

Nietzsche y Kant en torno a la X desconocida: Historia de un error



Mónica B. Cragnolini

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Écnicas, Argentina

Recibido el 15/07/2024. Aprobado el 04/09/2024

Resumen

Nietzsche rechaza varios aspectos del pensamiento kantiano, sin reconocer la cercanía entre su idea de ficción y el lugar que Kant atribuye a las ideas trascendentales en tanto “ficciones heurísticas” (B 799). Se analizarán las razones por las cuales Nietzsche asimila el pensamiento kantiano a la metafísica, y sobre todo, su crítica al imperativo categórico y sus consecuencias como “fanatismo moral”. El autor que reconoce, en los inicios del siglo XX, esa cercanía Nietzsche-Kant en torno a la idea de ficción es Hans Vaihinger, por eso, nos detendremos en su análisis de la cuestión en el pensamiento nietzscheano.

Palabras clave: ficción, *focus imaginarium*, fanatismo moral, Vaihinger, Lange

Nietzsche and Kant around the unknown X: Story of an error

Abstract

Nietzsche rejects several aspects of Kantian thought, without recognizing the closeness between his idea of fiction and the place that Kant attributes to transcendental ideas as “heuristic fictions.” The reasons why Nietzsche assimilates Kantian thought to metaphysics will be analyzed, and above all, his criticism of the categorical imperative and its consequences as “moral fanaticism”. The author who recognizes, at the beginning of the 20th century, this Nietzsche-Kant closeness around the idea of fiction is Hans Vaihinger, therefore, we will focus on his analysis of the issue in Nietzschean thought.

Keywords: fiction, *focus imaginarium*, moral fanaticism, Vaihinger, Lange

El título de este trabajo evoca un capítulo de *Crepúsculo de los ídolos*, en el que Nietzsche realiza una brevísima (pero al mismo tiempo, sumamente adecuada, aún en su carilla y media) historia de la metafísica, para señalar el proceso por el cual la Idea, la “cosa en sí”, “Dios”, se fue desmoronando en tanto principio metafísico y moral en la historia del pensamiento (*GD, KSA* 6: 80-81). Jugando con el subtítulo de ese capítulo, “Historia de un error”, me voy a referir a la problemática del principio *árkhico* de los



sistemas metafísicos desde la expresión “X desconocida”¹ y al modo en que Nietzsche no logra visualizar el tratamiento de esa cuestión en Kant. Esto es lo que lo coloca en una actitud de rechazo del pensamiento kantiano (y ese sería su “error”),² actitud que resulta paradójica en la medida en que su idea de ficción se acerca al lugar que Kant asigna en el “Apéndice a la Dialéctica trascendental”, en la *Crítica de la razón pura* (en adelante, *KrV*) a la idea trascendental, que opera como *focus imaginarius*³ (A 644 B 672) o principio regulativo. Este no reconocimiento de dicho aspecto del pensamiento kantiano se debe, posiblemente, a una no muy detallada lectura de la *KrV* o, aún más, a un acceso a dicha obra a través de comentaristas. Mostraré, entonces, la cercanía entre la idea nietzscheana de error útil y de ficción y el lugar asignado por Kant, en el ámbito de la razón pura, a las ideas trascendentales.

Quien ha destacado en los inicios del siglo XX esta cercanía ha sido Hans Vaihinger, por ello, me detendré, tanto en su consideración general de la filosofía nietzscheana, como en su análisis específico de la cuestión de las ficciones, para mostrar de qué manera es posible trazar una línea de pensamiento en torno a la noción de “X desconocida”, línea de que va de Hume a Kant, y de allí, a Nietzsche. Que Nietzsche no haya reconocido a Kant en este punto, y haya puesto el acento en los aspectos de la razón práctica, se vincula con el nexo que considera insoluble entre metafísica y moral (y que está expresado en la idea de “ilusión óptico-moral”) (*GD, KSA 6: 28*). Si bien, como señalé, Nietzsche no fue un lector de primera mano de la *KrV*, si tuvo en cuenta los comentarios de Schopenhauer con respecto a los cambios entre la primera y la segunda edición, comentarios que apuntaban a señalar cómo Kant tuvo que “dejar lugar” (desde la “fe”) a aquello que había rechazado en la primera edición (el acceso a lo nouménico). Quizás estos comentarios hayan sido decisivos para su postura frente al pensamiento kantiano.

La X desconocida

Toda la historia de la metafísica puede ser pensada como el intento de alcanzar una X que se presenta de manera oculta, enigmática, que asume nombres diversos (Idea, Dios, Absoluto) y que es necesario conocer, atrapar, determinar, para poder establecer un fundamento cierto, confiable y estable para el sistema metafísico (el principio arquimédico que anhelaba, y creyó alcanzar, Descartes). Esa necesidad de llegar a esa X desconocida (y conocerla) es lo que genera, para Nietzsche, los sistemas que él califica como monótono-teístas,⁴ sistemas *árkhicos* que se pueden resumir en la idea de Dios como fundamento de todo lo que es. Este fundamento es una estructura híbrida en decadencia porque unifica el concepto, la contradicción, la nada, con el aspecto más afable del Dios cristiano: el anciano misericordioso. En este sentido, es necesario tener en cuenta que la crítica nietzscheana a dicho fundamento hace patente el nihilismo presente desde el inicio de la historia de la filosofía (porque ese Dios es nada, en tanto es una creación humana), pero también la “efectualidad” del fundamento: este Dios amable y vengativo al mismo tiempo, opera sobre la vida de los hombres determinándolos a una cierta moral, a un cierto deber, a una cierta

¹ En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche hace referencia a “la misteriosa X de la cosa misma” (*WL, KSA 1:879*).

² Como en el texto voy a aludir a la idea de “errores” (toda proposición que implique conocimiento, en la medida en que para Nietzsche no hay “verdad” en un sentido absoluto), quisiera aclarar que aquí, en este paréntesis, me refiero al “error” en el sentido habitual del término o, tal vez, en sentido nietzscheano, este podría ser un “error inútil”, en la medida en que una no adecuada comprensión del lugar del nómeno en la obra de Kant (sobre todo en la *KrV*) dificulta que Nietzsche advierta la cercanía con su idea de ficción.

³ Tengo en cuenta aquí que para Kant las ideas, los conceptos puros de la razón, son puestos de manera problemática y no han de representar nada efectivamente real (A 681 B 709), por ello, en una filosofía del “como si”, las ideas son conceptos heurísticos y no ostensivos (A 671 B 699), principios regulativos. Con esto quiero señalar que al hablar de la “X desconocida” no me refiero a una “entidad” vacía, afirmación que implicaría un acceso cognitivo a ella, sino a algo del orden de lo incognoscible. Kant diría “un algo en general que no conozco en sí mismo” (A 677 B 705).

⁴ La idea de monótono-teísmo (*Monotono-Theismus*) aparece en *GD, KSA 6: 75, NF-1888,17 [4], KSA 12: 525, AC §19, KSA 6: 185*.

constricción (y este es el punto que luego desarrollaré en relación a la crítica al imperativo categórico kantiano y a la moral que en él se fundamenta). El Papa jubilado de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, que acude al profeta persa cuando se entera de la muerte de Dios, como los otros hombres superiores, patentiza de forma muy explícita estos caracteres de lo divino:

Él era un Dios escondido, lleno de secretos. En verdad, no pudo tener un hijo más que por medios sinuosos. En la puerta de su fe se encuentra el adulterio. Quien lo ensalza como un Dios del amor no tiene en suficiente estima al amor mismo. ¿No quería este Dios ser también juez? Pero el amante ama más allá de la recompensa o la retribución. Cuando era joven, este Dios del Oriente era duro y vengativo, y se construyó un infierno para disfrute de sus predilectos. Pero finalmente se hizo viejo y débil y blando y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, pero parecido sobre todo a una vieja abuela cojitranca. Se sentaba allí, mustio, en el rincón de su estufa, quejándose de sus piernas débiles, cansado del mundo, cansado de querer, y un día se asfixió en su excesiva compasión.
(*Za*, KSA 4: 322, OC IV: 234)

La transformación de los caracteres de lo divino a lo largo de la historia del pensamiento indica un proceso de descomposición de la Idea, de lo Absoluto, que ya no puede operar como un fundamento sostenedor del sistema. Por eso la “muerte de Dios” es también el trayecto de su desvanecimiento en la medida de su conversión en una idea abstracta. La metafísica dogmática que Kant critica (que en muchos aspectos es la misma que Nietzsche caracteriza desde la “ilusión óptico-moral”, *GD*, KSA 6: 78, OC IV: 634) supone la posibilidad de acceso a Dios desde la mera idea: el paso del concepto a la realidad no se halla fundamentado en nada exterior a la idea misma. De este modo, las ideas (para un metafísico dogmático) producen lo real, en el sentido de la *Wirklichkeit* (la realidad efectiva). Que las ideas tengan *Realität*, va a señalar Kant, no implica que puedan indicar algo del orden de la *Wirklichkeit*. El sueño dogmático de los metafísicos consiste en la confusión de esos dos órdenes (*Realität-Wirklichkeit*) o bien en la idea de que del primero se deduce el segundo (de la realidad lógica se deduce la realidad efectiva). Por eso, en la medida en que el conocimiento necesita de las impresiones, Kant señala que los fenómenos son los únicos objetos que se nos dan de manera inmediata por la intuición (A 109), pero dichos fenómenos no son cosas en sí mismas, sino representaciones que tienen su objeto no empírico o trascendental, que es igual a una X (en tanto no puede ser intuido por nosotros).

Es a partir de Hume, tal como lo señala en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, que Kant puede ver esa distinción de órdenes, al confesar que fue el filósofo escocés quien lo despertó de su sueño dogmático, y produjo un giro en sus investigaciones en el ámbito de la filosofía especulativa (260, 1999: 29). En Hume podemos plantear la cuestión de la X, como término para hacer referencia tanto a la causa de las impresiones como a las entidades metafísicas (Dios, Sustancia, sujeto, etc.). Hume elabora esta problemática que estamos pensando desde la idea de “X desconocida”, planteando que no existe conocimiento de algo “por debajo” de nuestras impresiones.⁵ Cuando se pregunta de dónde provienen las sensaciones, señala que “no conocemos la causa externa de esas impresiones, podrían ser objetos externos, un ser superior o podríamos producirlas nosotros mismos” (Hume 1978:84, 1974: 148).

⁵ Recordemos que la valoración de la obra de Hume que hace Nietzsche se vincula sobre todo con este aspecto de la crítica a la noción de causalidad, a la idea de sustancia, etc. Por otro lado, en *Más allá del bien y del mal* señala que junto con Locke y Hobbes, Hume representa una “devaluación del concepto filósofo” (*JGB* § 252, KSA 5: 195).

Algo similar se da en Kant: conocemos el fenómeno, pero no la “causa” del fenómeno.⁶ Esa X desconocida, entonces, presente en la obra de Hume es retomada por Kant en la consideración del no acceso cognoscitivo a lo nouménico, y Nietzsche, admirador de Hume en este punto, no parece reconocer esta impronta en el pensamiento kantiano.

Ficciones nietzscheanas e ideas trascendentales kantianas

Kant tiene muy presente esa necesidad humana, demasiado humana, de alcanzar lo que va más allá de los límites del conocimiento (la X desconocida). De allí la bella imagen de la tierra segura del entendimiento, con forma de isla (“de la verdad”), rodeada de un mar tempestuoso, lugar de la apariencia ilusoria, en el que la neblina y los hielos fingen tierras nuevas. A ese mar es atraído el navegante sin lograr el cumplimiento de sus deseos: no hay allí tierra firme, pero tampoco puede dejar de buscarla (A236 B295). La metafísica natural nos mueve a transgredir los límites del conocimiento, por ello, luego de haber señalado los contornos de la isla, Kant afronta el problema de si existe posibilidad de alcanzar algo seguro en ese mar proceloso, pero tentador. La “Dialéctica trascendental” va a estar dedicada a tantear ese mar, y a dar una respuesta acerca de lo que allí acontece. Los metafísicos dogmáticos que Kant critica son los que se lanzaron a ese mar y afirmaron la posesión de esas nuevas tierras.

Para poder enfocar esta crítica a los navegantes temerarios, es necesario analizar el lugar de las ideas como productos de la facultad de la razón, y la función que cumplen en el ámbito del conocimiento. Kant deduce las tres ideas (Dios, alma, mundo) del uso formal de la razón, y a partir de los silogismos disyuntivo, categórico e hipotético. Cada una de estas tres ideas sólo se relaciona con el conocimiento de manera indirecta: es a través de su “aplicación” a los conocimientos obtenidos por el entendimiento que cada idea opera, como *focus imaginarium*, para permitir el avance y la sistematización de los conocimientos del entendimiento. Al no tener objeto posible en el ámbito de la experiencia, ya que el entendimiento humano necesita de las impresiones (y no la hay ni de Dios, ni del alma, ni del mundo), son objetos posibles para una intuición como la divina (*intuitus originarius*), que puede crear su objeto.

Si el conocimiento posible es del orden de lo condicionado, las tres ideas (que representan las tres metafísicas especiales, es decir, el compendio de todo aquello que la historia del pensamiento ha considerado aquella X a alcanzar) son incondicionadas. Ese conocimiento condicionado del entendimiento puede ser ordenado en virtud de estas ideas incondicionadas, pero con ellas no es posible alcanzar la X.

En términos nietzscheanos diríamos que tienen la función de abreviar, esquematizar, unificar, funciones que se asignan a los errores. En la medida en que para Nietzsche no hay verdad, todo es del orden del error. Pero esos errores pueden ser útiles (ficciones), si sirven a la vida, o inútiles, si no permiten el acrecentamiento de la vida. En este sentido, las ideas kantianas desempeñan el papel de ficciones: no aseguran ninguna verdad cognoscible, su función es heurística y ordenadora, y fungen como principios regulativos. Sin embargo, Nietzsche no tiene en cuenta estos aspectos, sino fundamentalmente su carácter de “platónicas”, algo que el mismo Kant afirma como herencia (B 370). Y en este sentido, Nietzsche las considera básicamente en el ámbito de la moral, con el papel que juegan en el imperativo categórico.

⁶ Si es que fuera aplicable el concepto de “causa” (una categoría del entendimiento): esto formó parte de la crítica de Schopenhauer a Kant que retoma Nietzsche.

La línea que va de Hume a Kant y luego a Nietzsche en relación al vínculo con la X desconocida es clara: ninguno de los tres pensadores señala la posibilidad de conocimiento de las cuestiones metafísicas, y los tres vinculan el intento de acceso a lo desconocido con necesidades humanas, demasiado humanas: el hábito y la imaginación, en el caso de Hume, la metafísica natural y la necesidad de ordenamiento de los conocimientos del entendimiento, en el caso de Kant, y la búsqueda de lo permanente y seguro en el caso de Nietzsche. Pero ocurre que Kant les va a devolver a estas ideas trascendentales lo que les quitó desde el punto de vista del conocimiento en el ámbito de la moral. ¿Por qué no podrían ser consideradas “errores útiles” en este sentido?

El chino de Königsberg: cómo lee Nietzsche a Kant

Si el modo de pensar la X desconocida (vía Hume) es cercano en el pensamiento de Nietzsche y en el de Kant, en la medida del valor de ficción⁷ (o de idea regulativa, o de *focus imaginarius*) pensable para esa X: ¿por qué el ensañamiento de Nietzsche con Kant, los modos despectivos en que se refiere a él, y la expresión (entre otras) “chino de Königsberg”? Gentili (2017) ha interpretado la expresión, que aparece, dentro de la obra publicada⁸ en *Más allá del bien y del mal*, en el sentido de la idea de “obrero filosófico”, es decir, de todo aquel que para Nietzsche no llega a ser filósofo o pensador, pero le proporciona material al pensador. En ese parágrafo, Nietzsche señala que la crítica es solo un instrumento para la filosofía y por tanto “Hasta el gran chino de Königsberg fue solo un gran crítico” (*JGB* § 210, *KSA* 5:144, *OC IV*: 377). En efecto, la crítica, en términos nietzscheanos, representa el aspecto negativo (el “decir no”) del filósofo, pero ese aspecto debe estar en tensión con el poder “decir sí” (Cragolini 2019), que permite la creación en el filósofo artista. Por eso hay que preguntarse de qué modo Nietzsche ha leído a Kant, tal vez el filósofo más mencionado en sus obras y en sus *Fragments Póstumos*, y al que le ha dedicado los peores insultos (Reboul 1974: 7 ss.).

Cuando se propone para la cátedra de filosofía dejada vacante por Teichmüller,⁹ Nietzsche señala que ha estudiado a Kant y Schopenhauer (*KSB* 3: N°118, 1871,175, *CO* II: 6), lo cual, en el caso de Kant, por lo menos es dudoso, porque sabemos por sus notas que, si bien había leído con atención la *Crítica del juicio*, no ocurría lo mismo con la *KrV*, cuya lectura se basaba principalmente en los comentarios de Schopenhauer y Fischer. Sin embargo, existe un punto interesante del modo en que Nietzsche interpreta las categorías como “artículos de creencia”, de carácter regulativo (es decir, equiparándolas a las ideas). Esto, como señala Stack (2002:32) no es una mala lectura de Kant, sino un rechazo del carácter constitutivo de las categorías en el orden del conocimiento. Tal vez esto se hace más visible en su crítica a la idea de causalidad, crítica en la que sigue la argumentación humeana y señala:

Recordemos en segundo lugar el enorme signo de interrogación que le puso Kant al concepto “causalidad”, — no que hubiera dudado de su justificación en general, como Hume: más bien comenzó a delimitar cuidadosamente el ámbito en el que ese concepto tiene sentido (aún hoy no se ha terminado con esa delimitación) (*FW* § 357, *KSA* 3: 598, *OC III*: 872).

7 Sobre la idea de ficción en Nietzsche remito a Cacciari 1982: 60-107, Cragolini 1998: 108 ss. y Cragolini 2006: 42-44. En el rechazo al carácter fundacional de toda idea metafísica, Nietzsche postula el valor de los conceptos como esquemas o abreviaturas para “fijar” provisionalmente el devenir sin valor de verdad en sentido absoluto, sino en tanto errores, que pueden ser “útiles” (o no) para la vida.

8 La expresión tiene sus antecedentes en los *NF Sommer-Herbst 1884*, 26 [96], *KSA* 11:175) y *NF April-Juni 1885*, 34 183, *KSA* 11: 483.

9 Hay que tener en cuenta que Nietzsche era filólogo. Al postularse a una cátedra de filosofía ante el consejero Vischer, le señala que considera que su agotamiento físico a mitad de semestre se vincula con la multiplicidad de tareas profesionales que tiene como filólogo, cuando su vocación es la filosofía, a la que desearía dedicarse. Y es en este punto que indica ser estudiante de Schopenhauer y de Kant entre los filósofos más recientes (además de su estudio de los antiguos por su profesión filológica).

Es decir, si Kant hubiera dado a las categorías valor de ficciones (o de errores útiles, en términos nietzscheanos) Nietzsche hubiera acordado con él en el ámbito del conocimiento. Sin embargo, las ideas de la razón tienen un valor no constitutivo, cabe preguntarse entonces por qué Nietzsche no le ha reconocido a Kant esta cuestión en el ámbito de la metafísica. Y el problema, en este punto, es el tema del deber.

La cuestión del deber

Al inicio, al indicar el problema de la metafísica en términos de la búsqueda de la X desconocida, señalé que lo que le molesta a Nietzsche de los sistemas metafísicos que caracteriza con el término *Monotono-Theismus* es la efectualidad, aquello que producen en la vida de los existentes humanos con sus principios fundacionales eternos (y monótonos). En este sentido, es constante su crítica al imperativo categórico kantiano, como se patentiza en un *Póstumo* del año 1887, en el que señala de qué manera la moral equipa al hombre con “virtudes de máquina”, lo que supone aburrimiento y monotonía, y rechazo de aquellos estados que atentan contra dicha maquinabilidad. Por ello considera que el filólogo es el maestro de estas virtudes, como educador, ya que opera engrandeciendo y dando un sentido último virtuoso al aburrimiento: así prepara a los jóvenes para ser funcionarios de estado, soldados, lectores de periódicos o esposos. Y finaliza el fragmento indicando: “La forma de existencia maquinaal como la forma de existencia superior y más honorable, que se adora a sí misma. (—Tipo: Kant en cuanto fanático del concepto formal «tú debes»)” (*NF Herbst 1887*, 10 [II] 146, *KSA 12*: 460, *FP IV*: 301). Aquí se encuentra el núcleo de la crítica al imperativo categórico: este no es más que una justificación filosófica de una existencia monótona, que, por miedo al cambio, a la diferencia, y a la incertidumbre, se sujeta a una vida maquinaal. Como señala en otro fragmento, esta maquinabilidad se asocia a “rutinas depresivas (siempre dentro de casa *á la Kant*)” (*NF Frühjahr 1888*, 14 [83], *KSA 12*: 262, *FP IV*: 536).¹⁰ Cuando Nietzsche señala que la madre china le dice a su hijo “hazte pequeño en tu corazón” se está refiriendo a este aspecto del deber, que supone la subordinación a un principio superior, al que se obedece de manera maquinaal, y para lo cual es necesario “hacerse pequeño”. Es en este sentido, desde mi punto de vista, que hay que comprender la expresión “chino de Königsberg”, aludiendo a esa pequeñez del individuo que se arrodilla ante Dios (ahora convertido en imperativo categórico) y que mantiene la monotonía del que nunca sale de casa, de lo familiar, de lo propio, es decir, de quien teme la transformación y el cambio.

El imperativo categórico es asociado por Nietzsche a la idea de Dios ya que, como señala, para Kant la norma moral, al no cumplirse nunca por completo, “queda suspendida por encima de la realidad como una especie de más allá”, con lo cual la moral se transforma en “un juicio sobre el todo”. La necesidad de totalización expresa la insatisfacción que obliga a crear algo “más allá”: el trasmundo de los resentidos ante el cambio y la vida. Por eso indica:

Me parece importante desprenderse *del todo*, de la unidad, de una fuerza cualquiera, de un incondicionado; no se podría evitar tomarlo como instancia suprema y bautizarlo Dios. Hay que hacer pedazos el todo: desprender el respeto por el todo; recuperar para lo próximo, para lo nuestro, lo que hemos entregado a lo desconocido y a la totalidad. Lo que dice Kant, p. ej., «Dos cosas son eternamente dignas de veneración» —hoy diríamos más bien «la digestión es más digna de

¹⁰ En este *Póstumo* agrega la sobrecarga de trabajo como otro síntoma de la *décadence*. Hay que recordar que en la *Genealogía de la moral* los modos con los que el sacerdote logra imponer el ideal ascético se vinculan con la rutina, el trabajo maquinaal (*GM III*, §§ 18-19, *KSA 5*: 382-387).

veneración». ¹¹ El todo traería siempre consigo los viejos problemas, «¿cómo es posible el mal?», etc. Por lo tanto: *no hay ningún todo*. (NF Ende 1886- Fr 1887, 7 [62], KSA 12: 317, FP IV: 223-224)

Entonces, los elementos que comporta la fundamentación de la moral en Kant implican para Nietzsche formas de seguir preservando el carácter totalizante de la idea-Dios. Idea de Dios que, como señala en *Crepúsculo de los ídolos*, se puede tornar “pálida, neblinosa y könisberguense”, pero sigue determinando la vida de los hombres. Es por eso que Kant necesita la hipótesis de la libertad: para exonerar al ente perfecto (a Dios) de responsabilidad sobre las imperfecciones y el mal del mundo. ¹²

De allí que Kant aparezca, en la obra de Nietzsche, repetidas veces caracterizado como fanático:

Kant, con su «razón práctica», con su *fanatismo moral* es enteramente siglo XVIII; aún completamente fuera del movimiento histórico; sin ninguna visión de la realidad de su tiempo, p. ej. la Revolución; no afectado por la filosofía griega, fanático del concepto de deber. (NF Herbst 1887, 9 [178] (128), KSA 12: 442, FP IV: 292)

El fanatismo es la expresión de la totalización y, por tanto, de la inmovilidad del pensamiento que no tiene en cuenta la transformación histórica. Pero es también la fuerza que puede mover a los débiles e inseguros, operando de manera hipnótica ¹³ sobre el intelecto y los sentidos, generando un modo único, hipertrofiado, de percibir la realidad. Esto es lo que permite entender la “fe” y la convicción en la necesidad de la obediencia por parte del cristiano, y el modo en que Nietzsche interpreta también que opera la fe en el imperativo categórico. Ya lo señala en “La historia de un error” cuando indica el tercer paso de la Idea platónica, ahora devenida kantiana, y muestra de qué manera lo indemostrable se torna, sin embargo, consuelo e imperativo (GD, KSA 6: 80). Es lo que caracteriza como la “filosofía de las puertas traseras” de Kant (GD, KSA 6: 121), que dejó un lugar para la fe. La forma del imperativo categórico como ley universal es la muestra de ese fanatismo moral que también tuvo Platón al destruir el paganismo (NF Frñhjahr-Sommer 1888, 16 [15], KSA 13: 486) y en el que le antecedió Sócrates que presenta a la racionalidad como salvadora en una situación de peligro (GD, KSA 6: 67-73).

El respeto al imperativo categórico patentiza también el lugar del filósofo como funcionario estatal: “¿Qué filosofía ofrece la fórmula suprema para el funcionario del Estado? —La de Kant: el funcionario del Estado como cosa en sí, convertido en juez del funcionario del Estado como fenómeno” (GD, KSA 6: 129, OC IV: 669).

Esto implica que el deber (o el bien en sí), con su validez universal, sea del orden de “fantasmagorías cerebrales en las que se expresa la decadencia, la debilitación última de la vida, el chinismo [*Chinesenthum*] de Königsberg” (AC §11, KSA 6: 177, OC IV: 711).

¹¹ La referencia a la digestión puede ser pensada como una ironía con respecto a la sublimidad del imperativo categórico. Sin embargo, es necesario tener en cuenta el modo en que, según Nietzsche, las fuerzas corporales están presentes en aquello que se piensa. El “es denk” (“ello piensa”, JGB §17, KSA 5: 31) da cuenta de que el sujeto cree ser el agente de sus pensamientos, cuando es algo del orden de lo impersonal (la corporalidad) que está generando aquello de lo que el sujeto se cree autor y dueño. En su filosofía de la nutrición Nietzsche insiste en el lugar de la digestión (y de los intestinos) en la pretendida sublimidad de los grandes valores e ideales.

¹² Como señala en el NF Herbst 1887, 10 [150] (256), KSA 12: 541, FP IV: 346: “A Kant le pareció necesaria la hipótesis de la «libertad inteligible para descargar al *ens perfectum* de la responsabilidad de que *este mundo sea de tal o cual manera*, en resumen, para explicar el mal y la desgracia: una lógica escandalosa en un filósofo”.

¹³ Como señala en FW § 347: “El fanatismo es efectivamente la única ‘fuerza de voluntad’ a la que se puede llevar incluso a los débiles e inseguros, como una especie de hipnosis de todo el sistema sensible —intelectual en beneficio de la alimentación superabundante (hipertrofia) de un único modo de ver y de sentir que se vuelve a partir de entonces dominante— el cristiano lo llama su *fe*. Cuando un hombre llega a la convicción básica de que se le *tiene* que dar órdenes, se torna [creyente]” (KSA 3: 583, OC III: 863).

Por eso Nietzsche se va a referir a “*Kant*: o el *cant* [hipocresía] como carácter inteligible” (*GD, KSA 6*: 111) y va a considerar que es un “hacedor de velos” ([*Schleier-macher*] *EH; KSA 6*: 361).

Hay que tener en cuenta que en su crítica a la “filosofía de las puertas traseras” de Kant Nietzsche recoge las observaciones que había hecho Schopenhauer con respecto a las dos ediciones de la *KrV*, advirtiendo que quien lee esta obra por su segunda o posteriores ediciones, está leyendo un texto mutilado o corrupto. La pregunta que se tornaba inadecuada es la que remitía a la cosa en sí como “causa” de la existencia que conocíamos a partir de las formas subjetivas. Para Schopenhauer, Kant dedujo la cosa en sí de manera ilegítima, por lo cual debió introducir la buena voluntad (y con ella, toda la moral) como sentido de la cosa en sí (Villacañas 1992).

Frente a todos estos aspectos del fanatismo moral kantiano, cuando Nietzsche indica, en *Ecce Homo*, las razones por las cuales él es “tan inteligente” aclara:

En vano se buscará en mí ser un rasgo de fanatismo. De ningún instante de mi vida se me podrá demostrar ninguna actitud arrogante o patética. El *pathos* de la afectación no forma parte de la grandeza.” (*EH, KSA 6*: 297, *OC IV*: 808)

Que en un libro cuyos diferentes capítulos comienzan por preguntas que pueden parecer “arrogantes”, como “¿Por qué escribo tan buenos libros?” o “¿Por qué soy un destino?” se señale que su autor no es arrogante, está indicando el carácter deconstructivo de la idea de “subjetividad” presente en esta autobiografía.¹⁴ Pero lo que interesa en esta cita es el rechazo del fanatismo que siempre significa la existencia de un principio *árkhico* ante el cual arrodillarse. El Nietzsche que plantea la falta de la verdad en sentido absoluto, y la configuración de lo real a través de perspectivas y errores, rechaza las totalizaciones aseguradoras de la conciencia, aquellas que necesita la debilidad del fanático.

El encuentro con la *Historia del materialismo*

Nos preguntábamos por el tipo de lectura que hace Nietzsche de la obra de Kant. Para comprender el enlace entre la noción de ficción y el lugar de las ideas kantianas como ficciones heurísticas, es necesario recordar a otro autor, leído y admirado por Nietzsche. Suele señalarse la relevancia de la lectura de la obra de Schopenhauer por parte del joven Nietzsche, y la presencia que dicha lectura tuvo en su escritura, sobre todo en *El nacimiento de la tragedia*. Sin embargo, como ha mostrado Salaquarda (1978: 238), la lectura de Lange ha sido más decisiva que la del filósofo pesimista, en la medida en que sus ideas se hallan presentes en su obra, mucho más allá de aquella primera admiración que expresa por la *Historia del materialismo* en 1866, y reafirma en 1868. Lo que encuentra en este texto se lo especifica a su amigo Carl von Gersdorff, en agosto de 1866, indicando “Aquí tenemos ante nosotros a un kantiano muy ilustrado y a un investigador de la naturaleza”, y resume sus conclusiones en tres ideas. En primer lugar, la consideración de que el mundo de los sentidos es producto del organismo, en segundo lugar, la idea de que nuestros órganos son imágenes de un objeto desconocido, y concluye, en tercer lugar, que tanto nuestro organismo como las cosas exteriores nos son desconocidas, por lo cual de la cosa en sí no podemos saber si tenga algún significado fuera de nuestra experiencia (*KSB 2*, 517:156-161, *CI*: 409 ss.). Y en

¹⁴ Trabajo esta cuestión en Cragnolini 2006:61-72, mostrando la paradoja del uso de expresiones que pueden parecer megalómanas, que intentan mostrar, por el contrario, la pérdida de toda subjetividad en un sentido moderno, dominador y apropiador de lo que es.

noviembre de ese mismo año 1866, escribe a Hermann Mushacke indicándole que la *Historia del materialismo* es “la obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios” (*KSB 2*, 526:184, *CI*: 431) y en términos parecidos vuelve a recomendarle la obra nuevamente a von Gersdorff dos años después: “no tengo nada más excelente que recomendarte que *La historia del materialismo* (...) un libro que por fin da más que lo que promete el título y que se puede, como un verdadero tesoro, leer, releer y meditar” (*KSB 2*, 562: 258, *CI*: 486).

Como señala Stack (2002: 33) la lectura de Lange le da a Nietzsche los conceptos con los cuales luego luchará contra la metafísica, la teleología optimista y la concepción racionalista del hombre y del mundo. Para Salaquarda, el descubrimiento de esta obra permite entender por qué Nietzsche es un “crítico radical” (1978: 245) en la medida en que ha interpretado a Kant de la misma forma en que lo interpreta Lange. Pero además Nietzsche ha retomado la idea presente en el concepto de *Begriffsdichtung* (Salaquarda 1978: 236), que patentiza que en las ficciones o errores útiles interviene la imaginación (y en esto, hay que decirlo, Nietzsche seguiría el camino abierto por Hume). Es decir, no sólo existe una reelaboración de los conceptos kantianos de fenómeno y cosa en sí por parte de Nietzsche,¹⁵ sino también, una presencia de la idea humeana del modo en que la imaginación contribuye, junto con el hábito, a la creación de los errores útiles o de las ficciones en el ámbito del conocimiento. Sin embargo, creo que lo más relevante de la lectura nietzscheana de Lange tiene que ver con el modo en que es posible enlazar en esas nociones de errores útiles tanto el pensamiento kantiano, como el humeano, pero en su cruce con las ideas darwinianas que son destacadas por la *Historia del materialismo*, más allá de las constantes críticas de Nietzsche a Darwin.¹⁶

En el capítulo dedicado a Darwin y la teleología, Lange señala que la idea de especie es una “superstición” insostenible y grosera, sobre la cual se ha dormido un “sueño dogmático”, ayudado por argumentos débiles (1887: 582-603). Esta idea de la arrogancia del hombre como especie frente a otras formas de vida es retomada por Nietzsche en diversos pasajes de su obra,¹⁷ y permite entender por qué, como señala el *Zarathustra*, el hombre es una enfermedad de la piel de la tierra (Cragolini 2016). Pero en este capítulo de Lange existen también otras ideas que luego aparecen en la obra de Nietzsche. Lange elogia continuamente el modo en que Darwin advirtió la cuestión de la multiplicidad en las formas de vida, la problemática del azar (frente a toda teleología antropomorfizante) y cómo los conceptos de unidad y conservación, tan ensalzados por los humanos, en la naturaleza operan de otra manera. En efecto, va a indicar Lange: muchas formas de vida constantemente son destruidas para que subsista una forma de vida específica, con lo cual pareciera que en la naturaleza hay más de multiplicidad y derroche que de unidad y conservación.

Lange intenta conciliar aspectos de la obra de Kant con las ideas de Darwin, y lo hace, sobre todo, en relación a la cuestión teleológica. Todo este capítulo (Lange 1887: 570-614) apunta a mostrar lo ingenuo y antropomórfico (604) de una idea teleológica del “arquitecto del universo” (que encontraría una explicación a todo lo que ha acontecido en términos de una ley mística o sobrenatural) y a mostrar lo valioso del modo kantiano de pensar la teleología en los organismos vivientes. En este sentido, considera que en Kant el primer grado de la teleología se puede vincular con el “axioma de la inteligibilidad del mundo” (606) y por tanto el darwinismo, como “teoría de una descendencia inteligible según leyes rigurosas de la ciencia de la naturaleza” supone esa

15 Para ver el modo en los conceptos fenómeno y cosa en sí son reelaborados por Nietzsche, véase Riccardi 2009.

16 Sobre este tema, hay mucho material en el ámbito de los estudios nietzscheanos, véanse, *Id.*, Frezzati 2001, Barbera y Campioni 1983, Stegmaier 1987, Stiegler 2001, Fornari 2008.

17 Al respecto, véase Cragolini 2016 y 2021.

teleología. En cuanto al segundo grado de la teleología (objetiva), que lleva a pensar a los organismos en virtud de una idea de determinación recíproca de las partes en el universo, Kant declara indemostrable esta concepción (606) y le da el valor de un principio heurístico (607). Pongo el acento en este punto, del intento de acercamiento de Kant a Darwin, porque Nietzsche puso especial atención a esta cuestión cuando planeó su (fallida) tesis de doctorado sobre la teleología en Kant y la cuestión de lo orgánico. Los apuntes para esa tesis no completada se encuentran entre los *Escritos de juventud* de 1868, y muestran una cierta confusión acerca del carácter de la teleología en la *Crítica de la facultad del juicio*, ya que esta no alude a una “finalidad real” de todo lo que es del orden de lo orgánico, sino a un “como si” no demostrable en ningún objeto. Y ciertamente Lange lo expresa en este sentido, por eso resulta llamativo que Nietzsche, que justamente se encuentra leyendo esta obra, no haya advertido ese carácter heurístico de esta noción de teleología, y critique a Kant como si postulara una teleología en sentido “real”.

En estos fragmentos de juventud de 1868 Nietzsche señala que los organismos responden a fuerzas que actúan de manera ciega (62 [36], *OCI*: 312), sin ninguna finalidad, y destaca el modo en que tanto Schopenhauer como Goethe advirtieron la pluralidad en todo lo viviente. Frente a ellos, interpreta la posición kantiana en términos de una “constricción” que ya puede considerarse innecesaria (62 [3], *OCI*, p. 304) en su época. Porque, como señala Nietzsche, se pueden dar felices combinaciones de azar, que erróneamente se interpretan en sentido de una finalidad, lo que obliga siempre a retornar a la metafísica y a la cosa en sí (62 [4], *OCI*:304-305). Insiste en un “finalismo interno” de lo orgánico (62 [12], *OCI*: 306) que no tiene por qué obligarnos a pensar en un finalismo externo, que es siempre del orden de la ilusión. Por ello, señala, podemos pensar en un “finalismo” de la vida, como *conditio sine que non* de esta, finalismo en el que el azar puede encontrar la melodía más hermosa. La teleología debe ser rechazada por razones prácticas (62 [16], *OCI*: 307): es necesario negar la idea de una inteligencia superior.¹⁸ No habría orden ni desorden en la naturaleza, sino una atribución de “azar” a efectos cuyas causas nos son desconocidas. En estos apuntes, Nietzsche quiere mostrar cómo la “conformidad a un fin” que atribuimos a las formas de la naturaleza obedece a una analogía que realizamos con las obras humanas. Lo que podemos conocer es del orden de lo mecánico o del orden de lo orgánico, y es en este ámbito que introducimos subrepticamente la teleología pero, como indica Nietzsche, en ninguno de los dos casos se torna necesaria la recurrencia a la cosa en sí. En este sentido, lo orgánico sería solo una forma, (62 [25], *OCI*: 309), para organizar la pluralidad que lo viviente es. Lo que Nietzsche rechaza es que el concepto de totalidad (o el de unidad) sean atribuibles a los organismos (62 [28], *OCI*: 310), y en este sentido, señala que son abstracciones que nosotros trasladamos a aquello que queremos conocer en la naturaleza, y que pensamos de forma unitaria. En definitiva, lo único que podemos comprender es lo que nosotros hacemos con los conceptos (62 [32], *OCI*: 311).

Con notas tomadas del texto de Kuno Fischer (1860) y de la misma *Crítica de la facultad del juicio* de Kant, Nietzsche realiza una serie de aproximaciones a la idea de vida, como pluralidad, y a la incapacidad del entendimiento para conocer y captar esa pluralidad si no es a través de formas, que en tanto unidades o totalidades no son más que errores, temas todos que luego seguirán presentes en su obra. De este modo, la noción de “individuo” no será más que una abreviación para una multiplicidad vital, no captable por el entendimiento (que opera mediante la noción de unidad). En este sentido, la vida es algo oscuro, que no se esclarece por causas finales (62 [47] *OCI*: 316).

¹⁸ Obviamente, en estos años Nietzsche no había formulado su crítica a la metafísica desde la idea de la muerte de Dios, pero, sin embargo, está presente la noción de las “causas innecesarias” en las explicaciones, y una razón superior lo sería en el caso de la vida.

El acercamiento que hacemos a lo vital desde las nociones de forma, finalidad, etc. es, aunque no lo señale Nietzsche de manera explícita en estos apuntes, del orden del “como si”, orden que luego retomará Vaihinger en su obra *Die Philosophie des als ob*.

Hans Vaihinger: enlazando las ideas de ficción de Nietzsche y de Kant

Quien enlaza, entonces, por primera vez el pensamiento de Kant con el de Nietzsche en torno a la noción de ficción es nada menos que un neokantiano como Hans Vaihinger, quien funda en 1896 los *Kant-Studien*, y en 1904 la *Kant-Gesellschaft*. Desde este punto de vista, hay que señalar dos cuestiones en su vinculación con el pensamiento nietzscheano. En primer lugar, en su libro sobre Nietzsche, que recoge una conferencia a la que luego hizo algunos agregados, Vaihinger no menciona la cuestión de la ficción. En segundo lugar, esta cuestión aparece en *Die Philosophie des als ob*, enlazando a Nietzsche con Kant a través de Lange.

El texto *Nietzsche als Philosoph* (1916) está, más que nada, dedicado a aclarar algunos aspectos del pensamiento nietzscheano, pensamiento que en diferentes momentos de la historia europea se convirtió en moda. Así, señala Vaihinger, con la guerra mundial retornó el interés en la obra de Nietzsche, porque muchos leyeron en su voluntad de poder las “malas intenciones” de los alemanes. Como aclara Vaihinger (1916:4-5), nadie estaba más alejado de la política nacional alemana que Nietzsche, que admiraba a franceses, italianos y polacos, sin embargo, los soldados alemanes leían con admiración *Así habló Zarathustra* junto con el Fausto de Goethe y la Biblia. También Nietzsche fue considerado el abanderado de los artistas reunidos en torno a la revista *Pan*, que retomaron algunas consignas como “más allá del bien y del mal”, la voluntad de poder y otros.

En su conferencia, Vaihinger enfrenta tres objeciones. En primer lugar, la que señala que Nietzsche es solamente un autor “de moda”, en segundo lugar, la que indica que no es un filósofo porque no generó un sistema, y en tercer lugar, la que lo califica como un enfermo mental. Con respecto a esta última objeción, considera que en las mentes brillantes están mezclados lo normal y lo anormal, y que otros creadores alemanes, como Hölderlin y Schumann también tuvieron problemas mentales, pero eso no pone en cuestión sus obras. Además, en el caso de Nietzsche, los signos de su enfermedad se revelan recién a partir de 1889. Con respecto a la cuestión de lo sistemático, ni Montaigne ni Pascal crearon sistemas, y sin embargo son considerados filósofos. Y para Vaihinger tal vez lo que haya que preguntarse con respecto a la primera objeción es por qué en determinados momentos históricos “se pone de moda” Nietzsche (lo que no significa que sea un autor “de moda”).

Lo que rescata de la obra de Nietzsche es la cuestión estilística, sobre todo a partir de la creación de aforismos. Es cierto que también Pascal, Lichtenberg y (a veces) Schopenhauer escribieron aforismos, pero lo que enfatiza Vaihinger en Nietzsche es su aspecto de poeta, que se visibiliza también en los ditirambos y que alcanza una gran expresión en *Así habló zarathustra*.

En cuanto a sus ideas, destaca que Nietzsche es relativista, antipesimista, antiabsolutista (1916:26), anti-intelectualista. Muestra a Goethe como fuente de la idea de *Übermensch* (quien a su vez la toma de Herder) pero señala que la noción se refiere más bien a hombres del futuro, aquellos que se avizoran en *Así habló Zarathustra*. Indica que la escatología de Nietzsche se halla en la idea del eterno retorno, y al final de su conferencia señala que cumplió sus objetivos: mostrar que, a pesar de la forma

aforística, los pensamientos de Nietzsche forman una unidad, creando una secuencia cerrada (1916: 69).

Indiqué los aspectos principales de este texto porque no se hace mención a la idea de ficción, que va a ser desarrollada y explicitada en *Die Philosophie des als Ob.*¹⁹ En esta obra, Vaihinger realiza un rastreo de la idea de ficción en la historia del pensamiento, y en el caso de Nietzsche, lo hace siguiendo la edición Naumann en 16 tomos, editada en Leipzig. Presenta a Nietzsche como un autor que advirtió que ni la ciencia ni la vida serían posibles sin concepciones falsas, utilizadas de manera inconsciente. Pero aquello que le permite comprender la lectura de Lange es que muchas veces estos errores se utilizan de manera consciente, por la utilidad que reportan. El autor de la *Historia del materialismo* le proporciona también la idea de la metafísica como forma de poesía, y en la consideración de la ilusión Vaihinger advierte que Nietzsche es el discípulo y sucesor de Lange. En este sentido, muestra cómo frente al devenir cambiante es necesario crear ficciones, por lo cual, los conceptos de lo verdadero y de lo falso son siempre relativos, nunca tienen valor absoluto. Considera que Nietzsche es un neokantiano, a pesar de que en sus textos no ha reconocido el valor de Kant en relación a la problemática de la ilusión. Y si Nietzsche atacó a Kant, también lo hizo con Schopenhauer y Darwin, de cuyas ideas tomó varios elementos para su filosofía. Lo que está presente en la obra de Nietzsche es el “Kant real” (1922:772) aquel que supo ver el valor y utilidad de la apariencia para la vida.

Al realizar un rastreo de la presencia de estas ideas en Nietzsche, Vaihinger comienza por señalar el enorme valor de *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischer Sinn*, como el escrito en el que Nietzsche plasma muchas de las nociones que fue pensando a partir de la lectura de Lange, y que ya aparecían en algunos fragmentos previos a 1873. En este escrito considera que es del orden de lo “extramoral” la adhesión “conciente” a la ilusión. En este sentido, el arte es la creación de una ilusión, tal como lo desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*. Aquí, como señala Vaihinger, Nietzsche utiliza cuatro veces la expresión “como si” en relación al arte apolíneo. Este carácter de la ilusión asumida de manera conciente aparece en los escritos póstumos de la época de manera más explicitada y desarrollada, como sistemas de delirios que poseen una efectualidad. El conocimiento, la vida y la cultura necesitan de ilusiones (1922: 774) y los conceptos surgen por eliminación de las diferencias y particularidades. Son, entonces, “falsificaciones” que no tienen correspondencia con la realidad, pero operan como “andamios” (1922:775) para el entendimiento que acepta su carácter ilusorio.

En los escritos del período medio Nietzsche utiliza con menos asiduidad el término “mentira”, sustituyéndolo por “error”, y se plantea la pregunta de cómo permanecemos de manera consciente en la falsedad, pero reconoce que la “red de errores” es necesaria para la vida (1922:776). Aparece la idea de ficciones reguladoras, asociada a este error vital, que tiene como base el mayor error, que es la permanencia. Los errores sobre la unidad, la individualidad, la cosa, la sustancia, etc., son modos de organizar lo deviniente, una suerte de “artículos de fe” sin los cuales la vida se tornaría insoportable. La simplificación y el aislamiento (por ejemplo, de las “partes” de algo que deseamos conocer) son falsificaciones que deben ser asumidas como tales. No se necesita de un sujeto y de un objeto para pensar, pero el pensamiento los crea para poder operar: aquí aparece la idea de que el yo no es un presupuesto del pensar, sino un producto.²⁰ Y así como el sujeto es un producto, también lo son la libertad y la responsabilidad: son errores necesarios para el actuar.

¹⁹ Para un análisis de la estructura y composición de esta obra, véase Miglietta (2022: 13-45).

²⁰ Idea que lo llevará posteriormente a plantear el “Es denk”. Véase al respecto Cragnolini 2005.

Para Vaihinger, las obras del “tercer período” se inician con *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*, obras en las que Nietzsche no sólo se sitúa a sí mismo “más allá del bien y del mal”, sino también “más allá del error y de la falsedad” (1922:780). Las ideas de perspectiva y perspectivismo permean las obras del tercer período, y se hace patente por qué es necesario sustituir la pregunta kantiana acerca de los juicios sintéticos *a priori* por la pregunta sobre la necesidad de la creencia en tales juicios. Es decir, la pregunta plantea de qué manera juicios admitidos como falsos colaboran en nuestra supervivencia: renunciar a ellos implicaría renunciar a la vida. En la nota 16 de este apartado, Vaihinger señala que la moralidad debe ser pensada en su carácter ficticio, y que para Nietzsche no hace falta “creer” en ella sino simplemente actuar de acuerdo a ella, y agrega “completamente kantiano” (1922:783). O sea, podríamos indicar que Vaihinger reconoce que Nietzsche “podría” haber aceptado el imperativo categórico (a pesar de las críticas que le dirige, y que ya he indicado en el apartado sobre el tema del deber). El reconocer que no somos “agentes” de nuestras acciones implicaría aceptar que nos guiamos habitualmente por un antropomorfismo humanístico (1922: 783), y que es necesario tener en cuenta que con determinados conceptos sólo nos estamos refiriendo a nuestra manera de ordenamiento de la realidad (nuestros errores útiles, nuestras perspectivas, nuestros esquemas). Nietzsche afirma también que lo incondicionado no es más que una ficción reguladora (nada distinto dice Kant), y realiza una crítica a la moral de las “malas ficciones”, que es aquella que necesita crearse un Dios para poder operar. Las malas ficciones son, en otros términos, los errores inútiles, los que ya no sirven para la vida.

En la parte final Vaihinger se pregunta acerca del valor regulativo que Nietzsche podría haber concedido a las ideas religiosas, y afirma también en nota al pie (1922: 787) que las ideas nietzscheanas como el eterno retorno y otras también deben ser pensadas como ficciones. Y V concluye su texto indicando que Nietzsche habría seguido por el mismo camino del Kant que él malinterpretó, en la senda abierta por Lange.

Es muy relevante el reconocimiento que hace Vaihinger en su nota al pie de página del valor ficcional de las mismas ideas nietzscheanas que años después Heidegger interpretará como “metafísicas”. Cuando se publica *La Volonté de puissance n'existe pas*, de Mazzino Montinari, se hizo patente el carácter ficcional de la misma filosofía nietzscheana. Este trabajo de Montinari hace referencia, desde el título, a un doble sentido de la expresión: no existe un libro como *Der Wille zur Macht*, que es obra del armador de la hermana de Nietzsche, pero tampoco existe la “idea metafísica” de la voluntad de poder, tal como la interpretó Heidegger. La revelación del *Fragmento Póstumo de 1887*²¹ señala aquello que ya reconoce a principios del siglo XX Vaihinger: las ideas nietzscheanas no escapan al ámbito de las ficciones, y sería inconsistente con su filosofía afirmarlas como “verdades”.

Tal vez la pregunta a hacerse es por qué un estudioso de Kant como Vaihinger ha puesto su atención en la problemática nietzscheana de las ficciones para “unir” a dos pensadores tan aparentemente disímiles. Su “autobiografía” puede sugerir algunas líneas para pensar esta cuestión. Vaihinger señala que la lectura de Herder en 1868 (1921: 176) le permitió entender, posteriormente, la idea de evolución en Darwin (idea que a muchos de sus contemporáneos les causó estupor), y señala que la expresión de Schiller “la vida es solo error” fue una de las fuentes de su ficcionalismo, así como la teoría del juego. Su lectura temprana de Kant le hace patente las contradicciones en el deseo humano de hacer metafísica, y motivó su interés en la razón práctica, pero el

21 Me refiero al *NF 1887*, 5 [9], *KSA 13:651*, donde Nietzsche establece la distinción entre lo exotérico y lo esotérico, y dentro de este último ámbito señala la idea de que “No hay voluntad ninguna”, con lo cual podemos interpretar que la voluntad de poder es una ficción (y no una idea metafísica como la pensó Heidegger).

descubrimiento de Schopenhauer altera su plan de estudios (de dedicación a Kant). Schopenhauer le patentiza lo “irracional”, y le permite entender la contradicción en su misma existencia entre su problema físico (la miopía) y su tendencia a la actividad, dificultada por su condición visual. De Schopenhauer aprende que el pensamiento es un medio para la voluntad, para conseguir determinados fines, medio que luego se separa de la voluntad y se convierte en fin en sí mismo. Por ello Schopenhauer señala que el cerebro humano ha crecido desmesuradamente en relación a los animales. En este sentido, Vaihinger indica que en su juventud acuñó la frase que decía que “el hombre es un mono que sufre de megalomanía”, frase que le atrajo muchos adversarios (1921:184, N.1).

Esta idea schopenhaueriana de la separación del pensamiento con respecto a su función, lo acercó a la idea kantiana de los límites del pensamiento y de la imposibilidad del conocimiento metafísico. Entonces toma la teoría evolucionista y la conjuga con los fines de la razón práctica, en un “idealismo positivista” o “positivismo idealista”, y esto es su ficcionalismo. Cuando lee, en 1874, a Lange, encuentra el maestro, la guía (1921: 188) que necesitaba en sus estudios (que abarcaban tanto la filosofía, como las ciencias y las matemáticas). En 1876 escribe su tesis de habilitación, con el título *Investigaciones lógicas. Parte I: la teoría de la ficción científica* (que luego publica como primera parte de su *Die Philosophie des als Ob*).

Vaihinger revela que su profundización del estudio sobre Kant obedeció a razones prácticas: le fue encomendado su comentario por una editorial, y las necesidades económicas lo obligaron a aceptar esta tarea que, por otra parte, le permitió investigar el pensamiento kantiano, pero al mismo tiempo vivenciar sus propias ideas acerca del valor de los medios para la vida. Su ficcionalismo señala que el pensamiento sirve a la voluntad de vivir y que, cuando se produce la preponderancia de los medios sobre los fines, termina convirtiéndose en metafísica, en errores inútiles para la vida. Vaihinger desarrolla su teoría del “como si” en quince puntos (1921: 200-203), muchos de los cuales coinciden con afirmaciones del pensamiento nietzscheano, conjugado con Kant y Lange, y finaliza caracterizando su “idealismo positivista” con una frase de Schiller, que señala que una mente sublime pone grandeza en la vida, pero no la busca en ella.

Kant y las puertas traseras

Hice referencia a la autobiografía de Vaihinger, porque ésta evidencia de qué manera le fue posible unir el pensamiento kantiano al nietzscheano, con la mediación de la obra de Lange. Que Nietzsche, como señalé anteriormente, haya sido un lector admirado de Lange no le permitió, sin embargo, reconocer ese aspecto de lo ficcional en el pensamiento kantiano. Y esto se debe sobre todo al lugar tan “fundacional” en que, según su parecer, Kant ha colocado al imperativo categórico. En este sentido, dicho imperativo es para Nietzsche claramente un “error inútil” para la vida, porque obliga a la sumisión, al fanatismo totalizante, y a la conservación. El filósofo que pudo reconocer un cierto valor útil de las ideas religiosas en determinados momentos de la vida histórica de los pueblos, no tuvo ese reconocimiento para el imperativo categórico, porque no lo pudo desligar de una filosofía de las puertas traseras, que introduce a Dios, ya excluido del ámbito del conocimiento, por el patio de atrás. Es lo que les critica Zarathustra a los hombres superiores que llegan a su caverna habiendo perdido a Dios en diferentes ámbitos (la religión, la ciencia, la política, el arte) y terminan adorando a un asno, como forma más visible de lo divino devenido abstracto (*Za, KSA* 4: 390-394).

Nietzsche interpretó el imperativo categórico como el asno (la figura de sustitución de Dios) en el pensamiento kantiano. Al considerar que con el imperativo se generaba “fanatismo” moral, lo evaluó como un medio para producir efectos maquinales,

monótonos, temerosos del cambio, en los existentes humanos. En definitiva, un “error inútil” para la vida, la que exige cambio, amor a lo que acontece y continua transformación. El imperativo categórico no pudo ser pensado por Nietzsche como una ficción porque su efectualidad, aquello que produce en la vida de los hombres es contrario al “vivir peligrosamente” que exige lo vital. La moral del deber obliga a “quedarse en casa” (en el ámbito de lo familiar y lo propio) y a arrodillarse ante una nueva figura de lo divino. En lugar de tratar de acceder a la X desconocida (como el mundo X único, fundacional, al que se considera verdadero o bien, si esto no es posible, obligante), la filosofía nietzscheana se relaciona con los X mundos, es decir, con la posibilidad y la diferencia. Por eso señala en un *Póstumo* de 1888: “Sería diferente si se afirmase que hay x mundos, es decir, cualquier otro mundo posible además de éste. Pero jamás se ha afirmado esto...” (*NF Frühjahr 1888*, 14 [168], *KSA 13*: 352, *FP IV*; 591).

Bibliografía

- » Barbera, S. & Campioni, G. (1983). L'Anti-darwin di Friedrich Nietzsche. *Il Ponte*, 1, 30-37.
- » Cacciari, M. (1982). *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein* (trad. Medina, R.). México: Siglo XXI.
- » Cragolini, M. B. (1998). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: EUDEBA.
- » Cragolini, M. B. (2005). Ello piensa: la otra razón, la del cuerpo. En J. C. Cosentino-C. Escars (comp.). *El problema económico. Yo-el-lo-super yo-síntoma* (pp. 147-158). Buenos Aires: Imago Mundi.
- » Cragolini, M. B. (2006). *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*. Buenos Aires: La Cebra.
- » Cragolini, M. B. (2016). Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el hombre. *Estudios Nietzsche*, 16, 13-25.
- » Cragolini, M. B. (2019). Tanta desconfianza, tanta filosofía: el pensamiento crítico en Nietzsche. *Representaciones. Revista de Estudios sobre representación en Arte, Ciencia y Filosofía*, 14, 1-23.
- » Cragolini, M. B. (2021). Nietzsche: dos escenas (con) animales para pensar la problemática de la animalidad. En L. Flores Farfán & J. Linares Salgado (comps.). *Los filósofos ante los animales. Una historia filosófica sobre los animales. Época contemporánea* (pp. 213 – 31). México: editorial Almadía/UNAM.
- » Fischer, K. (1860). *Geschichte der neuern Philosophie, Bände IV-V, Immanuel Kant und seine Lehre*. Munich: Bassermann.3 aufl.
- » Fornari, M. C. (2008). Nietzsche y el darwinismo. *Estudios Nietzsche*, 8, 91-103.
- » Frezzati, W. Jr. (2001). *Nietzsche contra Darwin*. Sao Paulo: Discurso Editorial, Sendas & Veredas.
- » Gentili, C. (2017). Nietzsche and 'the Great Chinese of Königsberg'. En Brussoti & M. Siemens, H.(eds). *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy Volume I: Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics* (pp. 179-194). London-New York: Bloomsbury Academic.
- » Hume, D. (1978). *A Treatise of human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd Edition P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- » Hume, D. (1974). *Tratado de la naturaleza Humana. Ensayo para introducir el Método experimental de Razonamiento en Cuestiones Morales* (trad. Costa, M.). Buenos Aires.
- » Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (trad. Caimi, M.). Buenos Aires: Colihue.
- » Kant, I. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia (edición bilingüe)* (trad. Caimi, M.). Madrid: Istmo.
- » Lange, A. (1887). *Geschichte des Materialismus, und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn und Leipzig: Verlag Von J. Baeder.
- » Miglietta, G. (2022). *All'origine del finzionalismo*. Napoli: La scuola de Pitagora.
- » Montinari, M. (1996). *La Volonté de puissance n'existe pas* (trad. Farazzi, P. & Valensi, M.). Paris: Editions de L'Éclat.

- » Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag (Se cita indicando la obra según las siglas que propone la edición, posteriormente el tomo de la KSA, luego el parágrafo o parte correspondiente, y finalmente la página).
- » Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag/W. de Gruyter (Se cita como KSB, indicando tomo, N°, fecha y página).
- » Nietzsche, F. (2011-2015). *Obras completas*, edición española dirigida por D. Sánchez Meca, vs traductores, Madrid: Tecnos. (Se cita por OC, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- » Nietzsche, F. (2007-2010). *Fragmentos Póstumos* en cuatro volúmenes, Madrid: Tecnos. (Se cita por FP, seguido del número de volumen en números romanos y la página.)
- » Nietzsche, F. (2005-2012). *Correspondencia*, edición dirigida por L. E. de Santiago Guervós, traductores varios, Madrid: Trotta. (Se cita por CO, seguido del número de volumen en números romanos y la página).
- » Parmeggiani, M. (2002). *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Analecta Malacitana.
- » Reboul, O. (1974). *Nietzsche critique de Kant*. Paris: PUF
- » Riccardi, M. (2009). *Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche*. Basel: Schwabe.
- » Steigmaier, W. (1987). Darwin, darwinismus zum Problem der Evolution. *Nietzsche-Studien*, 16, 264-287.
- » Stiegler, B. (2001). *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF.
- » Salaquarda, J. (1978). Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien*, 7, 236-260
- » Stack, G. J. (2002). Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge. En Keith Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought* (pp. 30-58). Routledge: New York.
- » Vaihinger, H. (1916). *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Verlag Von Reuther & Reichard, 4 Auf.
- » Vaihinger, H. (1921). Wie die Philosophie des Als Ob entstand. En Schmidt, R. (hrsg), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Band II* (pp. 175-203). Leipzig: Verlag von Felix Mainer.
- » Vaihinger, H. (1922). *Die Philosophie des als ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einen Anhang über Kant und Nietzsche*. Siebente und achte Auflage. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- » Villacañas, J.L. (1992). Schopenhauer y la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: Los Fundamentos del nihilismo europeo. *Δαίμων*, 4, 73-90.

