verdad del desinterés no sea sino un fingimiento de la voluntad de poder de los sabios.

La relación entre juicios morales y juicios de certeza, Nietzsche la expresa como una relación entre fe y certezas. Según él, el grado de fuerza de un individuo reside en la necesidad de contar con un elemento estable de fe para servirse de asidero. En el caso de Europa, ese apoyo de creencias es el cristia-

nismo. Nietzsche señala que, cuando el hombre necesita un artículo de fe, recurre a las verdades religiosas; otros, deseosos de certeza, de posesión de cosas estables, a la forma científico positivista.

Frente a la definición de creyente como aquel hombre convencido de recibir órdenes, Nietzsche propone la idea de *GC*, contraria a la de creyente, según esta idea:

[...] se podría concebir una autodeterminación alegre y fuerte, una libertad en el querer, ante la cual un espíritu desearía toda creencia y todo deseo de certeza, por haberse ejercitado manteniendo el equilibrio sobre el ligero alambre de la posibilidad, incluso bailando al borde del abismo. Un espíritu así sería el espíritu libre por excelencia (*GC*, 2012, Af. 347).

Otra arista del vínculo conocimiento-moral se expresa socialmente entre sacerdotes y pueblo. Como entre filósofos no se cree que pueda haber hombre de saber, fue la modestia –dice Nietzsche– “quien inventó entre los griegos la palabra ‘filósofo’, dejando a los comediantes del espíritu la presunción y la soberbia de llamarse sabios, la misma modestia de naturalezas de un orgullo tan impetuoso y una independencia tan soberana como Pitágoras y Platón” (*GC*, 2012, Af. 347).

Sobre el origen de nuestra noción de “conocimiento”, Nietzsche considera que se trata simplemente de aquello a lo que estamos lo suficientemente habituados como para no asombrarnos. Se trata de aquella vida cotidiana que nos resulta habitual. En términos cognoscitivos existe un problema, pues lo habitual es aporético, cercano, forma parte de nosotros. Según el autor: “la gran seguridad de la que dan prueba las ciencias naturales [...] se debe precisamente al hecho de que toman por objeto la realidad extraña, mientras que es casi contradictorio y absurdo querer tomar por objeto lo que no es extraño” (*GC*, 2012, Af. 355).

Ahora bien, en el aforismo 373, denominado la “ciencia” como prejuicio, Nietzsche realiza una crítica a los materialistas. La crítica se dirige contra

[...] la creencia en un mundo que se supone que tiene su equivalente y su medida en el pensamiento humano, en los conceptos valorativos humanos, la creencia en un “mundo verdadero” que se podría captar de forma definitiva mediante nuestra estrecha y reducida razón humana (*GC*, 2012, Af. 373).

Lo interesante para el análisis que estamos haciendo es la mirada nietzscheana que liga el contenido del conocimiento científico y los valores, relación que se expresa en la creencia de un mundo verdadero captado por la razón humana.

A juicio de Nietzsche: “el intelecto humano no puede hacer otra cosa que verse bajo sus formas perspectivistas y nada más que en ellas. No podemos mirar más allá de nuestro ángulo [...]” (GC, 2012, Af. 374).

Sin embargo, también piensa en la posibilidad de otros tipos de intelecto que brinden otras perspectivas, señalando la desesperante curiosidad de “tratar de saber si pueden existir otros tipos de intelectos y de perspectivas” (GC, 2012, Af. 374). Al final, predomina en él un relativismo absolutizado al señalar que “el mundo se nos ha vuelto ‘infinito’ una vez más; es decir, en la medida en que no podemos ignorar la posibilidad de que implique infinitas interpretaciones” (GC, 2012, Af. 374).

En GC, la crítica a la ciencia moderna Nietzsche la expresa como una crítica a la voluntad de verdad (GC, 2012, Af. 24) en Newton, Voltaire y Spinoza, pero fundamentalmente contra el cientificismo católico y metafísico. La génesis y avance de la moral y la ciencia ocurrieron como una contradicción entre vida y conocimiento y se expresó como juegos de probidad y escepticismo expresado en los juicios. La voluntad de verdad devino una voluntad de poder, como la voluntad de poder de la verdad. En este texto, el autor señala la inseparabilidad de moral y conocimiento científico y la interdependencia de creencia absolutas y el engaño, que no es otra cosa sino la imposibilidad de alcanzar la verdad absoluta. En esta ruta analítica, el tema de la moral lo desarrolla como problema de conocimiento, que toma la forma de desinterés; frente al supuesto desinterés en el corazón de las verdades, el autor propone desechar el deseo de la certeza, como auténtico desinterés.

3. Devastando el ideal ascético contra los prejuicios morales occidentales/genealogía indisoluble de la moral y de la ciencia

Tal como lo percibió Foucault, la *Genealogía de la moral. Un escrito polémico* (GM) es una obra que en gran medida se dirige en contra de los historiadores de la ética y les señala su ausencia de profundidad moral e histórica (Foucault, 1971). Aunado a lo anterior, en este texto Nietzsche muestra, en el tema del ideal ascético, una veta importante contra la imposible desmoralización de la ciencia occidental.

En el libro GM, Nietzsche escribe un trabajo demoledor sobre el origen de los prejuicios morales (GM, 1972), bajo la sospecha de que “justo la moral fuese el peligro de los peligros” (GM, 1972, p. 6). El texto tiene un gran interés para nuestro trabajo sobre la inseparabilidad del contenido del conocimiento y los valores, pues uno de los prejuicios morales es, a juicio de Nietzsche, el ideal ascético promulgado por filósofos y científicos para sus dominios de co-

nocimiento. El libro consta de un prólogo; un tratado sobre la psicología del cristianismo, en el que aborda el resentimiento; otro sobre la psicología de la conciencia, en el que aborda la crueldad, y el tercero sobre el significado del ascetismo entendido como ideal ascético⁸.

Según Nietzsche, “El poder del ideal ascético proviene no porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino porque ha sido hasta ahora el único ideal, ya que no ha tenido ningún competidor” (*GM*, 1972, p. 6). Recurriendo a la metáfora del actuar médico, considera que “el sacerdote es un médico que envenena las heridas de sus enfermos al curarlas. Y todo esto ha ocurrido porque en la tierra no ha existido hasta el momento más que un único ideal. ‘Pero el hombre prefiere querer incluso la nada a no querer’” (*GM*, 1972, pp. 113-185).

Ya desde el prólogo, Nietzsche señala su tarea en este texto del siguiente modo:

[...] necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado (*GM*, 1972, p. 6).

El ideal ascético es para Nietzsche un sistema de interpretación que porta una *episteme* absolutista al no admitir ninguna otra interpretación que lo relativice o que rechace su poder. Nietzsche pone en duda si ha existido una invención más ingeniosa que este *corpus* interpretativo denominado ideal ascético, pues dándole palabra dice que este ideal ascético “está persuadido de que todo poder sobre la tierra debe de inicio recibir de él un sentido, un derecho a la existencia, un valor, como instrumento de su obra, como vía y medio hacia su objetivo, objetivo único [...]” (*GM*, 1972, Af. 23).

Este sistema de interpretación representado por el ideal ascético está definido de voluntad, de objetivo y de interpretación, no tiene antítesis. Según Nietzsche, el ideal ascético “ha luchado largo tiempo y con éxito contra este ideal, sino que incluso ha vencido sobre casi todos los puntos importantes:

8 Encontramos, como Dantier, (2007) que en el tratado tercero sobre el significado del ascetismo entendido como ideal ascético y en los aforismos 23, 24 y 25 se localiza con mayor nitidez la posición de Nietzsche sobre la imposible desmoralización de la ciencia.

nuestra ciencia moderna, toda entera, sería testimonio de ello” (*GM*, 1972, Af. 23). Para él, la ciencia moderna es una verdadera filosofía de la realidad, y señala: “No tendría evidentemente fe más que en ella misma, manifiestamente tendría el coraje, la voluntad de ella misma, y hasta aquí, habría, con fortaleza, sabido pasarse sobre Dios, del más allá y de virtudes negadoras” (*GM*, 1972, Af. 23).

¿A qué se refiere Nietzsche sobre los científicos cuando se asumen como ascéticos, como idealistas del conocimiento, como tísicos del espíritu, inconscientes o ignorantes de su propia posición moral? Lógicamente, la respuesta consiste en que el ascetismo es una posición moral. El motivo de esta inconsciencia reside en el hecho de que no pueden desligar sus conocimientos de sus posiciones morales, expresadas en su ascetismo. La *episteme* de la posición ascética es similar a la posición de neutralidad científica, entendida como una situación independiente de ideologías y valores, sin reparar que la propia neutralidad entraña una posición valorativa.

En el aforismo 24, Nietzsche señala que los últimos idealistas de su época eran los filósofos y los sabios, pero no encuentra en ellos a “los antiidealistas de este ideal” (*GM*, 1972, Af. 24). En este aforismo, Nietzsche la toma contra los filósofos y sabios, señalando que su incredulidad e incondicionalidad a la fe en la verdad los lleva a ser adversarios del último resto de fe expresado en el ideal ascético. Nietzsche señala respecto de filósofos y sabios:

[...] estos incondicionales [...] en la exigencia de limpieza intelectual, estos espíritus duros, severos, abstinentes, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos estos pálidos ateístas, anticristos, inmoralistas, nihilistas, estos escépticos, efécticos, hécticos de espíritu (esto último lo son todos ellos, en algún sentido), estos últimos idealistas del conocimiento, únicos en los cuales se alberga y se ha encarnado la conciencia intelectual, se creen sumamente desligados del ideal ascético, estos “espíritus libres, muy libres” (*GM*, 1972, Af. 24).

Todos estos filósofos y sabios seguidores del ideal ascético son identificados con la siguiente afirmación: “Se hallan muy lejos de ser espíritus libres: pues creen todavía en la verdad [...]” (*GM*, 1972, Af. 24). En seguida, les reprocha su incongruencia de un ascetismo de la virtud, al asumirse como “espíritus libres” y ser incondicionales de la libertad y estar, simultáneamente, atados a la fe de la verdad.

La incongruencia moral que señala Nietzsche del ascetismo tiene, según nosotros, una expresión epistémica en tres puntos: 1. Al señalar la renuncia de estos eruditos a “aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la

esencia del interpretar)” (GM, 1972, Af. 24); 2. Al considerar que la creencia en la verdad “es la fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad, tal como solo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subsiste y desaparece juntamente con él)” (GM, 1972, Af. 24) y 3. Al juzgar que no existe “una ciencia ‘libre de supuestos’, el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico” (GM, 1972, Af. 24), considera que siempre tiene que haber allí una filosofía, una “fe”, que proporcione sentido, límite, metodología y un derecho a existir.

En el aforismo 25 se pregunta sobre el antagonista del ideal ascético, respondiéndose a sí mismo que la ciencia está lejos de cumplir este papel. Contrariamente, señala que la ciencia no tiene autonomía, requiere de un ideal de valor, de un poder creador de valores que le den fe en ella misma.

Según él, la ciencia y el ideal ascético comparten la creencia de que la verdad es incriticable. A su juicio, ambos suponen un empobrecimiento de su tan querida energía vital. El ideal ascético no fue vencido, sino fortificado e inasible. Aun la ruina de la astronomía teológica no significó un fracaso del ideal ascético; en todo caso, puede ser que devino menos deseoso de resolver el enigma de la existencia por la fe en un más allá, después de que, enseguida de este fracaso, esta existencia apareció como más fortuita aún, más vacía de sentido y más superflua en el orden visible de las cosas.

Nietzsche se lamenta del giro que ha tomado la moral del ideal ascético con la ciencia contemporánea pues, a su juicio, “ha desaparecido la fe en la dignidad, singularidad, insustituibilidad humanas dentro de la escala jerárquica de los seres, el hombre se ha convertido en un animal, animal sin metáforas, restricciones ni reservas [...]” (GM, 1972, Af. 25).

Según Nietzsche, “A partir de Copérnico el hombre parece haber caído en un plano inclinado” (GM, 1972, Af. 25) hacia su autoeliminación. Nietzsche pone un ejemplo: “Toda ciencia [...] pone su propio orgullo, su propia áspera forma de ataraxia estoica en mantener en pie en sí mismo ese difícilmente conseguido autodesprecio del hombre, como su última y más seria reivindicación de aprecio” (GM, 1972, Af. 25).

Nietzsche retoma a Xaver Doudan⁹ para señalar que los antiguos habrían prescindido de los estragos de admirar lo ininteligible en aras de quedarse en lo desconocido; de esta situación deriva un ejemplo vital que confronta el deseo y el conocimiento del siguiente modo: “Suponiendo que nada de lo que el hombre ‘conoce’ satisfaga sus deseos, sino que más bien los contradiga y espante, ¡qué divina escapatoria el que sea lícito buscar la culpa de ello no

9 Se refiere al escritor Xaver Doudan, de quién Nietzsche tenía en su biblioteca la obra *Mélanges et lettres*.

en el ‘desear’, sino en el ‘conocer’! [...]” (GM, 1972, Af. 25), y culmina con esta sentencia: “No existe ningún conocer: en consecuencia, existe Dios: ¡qué nueva *elegantia syllogismi!* [Elegancia del silogismo], ¡qué triunfo del ideal ascético!” (GM, 1972, Af. 25).

Para Nietzsche la verdad no solo es contenido cognitivo sino un valor, el valor de la verdad; lo que él identifica como un nuevo problema. Y señala que “el valor de la verdad debe de ser puesto en entredicho alguna vez por vía experimental” (GM, 1972, Af. 24). Aún más cruel, señala que la dialéctica ocupa el lugar del instinto (GM, 1972, Af. 25) o, lo que es lo mismo, la dialéctica también es un instinto.

La verdad como problema se identifica, según nuestro autor, “desde el instante en que la fe en el Dios del ideal ascético es negada, hay también un nuevo problema: el del valor de la verdad. La voluntad de verdad necesita una crítica, con esto definimos nuestra tarea” (GM, 1972, 25). El mensaje nietzscheano nos dice que no solo creemos en la verdad, sino que la amamos; en otras palabras, que en los hechos no es posible separar el contenido del conocimiento de sus valores, pero que separarlos epistémicamente llena nuestras voluntades de poder (Nietzsche) y de conocimiento (Foucault) de valores y sentimientos ascéticos.

El tema epistémico nietzscheano radica en la solución de la asimetría entre cristianismo y moral del siguiente modo: el dogma del cristianismo pereció a manos de su propia moral; ahora la moral del cristianismo debe perecer a manos de la crítica a su propia moral. Para nosotros, la cuestión radica en lo siguiente: el dogma es un *corpus* de conocimiento que está integrado por su componente moral, y la moral no puede escindirse de su *corpus*; de tal modo que la solución a la asimetría problemática nietzscheana consiste en que el *corpus* del dogma del cristianismo pereció a manos de la independencia que sufrió su moral, ahora la moral del cristianismo debe perecer por un acto de supresión generalizada del *corpus* y de la moral cristianas a manos de la denuncia moral nietzscheana a partir de otras morales y *corpus* conceptuales en búsqueda de morales y *corpus* cognoscitivos inclusivos y diversos.

Nietzsche es occidental y europeocentrista pues supone que “si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el animal hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta; ¿para qué en absoluto el hombre?, ha sido una pregunta sin respuesta.” (GM, 1972, Af. 28). Elevar el ideal ascético a un plano antrópico es una exageración nietzscheana, puesto que la voluntad del ideal ascético como fenómeno judeocristiano no podría generalizarse al plano de la humanidad y sería un contrasentido pensar que la moral ascética occidental pudiese exten-

derse a formas de comportamiento de grupos humanos no occidentales o de grupos originarios no modernos. Pese a la anterior idea, sus opiniones adquieren una reflexión poderosa sobre la moral científica en la sociedad occidental moderna.

La posición de Nietzsche sobre la moral y la ciencia consiste en que es inseparable la idea cognoscitiva de verdad y la noción moral de ascetismo, como inseparables son los participantes de la ciencia de sus posiciones morales. Pero la perspectiva nietzscheana no es neutral, pues asume que el ascetismo es una posición moral, por lo que, a su juicio, se trata de prácticas impregnadas de prejuicios morales.

A decir de un modelo de positivismo científico radical, pareciera que la práctica científica demanda de sus practicantes un mundo independiente de ellos y, aún más, sin ellos (Dantier, 2007); e inversamente, que los practicantes escapan de ellos mismos para desaparecerse de un mundo en el que no existe ninguna relación con la vida humana.

A manera de conclusión

El trabajo nietzscheano sobre la imposible separación de la moral en la producción científica occidental consiste en una doble tarea. Una de ellas, mediante la desacralización y desencantamiento de la supuesta objetividad, esencialidad, universalidad y neutralidad valorativa del conocimiento científico positivista de su época, al mismo tiempo, acompañadas de la denuncia de su imposible compromiso moral ascético, religioso y racionalista. Otra de ellas, a través de la propuesta de una ciencia sin principios morales, sustentada en pulsiones intuitivas, irracionales y, en cierto modo, primitivas. En este sentido, no es tan cierta la afirmación habermasiana de falta de sistematicidad de la obra nietzscheana (Habermas, 1982) pues, a pesar de su estilo aforístico, existe una congruencia en la propuesta de la producción de conocimiento científico que propone al estilo de *La gaya ciencia*. Sin embargo, también parece imposible de concretar su propuesta de una ciencia no solidaria con valores, porque el intuicionismo, la irracionalidad, el perspectivismo y el primitivismo aún estarían sujetos a una elección de intereses y valores.

La obra de Nietzsche porta una apología de la antropología del conocimiento como antropología de la verdad de la mentira. Sin embargo, su anti-racionalismo es idealista al no reconocer la racionalidad como una mezcla de representaciones que expresan la experiencia humana formada en el influjo de su vida material, simbólica y colectiva. Si bien hay que reconocerle al autor bajo análisis la propuesta de mezclar razón e intuición en la producción del

conocimiento, la importancia de no separar los criterios morales de los contenidos científicos es su propuesta más consistente y robusta.

Para él, el ascetismo de los científicos es una posición moral ineludible que no puede separarse de su producción cognoscitiva; aún más, la asunción de la libertad moral es un reforzamiento de la dimensión valorativa de la verdad. La contemporánea posición de neutralidad científica de los científicos no es otra cosa que el intento de deslindarse moralmente de las consecuencias de sus actos cognoscitivos.

La devastación del ideal ascético realizada por nuestro autor en diferentes momentos de su obra intelectual tiene como común denominador mostrar el quebranto de la noble esperanza de neutralidad valorativa del conocimiento científico y, en general, del conocimiento humano. Su obra proporciona piezas clave contra el despropósito de las consideraciones sobre los valores universales, objetivos, independientes de la construcción humana del conocimiento científico. Desde luego, la elevación del ideal ascético a un plano antrópico es una exageración nietzscheana, que se deriva de considerar a dos de las grandes religiones monoteístas (entiéndase al cristianismo y judaísmo) como las piedras angulares y máximas de ejemplos morales con carácter universal, por lo que el fenómeno judeocristiano no podría generalizarse a la escala humana. De ahí que sus opiniones deben acotarse no como una antropología del conocimiento, sino acaso como una sociología del conocimiento occidental.

En suma, esperamos haber mostrado suficientemente cómo la crítica de Nietzsche de la ciencia es una crítica a su supuesta amoralidad y neutralidad valorativas de la ciencia occidental de su tiempo; y, asimismo, cómo su trabajo es una pieza crítica de amplia generalización sobre la argumentación acerca de la imposible separación de los contenidos de la ciencia respecto de las nociones morales en estos tiempos del siglo XXI.

La producción científica asociada a la pandemia actual de COVID-19 derivada del SARS-COV-2, incluyendo la producción de vacunas, es un caso de estudio asociado al tema que hemos desarrollado, porque es imposible desmoralizar las acciones científicas, lo que mostraría que podemos aplicar los resultados de esta revisión filosófico-antropológica nietzscheana del conocimiento occidental para darnos cuenta de que, en un sentido antropológico, el comportamiento humano derivado del alcance de su conocimiento es determinante para el curso que tome la epidemia, y que este conocimiento es imposible de separar de los criterios morales de los individuos, de los conglomerados sociales de los países, del conjunto de la acción social a escala antrópica.

La hoja de ruta nietzscheana sobre la imposible desmoralización del conocimiento, ya no solo de la ciencia contemporánea, resulta ser una buena

guía para que, junto con otras propuestas epistemológicas actuales (tales como la denominada teoría del actor-red), podamos colectivamente orientar las búsquedas de solución a la pandemia que hoy nos aqueja globalmente. Los temas globales estaban ahí, pero la pandemia los ha hecho visibles a amplios sectores del planeta como fenómenos indisolubles de aspectos cognoscitivos y morales. Así, dicho *grosso modo*, la aceleración de la numerización (digitalización) del mundo expresada en la comunicación con tecnología 5G, la genómica, la internet de las cosas, la transportación a medios eléctricos, la agricultura digital, entre otras innovaciones y conocimientos, se comprometen significativamente con las nuevas definiciones morales de los sujetos humanos, llámense individuos, empresas y colectividades sociales, económicas, políticas y culturales.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1967). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. París: François Maspero.
- Bloor, David (1982). *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*. París: Collection Pandore, 2.
- Dantier, Bernard (2007). "La morale de la science expérimentale: Nietzsche, La généalogie de la morale". *Textes de méthodologie en sciences sociales, choisis et présentés par Bernard Dantier*. Chicoutimi: Les classiques des sciences sociales.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Echeverría, Javier (2001). "Ciencia, tecnología y valores. Hacia un análisis axiológico de la actividad tecnocientífica". En Ibarra Unzueta, A. y López Cerezo, J. A. (eds.), *Desafíos y tensiones actuales en ciencia, tecnología y sociedad*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 137-148.
- Foucault, Michel (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*. París: PUF, Coll., Épiméthée.
- Habermas, Jürgen (1973). *La technique et la science comme idéologie*. París: Éditions Gallimard.
- (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Latour, Bruno (2004). "Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry* 30(2), pp. 225-248.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. París: Plon.
- Mitcham, Carl (2001). "Los científicos e ingenieros como críticos morales en el mundo tecnocientífico". En Ibarra Unzueta, A. y López Cerezo, J. A. (eds.), *Desafíos y tensiones actuales...*, ob. cit., pp. 199-216.
- Nietzsche, Friedrich (1972). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift Friedrich Nietzsche), s/l: ePub base v2.0.
- (2012). *La gaya ciencia*. Edición digital. ePub v1.0.

- (2017). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Edición digital, s/l: NoBooks.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1978). *Ciencias y revolución (El marxismo de Althusser)*. Madrid: Alianza.
- Serres, Michel (1994). *Eclaircissements*. Paris: Flammarion.
- Ziman, John (1984). *An introduction to science studies. The philosophical and social aspects of science and technology*. Cambridge: Cambridge University Press.