

# La crítica de Nietzsche a las cosas en sí mismas\*

66302

George J. Stack

Entre muchos aspectos fascinantes de la crítica de Nietzsche a las concepciones tradicionales de la verdad y su análisis crítico del conocimiento, su ataque a la idea kantiana de las "cosas en sí mismas" es interesante e iluminador y, al mismo tiempo, una apertura que nos permite acceder a su propio pensamiento. Aunque a menudo se ha afirmado que el interés para la epistemología que se encuentra en forma incompleta, en sus cuadernos o *Nachlass*, representa solo especulación en su pensamiento "posterior", esto no es correcto. Ya a partir de 1866, Nietzsche se muestra muy entusiasmado con las implicaciones de la ciencia de siglo XIX y su significación para la teoría del conocimiento. Estaba particularmente impresionado con el matrimonio del neo-kantismo y un tipo de convencionalismo que estaba re-

ph

Discusiones Filosóficas  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Caldas  
No. 1 Enero - Junio del 2000

\* Traducción del inglés por Bertulio Salazar Giraldo. Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Artículo tomado de la Rev. *Diálogos*. Puerto Rico: Universidad de Río Piedras, Puerto Rico. Vol. XV, N° 35, 1980; pp. 33-57.

naciendo en las ciencias naturales.<sup>1</sup> No hay duda de que sus primeras reflexiones sobre la cuestión del origen, la naturaleza y los límites del conocimiento humano fueron estimuladas por "The History of materialism" de F.A. Lange. Fue en el cuidadoso estudio de este trabajo donde encontró, por primera vez, análisis críticos de la filosofía de Kant y en especial, del concepto de las cosas en sí mismas. Creo que la relación entre Kant y Nietzsche es básica para comprender su teoría del conocimiento o su crítica del conocimiento, porque aunque Nietzsche gastó bastante tinta para apalea el criterio de Kant sobre el conocimiento humano, su propio pensamiento emerge de la matriz de las concepciones y de los análisis kantianos. La actitud de Nietzsche hacia Kant es ambivalente y está cargada de un antagonismo que confirma la seriedad con la que se aproxima a su filosofía.

Para comprender el fondo de la negación crítica de Nietzsche a la noción de las cosas en sí mismas, puede ser útil una exposición del problema en términos de Lange; en un capítulo sobre "Kant y el materialismo", Lange enfatiza la revolución coperni-

cana en el pensamiento kantiano y establece su punto de vista de la siguiente manera:

*Los objetos de la experiencia son únicamente nuestros objetos... el mundo como totalidad objetiva no es objetividad absoluta, sino únicamente objetividad para el hombre y para los seres organizados de forma similar, mientras que detrás del mundo fenoménico, la naturaleza absoluta de las cosas, las "cosas en sí mismas", está velada en una oscuridad impenetrable.<sup>2</sup>*

Lange resuelve el problema argumentando que la noción de Kant de un mundo fenoménico recibe confirmación de la "fisiología de los órganos de los sentidos". Sostiene que de la misma manera que nuestros sentidos condicionan o determinan el mundo para nosotros, nuestra "organización intelectual" condiciona el "sistema completo" de los fenómenos que podemos conocer. En toda su discusión de Kant, Lange enfatiza la naturaleza agnóstica de sus conclusiones y se refiere de manera específica a los "Prolegómenos a toda Metafísica Futura", con el objeto de señalar la naturaleza fenoménica del conocimiento científico. Kant afirma que las ciencias físicas nunca descubrirán la "constitución interna de las cosas", ni su último fundamento de explicación que trasciende nuestra naturaleza sensorial. La explicación científica se debe basar en los objetos sensoriales que "perten-

<sup>1</sup> En una carta a su amigo von Gersdorff (fecha de agosto de 1866) Nietzsche elogia la *Geschichte des Materialismus* de F.A. Lange, menciona, explícitamente, los comentarios de Lange acerca de "la verdadera esencia de las cosas", lo mismo que su crítica de "das Ding An sich", *Werke In Drei Bänden*, Munich, 1966, III, p. 970.

<sup>2</sup> F.A. Lange, *The History of Materialism*, trans. E.C. Thomas, London, 1925, II, p. 156.

necen a la experiencia" y se conocen de acuerdo a las "leyes de la experiencia"<sup>3</sup>. Todo lo que se conoce está configurado y formado por la sensibilidad y el entendimiento y cualquier pretensión de "verdad" que busque ir más allá de estas capacidades es, o bien un "principio regulativo" "de la razón o una especulación que no se puede justificar como pretensión de conocimiento legítimo". Lange cita con aprobación la afirmación de que "todo conocimiento de las cosas basado sobre el puro entendimiento o, la pura razón no es nada más que apariencia y que la verdad se encuentra únicamente en la experiencia".<sup>4</sup> Después de discutir detenidamente la cuestión de la naturaleza sintética *a priori* de las proposiciones matemáticas, Lange vuelve su atención hacia "un punto oscuro en el sistema kantiano", que se presenta al asumir que en todo acto del conocimiento los elementos *a priori* cooperan en un proceso que condiciona nuestra experiencia. Lange asume que esta noción genera un dilema: o bien los elementos *a priori* de nuestro pensamiento se deducen de un principio *a priori* válido, o bien, se buscan de una manera empírica. El principio a partir del cual lo *a priori* es deducido no ha sido producido realmente y un proceso empírico no puede producir ningún resultado necesario. Lange

<sup>3</sup> *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik*, Riga, 1783, 8, p. 167. Citado en Lange, *op. cit.*, II, pp. 162-163.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 204.

rechaza que el método empleado para "descubrir" lo *a priori* o el origen de lo *a priori* pueda ser distinto al "método de inducción".<sup>5</sup> El resultado del análisis de Lange sobre el pensamiento de Kant es que la "necesidad" de conocimiento *a priori* está conformada antes de la experiencia por lo que se denomina "la organización físico-psicológica del hombre". Este fenómeno es asumido a fin de evitar supuestos trascendentales introducidos para explicar el conocimiento *a priori* y las experiencias que se conforman a una ley. En forma invertida, Lange ofrece sus soluciones a los problemas de la *Kritik* en términos de determinaciones fisiológicas de nuestras experiencias e interpretaciones síquicas de nuestras concepciones. Enfatizando la raíz común, pero desconocida de la sensibilidad y el entendimiento, Lange afirma que en los procesos sensoriales rudimentarios existen conexiones "lógicas" que corresponden a la actividad del "pensamiento conciente".<sup>6</sup> Sin entrar en detalle sobre la validez o invalidez de la apropiación sico-física de Lange de la explicación del conocimiento de Kant, es bastante claro que es precisamente esta interpretación de Kant la que se encuentra de manera un poco disfrazada en las especulaciones de Nietzsche sobre el "origen" de las categorías del entendimiento.

Aparte de su breve intento por resolver problemas internos en la *Kritik*, Lange apunta hacia varias cuestiones frecuentes en la fi-

<sup>5</sup> Lange, *op. cit.*, II, p. 192

<sup>6</sup> *Ibid.*, II, p. 196.

filosofía de Kant; pregunta, "¿En qué consiste todo el conocimiento de la experiencia si únicamente encontramos las leyes creadas por nosotros mismos de nuevo en esas cosas que ya no son más cosas en absoluto sino únicamente fenómenos?"<sup>7</sup> En el curso de su vida filosófica, Nietzsche repetirá este estribillo muchas veces y planteará la cuestión de si nuestra construcción (kantiana) del mundo de los fenómenos es "conocimiento". De todas maneras con la investigación de la noción de las cosas en sí mismas termina la interpretación crítica que hace Lange de Kant; argumenta que la cosa en sí misma no puede tener eficacia causal, en tanto que el concepto de causalidad no se le puede aplicar.<sup>8</sup> ¿Cómo se pueden representar las cosas en sí mismas? Pregunta Lange, si ellas están por fuera del espacio y el tiempo y, en sentido estricto, son inconcebibles?. ¿Por qué, en efecto, nos debemos interesar por las así llamadas cosas en sí mismas si ellas son simplemente inconcebibles?. Finalmente, se dice que la afirmación de que existan las cosas en sí mismas no puede ser probada por Kant apoyándose en sus principios porque esto sería un "conocimiento" trascendental, negativo de las propiedades de la "cosa en sí misma" un modo de conocimiento que su teoría prohíbe.<sup>9</sup> La noción de cosas en sí mismas es un *Grenzbegriff* o un concepto-límite ne-

gativo, es una forma refinada dentro de una pura *Vorstellung* o "representación". La disolución conceptual de la *Ding an sich* le otorga a los fenómenos una ganancia en realidad en cuanto "ella abarca todo lo que podemos llamar 'real'".<sup>10</sup> El mundo constituido por nuestra "organización" cognoscitiva y sensorial es un reino de apariencias fenoménicas que es la única realidad que podemos decir que conocemos. Lange sintetiza el fenomenalismo y el agnosticismo acerca de la naturaleza última de las cosas en una forma que impresionó profundamente a Nietzsche; La siguiente conclusión, en una carta escrita en 1866, lo indica al parafrasear a Lange:

*La verdadera esencia de las cosas, la causa última de todos los fenómenos es... no solamente desconocida para nosotros, sino que incluso su idea es nada más y nada menos que la última consecuencia de una antítesis determinada por nuestra organización y de la cual no sabemos si, mas allá de nuestra experiencia, tenga algún significado.*<sup>11</sup>

Este agnosticismo relativo a lo que imaginamos que trasciende nuestro conocimiento fenoménico, lo enfatiza Lange para fun-

<sup>7</sup> *Ibid.*, II, p. 200.

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, p. 193, n. 25.

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, pp. 200-201.

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, p. 217.

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, p. 218. "... das wahre Wesen der Dinge... ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines von unsrer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er ausserhalb unsrer Erfahrung irgendeine Bedeutung hat." *Werke in Drei Bänden*, II, p. 970.

damentar su fenomenalismo y el mismo Kant para evitar el materialismo, lo que es claro, cuando sostiene que las cosas en sí mismas no son ni algo conocido, ni algo que necesitemos conocer, porque todas las "cosas" se nos presentan como fenómenos, lo que está "interno en la materia" es desconocido excepto en términos de los "fenómenos" revelados por el mayor desarrollo de las ciencias naturales. La cosa en sí, que "aperece" como materia, es una "mera quimera".<sup>12</sup> Al proclamar que la dinámica interna de la materia es inaccesible para nosotros, Kant parece estar interesado en evitar la posibilidad de que nuestras sensaciones y experiencias sensoriales (que "recibimos" en la sensibilidad) sean causadas por cambios materiales internos. Al sostener que los avances de las ciencias naturales (respecto a la estructura de la materia), están, ellos mismos, determinados por la actividad constitutiva espontánea de la mente (en cuanto que únicamente son revelados los "fenómenos" determinados por la sensibilidad y el entendimiento), Kant ha protegido la prioridad de la mente o la "unidad trascendental de la percepción". Por otra parte, al trazar el origen de la sensibilidad y del pensamiento categorial para nuestros procesos fisiológicos y síquicos, Lange abraza una forma del materia-idealismo. Sin embargo, el punto importante para nuestra

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, p. 218. Lange cita de la sección en la "Crítica" titulada *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*.

discusión es que Lange ofrece una explicación sicologista de la teoría del conocimiento de Kant que ciertamente tuvo considerable influencia en las reflexiones epistemológicas de Nietzsche. En este aspecto el mismo Nietzsche quería ser un fenomenista.<sup>13</sup> Además es correcto que Nietzsche intenta eliminar la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas y que al hacerlo, estaba siguiendo "la opinión extrema de Lange".<sup>14</sup>

Armados con los antecedentes que he bosquejado, estamos preparados para mirar la forma como trata Nietzsche la espinosa cuestión de las "cosas en sí mismas". Apparentemente, la influencia de Lange no era mayor que la de Schopenhauer en el momento en que escribió *El Nacimiento de la Tragedia* porque allí Nietzsche se refiere a un *Urwille*, una "voluntad originaria" que yace detrás o debajo de los fenómenos que se encuentran en el mundo. Existe una misteriosa "unidad originaria" que se manifiesta en el mundo y en nuestra "experiencia empírica".<sup>15</sup> Nietzsche menciona la necesidad de distinguir entre fenómenos y cosas en sí mismas y hace numerosas exigencias para tener una comprensión intuitiva de una "realidad" metafísica o metaempírica. La base "dionisiaca" irracio-

<sup>13</sup> R.J. Hollingdale, *Nietzsche*, London, 1973, p. 138.

<sup>14</sup> W.H. Salter, *Nietzsche the Thinker*, New York, 1917, p. 497, n. 8.

<sup>15</sup> *Die Geburt der Tragödie*, 4.

nal del mundo no puede ser comprendida conceptualmente porque ella es transfigurada por el poder "apolíneo" de la mente y del arte. No hay duda de que Nietzsche conserva un residuo de kantismo en *El Nacimiento de la Tragedia*, al hacer énfasis en la distinción entre el mundo fenoménico y las cosas en sí mismas. Es correcto que:

*En su primer trabajo sostiene, como lo hace Schopenhauer, que existe una forma de ir más allá del agnosticismo kantiano acerca de la naturaleza de lo en sí mismo. Sostiene que la música, el arte en general y algunos estados dionisiacos de intoxicación nos permite penetrar en la realidad última que se expresa, ella misma, en los fenómenos; y que la realidad última es de la naturaleza de la voluntad.<sup>16</sup>*

Sin embargo, no es únicamente el temprano "romanticismo" de Nietzsche lo que lo animó a especular acerca de la "realidad" primordial que se nos manifiesta en el mundo empírico, es Lange quien le dio a pensadores como Nietzsche *carte blanche* para crear un retrato poético, imaginario de lo "incognoscible". Lange consideraba que la teoría de Kant estaba confirmada por el agnosticismo de las ciencias de la mitad del siglo XIX e insistía, con Kant y los científicos, consciente o inconscientemente kantianos, en que el conocimiento se debe restringir a los fenómenos. Sin embargo, creía que "ningún pensamiento está calculado de tal manera que pueda reconciliar la poesía

y la ciencia como el pensamiento de que toda nuestra 'realidad'... es únicamente apariencia".<sup>17</sup> porque, la *terra incógnita* del misterio último clama por la creación poética de un "mundo de valores", esto es, "la poesía libre... puede... hacer uso del mito a fin de prestarle palabras a lo inefable".<sup>18</sup> Si la "realidad" que podemos conocer, es un sistema de apariencias, entonces no es una "realidad absoluta". En el pensamiento conceptual, no importa que tan imaginativo sea, únicamente somos capaces de crear otro sistema especulativo de pensamiento (tal como el pensamiento posterior de Schelling), que busca penetrar lo inefable y termina por pretender "conocer" las cosas en sí mismas. No, lo que Lange llama "el punto de vista de lo ideal" únicamente puede ser presentado en forma poética, mítica, unas imágenes artísticas que pueden estimular la imaginación de los hombres a través de la creación de "ilusiones concientes." A fin de evitar el "empobrecimiento espiritual" existe una necesidad de nuevas "concepciones estéticas" que pongan en conexión al "mundo de la existencia con el mundo de los valores".<sup>19</sup> Ya en el *Nacimiento de la Tragedia* había adoptado Nietzsche el "punto de vista de lo ideal", de Lange, al ofrecer una interpretación mitopoética de la "voluntad originaria" que actúa a través del mundo; tal vez, es por

<sup>17</sup> F.A. Lange, *op. cit.*, II, p. 234.

<sup>18</sup> *Ibid.*, III, p. 343.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> J.T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor, 1974, p. 100.

esta razón, que no excluye su propia visión trágica de la vida, de la clasificación como "ilusión consciente"; Nietzsche, entonces, no es inconsistente cuando se refiere al "amor socrático por el conocimiento", "al velo seductor de la belleza del arte" y a la suposición metafísica de que "por debajo del remolino de los fenómenos, la vida eterna fluye indestructible" como las ilusiones.<sup>20</sup>

Tanto en el *Origen de la Tragedia* como en su ensayo no publicado *Sobre la Verdad y la Mentira en un Sentido Extramoral* Nietzsche conserva y alude a la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas. Aunque muy conciente de las críticas de Lange a la idea de las cosas en sí mismas y de las paradojas que genera esta idea, Nietzsche argumenta, en un ensayo posterior, que el lenguaje, por su misma naturaleza, no puede "describir" las cosas en sí mismas. El lenguaje incorpora imágenes que son metafóricas. Las palabras se construyen como metáforas que representan imágenes. Los conceptos se entienden como metáforas que están distanciadas de nuestra experiencia inmediata y de su singularidad. Si asumimos que el lenguaje se basa en la traducción metafórica de experiencias inmediatas a otros medios, entonces, es incapaz de darnos acceso a la manera como son las

cosas en sí mismas. La naturaleza metafórica de las palabras y de los conceptos niega una correspondencia entre los juicios y la realidad, tal como ella es en sí misma.<sup>21</sup> Nietzsche habría estado en desacuerdo con Wittgenstein en el *Tractatus* en que "el lenguaje describe el mundo." Ni el lenguaje ni la conceptualización nos permiten descubrir la *Wesen der Dinge*, la "verdad" que el lenguaje trata de expresar está constituida por metáforas y "antropomorfismos". Una suposición que aparece en *Sobre la Verdad y la Mentira en un Sentido Extramoral* es la de que existe una naturaleza verdadera de las cosas que es postulada y que *sabemos* que las representaciones lingüístico-conceptuales de ella, son "falsas". Aún más, se sugiere que la experiencia inmediata nos da conocimiento de las "verdades" que de algún modo son "falsificadas" por la transformación en "signos" lingüístico-conceptuales. Mas tarde, Nietzsche planteará que nuestras modalidades sensoriales, simplifican, organizan y seleccionan a partir de un caos de impresiones lo que nos concierne, lo que nos interesa o, simplemente, los fenómenos a los que nuestros sentidos son capaces de responder en la experiencia. Nietzsche parece seguir a Lange en este primer ensayo en cuanto es conciente de la paradoja de pretender saber que existen "cosas en sí mismas" y, al

<sup>20</sup> *Die Geburt der Tragödie*, 18. cf. J. T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche*, p. 109.

<sup>21</sup> *Werke*, ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1967 f. III, 2, p. 373.

mismo tiempo, ve que el pensamiento de Kant apunta a un reino transfenoménico incondicionado por las intuiciones *a priori* de espacio, tiempo, sensibilidad, y categorías del entendimiento.

Irónicamente, ni Lange ni Nietzsche parecen haber notado que Kant continuaba luchando con su noción de *Ding an sich* en su *Opus postumum*, llegando a conclusiones que, en algunos aspectos se anticipan a la interpretación ficcionalista de la idea de Nietzsche. En sus trabajos publicados póstumamente, Kant considera la noción de cosas en sí mismas como un *ens rationis*, no como una cuestión objetiva, sino como una "entidad de pensamiento", determinada de manera subjetiva o un concepto indefinido. Lo que "corresponde a las cosas en sí mismas no es una contraparte separable..." de los fenómenos para nosotros. Mas aún, la distinción entre objetos y la cosa en sí misma es "únicamente una distinción (ideal) científica, para el sujeto".<sup>22</sup> No hay duda de que Kant virtualmente caracterizó la concepción de las cosas en sí mismas como una "ficción", un postulado ficticio. Si Vaihinger tiene razón al afirmar que Kant llegó a reconocer que la *Ding an sich* era una ficción y que consideró "ficticia"<sup>23</sup> la

separación de las apariencias fenoménicas de las cosas en sí mismas, entonces parece que las opiniones similares de Nietzsche son una duplicación irónica de las últimas reflexiones de Kant sobre su concepción más complicada. O, tal vez se pueda decir que una teoría de las ficciones ya había sido postulada, de una manera oscura, en la teoría del conocimiento de Kant.

El repudio de la metafísica en *Humano demasiado Humano* es visto, a menudo, como la renuncia de Nietzsche al romanticismo y como un vano intento de adquirir conocimiento trascendente de las cosas en sí mismas. El escepticismo implícito acerca de las "cosas en sí mismas" durante la así llamada etapa positivista del pensamiento, se atribuye al hecho de que Nietzsche hubiera empezado a "desembriagarse".<sup>24</sup> Aunque parece que este sea el caso, ya sabemos que Nietzsche se vio profundamente impresionado por las conclusiones agnósticas de Lange en su interpretación de las implicaciones filosóficas de la "filosofía de la ciencia" del siglo XIX, lo mismo que por el "punto de vista de lo ideal". *Humano demasiado Humano*, no significa un "nuevo" punto de vista epistemológico, sino más bien, la adaptación

<sup>22</sup> R. Reicke, ed., *Opus postumum in Altpreuussische Monatschrift*, (1881 - 1884), XIX, pp. 573, 578, 567, 585. Citado en H. Vaihinger, *The Philosophy of 'As-If'*, trans. C.K. Ogden, London, 1924, pp. 313 - 315.

<sup>23</sup> Vaihinger, *op. cit.*, p. 131. Otra coincidencia en la relación entre Kant y Nietzsche es señalada por

Vaihinger. Hace notar que, en dos de los títulos sugeridos para sus últimos escritos, Kant usa el nombre de Zarathustra. Agrega, además, que estos proyectados trabajos salieron a la luz en 1884, en la misma época en que Nietzsche estaba trabajando en *Thus Spoke Zarathustra*. *Ibid*, no. 1.

<sup>24</sup> Wilcox, *op. cit.*, p. 110.



y revisión de Nietzsche de la descripción científica del mundo presentada por Lange. En lugar de buscar "la verdad", Nietzsche aconseja ahora que debemos sentirnos satisfechos con "las pequeñas verdades modestas" que han sido descubiertas por los métodos científicos.<sup>25</sup> Después de haber estudiado las ciencias de su época, estaba convencido de que un "método estricto" es absolutamente imprescindible para un conocimiento preciso, aunque restringido, del mundo y de nosotros mismos. Después de haber bebido en la fuente del fenomenalismo neo-kantiano de Lange, llega a darse cuenta de que "existen muchas clases de ojos. Incluso la esfinge tiene ojos y, en consecuencia, hay muchas clases de 'verdades' y por tanto no existe la verdad".<sup>26</sup> Este respeto por "los métodos más severos del conocimiento" produce un rechazo de tinte estéticamente metafísico o hipótesis metafísicas, en nombre de una atención científica práctica al detalle que "coloca en reserva" todos los intentos de trascender el mundo empírico. La creencia de que nuestro lenguaje nos permite expresar un conocimiento de las cosas en sí mismas es, como lo hemos mencionado anteriormente, una ilusión. La "enigmática cosa en sí misma" elude la determinación lingüística a causa de la naturaleza metafórica del lenguaje. Ni a través del lenguaje, ni de la conceptualización, ni de la experiencia senso-

rial logramos acceso a los "esenciales originarios", al "mundo real", a "la esencia de las cosas". A lo largo de todos sus escritos Nietzsche, repetidamente, retorna a esta concepción central de las cosas en sí mismas, atacándola más fuertemente en sus notas o *Nachlass*.

El antagonismo de Nietzsche con la suposición de un *noumenon en sí* (una especie de sí en sí mismo, conciencia trascendental) y una cosa nouménica en sí misma se basa en su creencia de que tales nociones fueron introducidas en la teoría del conocimiento de Kant, como una forma de admitir la fe religiosa (la creencia en aquello que trasciende los límites de la razón) y la moralidad o medio moral libre. Ciertamente debe haber estado familiarizado con la confesión de Kant de que había atacado la razón "para darle cabida a la fé". Y ciertamente notó que si Kant no se hubiera permitido la postulación de un en sí nouménico, entonces, no hubiera podido desarrollar una filosofía moral. Nietzsche mira la epistemología de Kant como un fenomenalismo inconsistente distorsionado por su incorporación de cosas transfenómicas en sí mismas (tanto en el polo subjetivo como en el objetivo). Aún más, Nietzsche ve el supuesto kantiano de un reino de las cosas en sí mismas como un reforzamiento de la creencia platónica-cristiana en un "mundo verdadero" trascendental, que implica la desvalorización de este mundo como un sistema de apariencias; incluso va más

<sup>25</sup> *Menschliches Allzumenschliches*, 3.

<sup>26</sup> *Werke in Drei Bänden*, III, p. 844.

lejos al afirmar que la negación de la idea, previamente creída, de que existe un reino de lo en sí, es un factor que contribuye a la emergencia del "nihilismo radical". Esta es la reacción a la "insostenibilidad" de nuestra existencia cuando nos damos cuenta de "que no tenemos el menor derecho a postular un más allá o un en sí" que deba ser construido como "divino" o como moralidad encarnada.<sup>27</sup> Lo que parece querer decir Nietzsche, en este fragmento de lo que se puede llamar su "fenomenología" del nihilismo europeo, es que Kant perpetuó la "falsa" creencia en un mundo trascendente (y, de esta manera, minó el valor de este mundo en el tiempo y en el devenir) y promovió una moralidad enraizada en la noción "falaz" de un noumenon en sí que *no está en el mundo*. Una vez que estas suposiciones son puestas en duda, el hombre comienza a sentir que *este* mundo ha perdido su valor o el fundamento de su valor. Por consiguiente, surge el nihilismo. De nuevo la hipótesis de las cosas en sí mismas alimenta al metafísico que busca la realidad verdadera o la cosa en sí misma y denigra de este mundo como algo meramente aparente. El resultado de esta tendencia es que "nuestro mundo aparente, *no* siendo visiblemente la expresión de este ideal, no puede ser "verdadero".<sup>28</sup> Una y otra vez, las concepciones básicas de Kant son criticadas por su efecto indirecto so-

bre la devaluación de este mundo; en efecto, es criticado porque no permanece "fiel a la tierra", porque su misma restricción fenomenista del conocimiento fomentó la *creencia* en "realidades" transfenoménicas. Veremos si Nietzsche puede evitar totalmente la obsesionante presencia residual de una "realidad en sí misma" en sus propias especulaciones experimentales. →

La crítica más general al análisis del conocimiento humano de Kant, se refiere al proyecto como totalidad. De una forma un tanto injusta Nietzsche se mofa de la noción de un "conocimiento del conocimiento". El error original que comete Kant es el de suponer el conocimiento como un "hecho" y el asumir que él ya tiene conocimiento del "conocimiento". Si nosotros actualmente no sabemos lo que es el conocimiento, cómo podemos responder a la pregunta de si hay conocimiento?. Lo que es operativo, *ab initio*, es que "Kant cree en el hecho del conocimiento".<sup>29</sup> Aún cuando esta breve crítica tiene alguna validez, no es tan dañina como Nietzsche la asume, en cuanto que *cualquier* argumento filosófico debe comenzar con presupuestos no demostrables y cualquier consideración sobre el conocimiento (incluida la versión de Nietzsche), debe comenzar con la creencia provisional de que existe el conocimiento. Podemos simpatizar con la irritación de Nietzsche, en el sentido en que Kant, en realidad, co-

<sup>27</sup> *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann and R.J. Hallingdale, New York, 1967, p. 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 286-287.

mienza su exploración de la naturaleza y límites del conocimiento humano con un optimismo cuestionable. Así, comenta que "no estoy interesado en nada diferente a la razón misma y su puro pensamiento y para lograr su conocimiento completo no hay necesidad de ir muy lejos, ya que llego a poseerlos en mi propio yo".<sup>30</sup> De nuevo, el punto de vista de Nietzsche es correcto, especialmente, cuando vemos que Kant asume que su análisis del conocimiento no es visto como hipotético o provisional, sino como necesario y *a priori*. Después de decir que desea evitar "hipótesis", sostiene:

*Cualquier conocimiento que pretenda sostenerse a priori exige ser considerado como absolutamente necesario. Esto se aplica a fortiori a cualquier determinación de todo conocimiento puro a priori, ya que tal determinación tiene que servir como la medida y, por lo tanto, como el ejemplo de toda certeza filosófica apodéctica.<sup>31</sup>*

Nietzsche entiende que esta confianza se basa en la creencia, en cuanto los juicios son construidos como expresiones de la "creencia" de que tal y tal es el caso. Lanzándose apresuradamente a defender sus propios puntos de vista, dice Nietzsche que la creencia en juicios (o la creencia en su verdad) es una cuestión psicológica. Las pre-suposiciones de la lógica, que comunican

juicios significativos no son, para Nietzsche, "formas de conocimiento", sino más bien, "artículos regulativos de creencia" derivados de ficciones síquicas o de las simplificaciones selectivas operativas en la fisiología de la experiencia sensorial. Entusiasmado con este asunto, Nietzsche argumenta que si los juicios son expresiones de "creencia", ellos asumen también los "casos idénticos". Pero asumir que "existen casos idénticos" es en sí atribuible a la supuesta identidad de las sensaciones. El conocimiento primitivo de sensaciones similares, familiares, ocurre dentro de la sensación misma. Por lo tanto, concluye Nietzsche, aún antes de que se produzca el juicio "el proceso de asimilación debe haberse dado ya... existe una actividad intelectual que no entra en la conciencia".<sup>32</sup> Lo que parece decir Nietzsche es que lo *a priori* no tiene su origen en la pura razón, sino que está arraigado en la experiencia sensorial. Este *a priori* inconsciente es entonces preservado en el lenguaje y, eventualmente viene a ser visto como una estructura de la mente. Para que las críticas de Nietzsche a Kant (y por implicación, al racionalismo en general), sean efectivas, él debe asumir que conoce muchísimo sobre el origen del conocimiento. Si tomamos su crítica y se la aplicamos a él mismo, podemos decir que para socavar las concepciones tradicionales del conocimiento, Nietzsche debe

<sup>30</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956, p. 9.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *The Will to Power*, p. 289.

asumir un "conocimiento" positivo acerca del origen esencial del conocimiento.

Como hemos visto, Nietzsche ataca el concepto de las cosas en sí mismas no como un ejercicio puramente analítico, sino porque cree que tal concepción ha sido dañina para nuestra apreciación del mundo fenoménico del "devenir". Afirma, con alguna justificación, que Kant postula la existencia de cosas que nosotros no conocemos, precisamente porque encontró una ventaja en mantener el reino de lo incognoscible. Le atribuye a Kant motivos "metafísico-morales".<sup>33</sup> No existe nada de esotérico en esta interpretación de Kant ya que deja bastante en claro que él postula las cosas en sí mismas, por lo menos en parte, a fin de preservar el supuesto de la libertad humana. En un argumento largo y forzado, Kant sostiene que aún cuando no podemos conocer las cosas en sí mismas, podemos pensar en ellas. Si no podemos hacer esta distinción entre los objetos tal como se nos presentan y tal como son en sí mismos, entonces no podemos decir que el alma sea libre y, al mismo tiempo, que esté sujeta a la causalidad. Aunque no podemos conocer la libertad, podemos "pensarla". Si no podemos asumir que la voluntad es libre, entonces el fin de la moralidad debe ser negada porque el "alma" estaría sujeta al "mecanismo de la naturaleza".<sup>34</sup> Lo peculiar en este punto (entre otras cosas), es que, "alma li-

bre" está constituida como una cosa en sí misma. Pero ¿qué es esta "cosa" que no está sujeta a las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo y no está conformada como una "substancia" o como una "causa" de aparente acción libre?. Aparte de sus observaciones sobre los efectos culturales-intelectuales de la idea de las cosas en sí mismas, Nietzsche ofrece varios argumentos muy poderosos contra esta concepción. En primer lugar, no puede existir una "cosa" en sí misma simplemente porque (a) no existen "cosas" y (b) inclusive si asumimos una "cosa" separada de nuestra constitución de ella, sería un algo misterioso que no es una "substancia" (aunque el concepto mismo de una cosa incorpora la noción de substancia), ¿no tiene causa eficaz y existe fuera del espacio y del tiempo!. Se dice, que "la derivación psicológica de la creencia en las cosas nos prohíbe hablar de las 'cosas en sí mismas'".<sup>35</sup> Se niega la suposición de que podamos "pensar" una cosa en sí misma. Porque, este algo carente de relación no puede referirse a algo, sin emplear las categorías de la razón o sin incorporar términos espaciales o temporales. Una cosa que existe en sí misma es ininteligible o contradictoria. Si la idea de una cosa es una ficción psíquica, entonces no existen ni cosas, ni cosas en sí mismas. En tanto que Nietzsche trabaja sobre esta primera crítica a Kant, podemos discutir su análisis del origen del concepto de "cosa".

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 307.

<sup>34</sup> Kant, *op.cit.*, pp. 27-78.

<sup>35</sup> *The Will to Power*, p. 263.

Históricamente, el concepto de cosa es introducido firmemente en el lenguaje filosófico con Descartes. La mente (al igual que las sustancias materiales) es concebida como una *res* o cosa. Berkeley avanza un paso hacia el ficcionalismo de Nietzsche y Vaihinger al sostener que una "cosa" es una síntesis o conglomerado de ideas-sensoriales. Kant parece haber ignorado las sugerencias de que una cosa es un constructo experiencial en cuanto su concepción de los "objetos" de nuestra experiencia sugiere que son "cosas" que nosotros conocemos y que se presume que la "cosa" tal como ella es en sí misma es incognoscible, pero pensable. En vano buscamos en la *Kritik* una definición de la "cosa", aunque el uso de la expresión "cosa en sí misma" presupone un conocimiento de lo que es la "cosa". El desarrollo diacrónico de la palabra "cosa" es curioso si consideramos que la "ontología de la cosa" implantada en el pensamiento occidental (como lo afirma Heidegger en *Ser y Tiempo*) y en cierta manera perpetuada por Kant, está muy distante del significado original de la palabra. En el Inglés antiguo y en el de la época del medievo, lo mismo que en el Holandés, *Ding* significa una reunión o el nombre dado a una colección de individuos reunidos. La palabra Irlandesa *thing* tiene también, precisamente el mismo significado. En Alemán, la palabra *Ding* se refería originalmente a un encuentro o reunión. Presumiblemente al transferir esta palabra al lenguaje filosófico se usó para

designar una colección o "reunión" de cualidades o propiedades. La concepción de una "cosa" como entidad objetiva, duradera, en el lenguaje filosófico, parece haber incluido la deificación de una palabra que en principio no hacía referencia a algo más allá y superior o independiente de una "colección" o "reunión" de particulares, propiedades o cualidades. En este sentido, creo que Nietzsche tiene razón sobrada en sostener que la creencia en una "cosa" como un objeto aislado, independiente, substancial es una idea ficticia o una "ficción regulativa".

El argumento de Nietzsche para el origen y el desarrollo de la idea de "cosa" es básicamente el siguiente: La idea de un objeto o cosa unitaria, idéntica está modelada sobre una noción ficticia igual a la de un "sujeto" o un "ego" como un ser atómico, unitario. Trasladamos la idea de un sujeto como una "cosa" unificada al mundo externo y asumimos la efectividad causal de tales "cosas". Si, como afirma Nietzsche, podemos liberarnos de la creencia ficticia en el "sujeto efectivo", entonces también podemos alejarnos de la concepción de las cosas que actúan una sobre la otra en relaciones de causa y efecto. Finalmente, por supuesto, la noción paradójica de "cosas en sí mismas" sería eliminada porque hemos negado la existencia de "sujetos en sí mismos análogos". Si asumimos que el sujeto independiente, unitario, es una ficción, entonces, la cosa objetiva será igualmente la "cosa" puramente ficticia en sí misma.

Esto, a su vez, nos permitirá negar la noción perjudicial de una "distinción" entre apariencias y "cosas en sí mismas". Por tanto, el desprestigio implícito de los fenómenos que experimentamos y concebimos como "apariciencia" desaparecerá. Nos daremos cuenta de que el así llamado "mundo aparente" es el "mundo verdadero".<sup>36</sup> Otra manera de expresar este punto de vista es decir, como lo hace Merleau-Ponty, que *le monde pour nous*, "el mundo para nosotros", es el único mundo que podemos "conocer" o experimentar. De nuevo, veremos si Nietzsche puede, de manera consistente, mantener tal posición.

El siguiente argumento que Nietzsche presenta contra la opinión kantiana es corto pero agudo. Desarrollando una analogía entre "hechos en sí mismos" y cosas en sí mismas, Nietzsche afirma, contra los positivistas del siglo XIX, que no existen hechos puros, lo que existe son únicamente "interpretaciones" de los fenómenos ya constituidos por el entendimiento y nuestra sensibilidad selectiva. No podemos descubrir ningún "hecho en sí mismo" porque no podemos referirnos a tales hechos hipotéticos fuera de nuestra constitución o interpretación "subjetiva" de ellos.<sup>37</sup> A este respecto Nietzsche concuerda con Karl Popper (o Popper con Nietzsche?) (En *The Logic of Scientific Discovery*) en que no exis-

ten "hechos" puros, no interpretados. La suposición de una cosa en sí misma es tan injustificada como la noción de un sentido o significado en sí mismo. No existen hechos en sí mismos porque nosotros debemos proyectar un sentido o significado dentro de los fenómenos, antes de designarlos como "hechos". La imposición de un significado sobre los fenómenos experimentados, se produce desde una perspectiva particular. Antes de Husserl, Nietzsche enfatiza la actividad de la mente de dar significado, en el reconocimiento y en la selección de "hechos". Ahora bien, si no existen hechos dados, entonces, *a fortiori*, no existen cosas "dadas" (u ocultas) o cosas en sí mismas.<sup>38</sup> Podemos, por motivos de simplificación y de comunicación, hablar de una "cosa", pero debemos entenderlo como interpretando un fenómeno *como* algo. Describir los fenómenos experimentados como "cosas" es un proceso interpretativo, intencional de dar significado, que inventa tal noción ficticia únicamente por el valor instrumental de hacerlo. La creencia de que las cosas tienen una constitución en *sí mismas* es falsa. Nietzsche afirma que la creencia de que las cosas tienen una constitución en *sí mismas* fuera de la "interpretación y de la subjetividad", es absurda. Porque sería suponer que tal interpretación y subjetividad no son esenciales, que una cosa libre de toda relación, todavía sería una "cosa".<sup>39</sup> En el mismo sentido se afirma que la

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 303.

"distinción entre la cosa en sí misma y la cosa para nosotros se basa en la más antigua forma ingenua de percepción" que supone que hay energía en las cosas, pero ahora nos damos cuenta de que la "fuerza" es proyectada en las cosas y las constituimos como substancias que "afectan" a un sujeto. Siguiendo a Hume y yendo más allá de él, Nietzsche sostiene que esta ecuación proyectada, de "cosa" y "substancia", no corresponde a ningún rasgo esencial de los fenómenos, sino que, más bien es una idea preservada en nuestro "lenguaje".<sup>40</sup> La gramática y la sedimentación de la creencia dan lugar a la idea de substancia, una idea que fue reforzada por nuestro entendimiento falaz de nosotros mismos como "sujetos" substanciales. Los conceptos de substancia y cosa son ficciones regulativas conservadas en el lenguaje y en últimas derivadas de una analogía con una postulación igualmente ficticia de un "sujeto". Aunque tales nociones tienen un uso adecuado en nuestro lenguaje y tienen valor desde el punto de vista pragmático, no se refieren a nada en el mundo y no representan ninguna entidad existente. Irónicamente esta conclusión es realmente sólo una forma hiperbólica del kantianismo, puesto que Kant afirma que nuestro "conocimiento" se limita a los fenómenos constituidos o condicionados por nuestro modo particular de sensibilidad, las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo y nuestro conocimiento categorial. Apoyándose en Lange, Nietzsche

acepta más o menos la opinión de que el mundo es el "resultado de nuestra organización", está determinado por nuestras funciones y capacidades perceptuales selectivas y por nuestra psique. A pesar del hecho de que Nietzsche enfatiza repetidamente el rol predominante de los sentidos en la experiencia, el impacto de nuestra fisiología sobre nuestra experiencia y, la realidad del cuerpo, los aspectos kantianos y langeanos de su pensamiento tienden a conducirlo, ocasionalmente, a una forma de idealismo. Si el "mundo" que conocemos está condicionado y constituido por nuestra "organización" cognoscitiva-sensorial, si los fenómenos son interpretados por medio de "ficciones síquicas" entonces, el mundo es nuestra idea o representación. Si nos detenemos en este punto del análisis, vemos que Nietzsche niega todo acceso a la "realidad" transfenoménica y en efecto, ha negado que exista tal "realidad". El mundo estructurado por nuestra naturaleza cognoscitiva-sensorial es un mundo para nosotros, la única "realidad" que *podemos* conocer, una elaborada construcción fabricada con los ladrillos de las categorías kantianas del entendimiento descritas como "ficciones" o "invenciones". Lo interesante es que Nietzsche piensa todavía dentro del marco de las categorías kantianas a pesar de la eliminación teórica del concepto de "cosa en sí misma", porque se afirma que las categorías de la razón son gramaticalmente útiles, ficciones útiles que pueden ser *nece-*

<sup>40</sup>. *Ibid.*

sarias para la preservación de la especie.<sup>41</sup> Concordando de manera implícita con Lange en que Kant no logró dar una explicación plausible del "origen de las categorías *a priori*", Nietzsche ofrece su propia versión de su origen. Su afirmación más sucinta es que "todas nuestras categorías de la razón tienen un origen sensual: se derivan del mundo empírico".<sup>42</sup> Por mundo empírico, entiende nuestra experiencia sensorial y el desarrollo síquico que se produce en relación con tal experiencia.

En el estilo propio de Nietzsche, se puede decir que nos ha dado su propia "deducción" antropomórfica y pragmática de las categorías del entendimiento. Antes que Sartre, afirma que "el mundo es humano". Además busca explicar *por qué* las categorías kantianas han surgido como formas dominantes de organizar nuestra experiencia del mundo. El mundo ficticio, fabricado, al cual se refiere tan a menudo, es el mismo mundo de Kant excepto por las "cosas en sí mismas". Porque "el mundo en el que estamos interesados, es falso, esto es, no es un hecho sino

una fábula y una aproximación sobre la base de una escasa suma de observaciones".<sup>43</sup> Pero, es, por supuesto mucho más que esto: es un "mundo" compuesto de "observaciones" limitadas, selectivas y subsumidas bajo las categorías ("ficticias") kantianas del entendimiento. Nuestro "conocimiento" de tal mundo llega únicamente hasta el punto que sea útil para la preservación y continuidad de la especie lo mismo que para nuestro "dominio" sobre él. En cierto sentido, Nietzsche acepta la restricción kantiana de nuestro conocimiento a los fenómenos o a los "objetos" que son constituidos por nosotros mismos, pero niega que sea "puro" y le da su propia interpretación alternativa. Incluso la inspiración para la concepción de las categorías centrales o principios como "ficciones" se la sugirió a Nietzsche, su lectura de Kant, y él mismo lo cita: Cuando Kant dice "la razón no deriva sus leyes de la naturaleza sino que se las prescribe a la naturaleza"; esto es completamente cierto en relación con el concepto de naturaleza.<sup>44</sup> Aún más, la teoría de la naturaleza regulativa, hipotética y ficticia de *todas* las categorías filosóficas es claramente derivada de la interpretación escéptica de los principios regulativos de la razón de Kant o de su incompleta filosofía del "como si". El pasaje que sigue resume muy bien la posición de Nietzsche y sugiere que lo que hizo en su crítica del "conocimiento" fue apretar

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 277, 278, 313, 314. En cierto lugar las "verdades" *a priori* son caracterizadas como "suposiciones provisionales". Y a la manera de Hume, el concepto de causalidad es visto como un "hábito de creencia" que tenemos que aceptar o de otra forma pereceríamos. Por supuesto, Nietzsche agrega que tales nociones *a priori*, útiles desde el punto de vista pragmático, no son "verdaderas" en sentido estricto. *Ibid.*, p. 273.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>44</sup> *Werke*, Leipzig, 1901, II, p. 36 f.



un poco más la tuerca del pensamiento kantiano. Se ha dicho que:

*Las formas de nuestro proceso de pensamiento... no reflejan de ninguna manera la realidad de las cosas, sino que sirven únicamente para co-ordinar los elementos caóticos de nuestra experiencia. Lejos de reproducir las condiciones de la realidad, ellas tienden más bien a falsificar el contenido de nuestra experiencia. Las categorías del entendimiento no son nada más que la humanización de nuestra experiencia... No son causadas o motivadas por deficiencias sicofísicas, por debilidad de nuestros órganos de los sentidos, de nuestra memoria o de nuestro lenguaje. La imaginación es el origen real de las categorías. Habiendo sido producidas de esta manera, por selección se vuelven fijas y... Llegan a ser válidas universalmente y, en este sentido, en su relación con cada experiencia individual, son a priori. Como condiciones del mantenimiento de la vida son también condiciones de todo "conocimiento". Conforman una serie de errores adquiridos, útiles para la permanencia de las especies; el mundo que postulan no es [la realidad]; sin embargo, una vez que uno conoce la historia del origen de las categorías, no tiene sentido suponer que posean ninguna validez como expresiones de realidad.<sup>45</sup>*

A no ser por un lapsus que sugiere primero que las categorías no se derivan de la experiencia y fuera de la necesidad de ampliar la afirmación de que "la imaginación"

<sup>45</sup> Rudolf Eisher, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1902, p. 21. Compárese Martín Heidegger, *Nietzsche, Pfullingen*, 1961, II, p. 127. (La filosofía de Nietzsche es un) "antropomorfismo -el modelar y el considerar el mundo en concordancia con la imagen del hombre".

es el origen de las categorías, este es un buen planteamiento de las afirmaciones de Nietzsche. Si embargo, al mismo tiempo, ilumina un problema residual en la transformación radical que Nietzsche hace de la teoría del conocimiento de Kant, esto es, la suposición persistente que se presenta a través de las notas de Nietzsche en las *Nachlass* de que hay una "realidad" transfenoménica que es manifiestamente "falsificada" por nuestra constitución del mundo de acuerdo con las "ficciones" kantianas tales como "unidad", "causa", "substancia", "accidente", "cosa" y "objeto". Aunque Nietzsche sostiene que "no tenemos categorías" por medio de las cuales podamos distinguir un "mundo en sí mismo" de un "mundo de apariencia",<sup>46</sup> hay un sentido en el cual sí lo hace. Si nos aproximamos a la fragmentaria teoría del conocimiento de Nietzsche desde el punto

<sup>46</sup> *The Will to Power*, p. 306. Compárese la misma opinión opuesta respecto a la "verdad" *Ibid.*, p. 273. Dado que Nietzsche afirma que la "verdad" es una expresión de nuestra voluntad de poder y su "criterio" es el "aumento del sentimiento de poder", que se crea o se desea pero no se descubre, y dado que su argumentación sobre el conocimiento reduce, en últimas, la "verdad" a la verdad para nosotros (el aceptar algo como si fuere "verdadero"), entonces, subsistir en un mundo "interpretado" puede ser muy bien un factor relevante en un argumento para "la prueba" de esa creencia que se asume como "verdadera". Si seguimos los argumentos de Nietzsche, acerca de la verdad, hasta el final, vemos que no puede haber "prueba" de una "verdad" o de la "verdad" de ninguna noción *a priori*.

de vista de nuestra estructuración constructiva, creativa, inventiva e imaginativa de un "mundo" para nosotros, incluso, si aceptamos la naturaleza ficticia de nuestros conceptos básicos no podemos, en sentido estricto, afirmar que este "mundo" constituido sea una *falsificación* de una presunta realidad. Si ubicamos a Nietzsche en el fenomenalismo que él parece adoptar a veces, entonces el mundo interpretado desde nuestra perspectiva, descrita en términos de categorías de la razón, conformado por el rango limitado de nuestros sentidos, invadido de creencias derivadas de nuestra propia psicología (o de las suposiciones psicológicas previas de los hombres), es el "mundo humanizado", el único mundo que podemos decir que *conocemos*. Si, como parece decir Nietzsche, la apariencia es la realidad (para nosotros), entonces no puede contrastar el mundo organizado, simplificado, esquematizado y conformado por nuestra "organización" cognoscitiva-sensorial con la "realidad en sí misma" sin caer en la trampa kantiana que había expuesto tan regocijadamente. Aunque existen algunos pasajes aislados en los que Nietzsche parece aceptar la restricción fenomenalista del conocimiento e incluso sugiere que un mundo que es verdadero para nosotros es, en cierto sentido, un mundo "verdadero", esto no es lo típico. Hasta aquí, como es el caso en cuestión, argumentar que la "apariciencia" pertenece a la realidad, es, de hecho, una forma de su ser. Crea un "mundo

calculable de casos idénticos" a través de la apariencia. La "apariciencia", por tanto, "es un mundo organizado y simplificado en el que nuestros instintos prácticos han estado operando; es perfectamente verdadero para nosotros; es decir, vivimos, somos capaces de vivir en él; prueba de su verdad para nosotros-".

Como norma común se afirma que el conocimiento, especialmente en su versión kantiana, implica "falsificación". Nuestro intelecto funciona con símbolos conscientes, metáforas, imágenes y figuras retóricas. Nuestras ideas abstractas son simplificaciones, "burdas metáforas".<sup>47</sup> Nunca deja de hacer variaciones sobre este tema y anota que con "la permanencia parcial, con los cuerpos relativos, con los eventos idénticos y los sucesos similares -falseamos el verdadero estado de las cosas, pero sería imposible tener conocimiento de alguna cosa sin haberla falsificado de esta manera".<sup>48</sup> Contra la opinión de Parménides de que no podemos pensar el no ser, Nietzsche opone su creencia "extrema" de que "lo que puede ser pensado debe ser ciertamente una ficción".<sup>49</sup> Si nos atenemos a tales afirmaciones de Nietzsche, el resultado es que nuestros sentidos, nuestro esquema conceptual y nuestra misma mane-

<sup>47</sup> *Werke*, Leipzig, 1901, I, p. 171.

<sup>48</sup> *Ibid.*, XII, p. 24.

<sup>49</sup> *The Will to Power*, p. 291.

ra de experimentar los acontecimientos están constituidos de tal forma que simplificamos, organizamos, esquematisamos y clasificamos los eventos experimentados. El "mundo" que experimentamos y concebimos es, por tanto, un mundo aparente para nosotros y no una "realidad" independiente, absoluta. De nuevo, si Nietzsche se apegara a este fenomenalismo radical, sería muy consistente pero a menudo afirma que fuera de este elaborado sistema de falsificación o fabricación, existe un "verdadero" estado de cosas que, presumiblemente trasciende el campo de nuestra sensibilidad y entendimiento. Desgraciadamente, esta suposición sólo reproduce una ligera variación de la noción de Kant de las cosas en sí mismas. Porque Nietzsche, como Kant, supone que tenemos algún acceso cognoscitivo a un reino que está más allá de la experiencia. Es verdad que él evita una duplicación de la posición de Kant al negar la existencia de un mundo en sí mismo, una cosa en sí misma o cosas en sí mismas. Este punto técnico, sin embargo, realmente no ayuda en su caso, ya que efectivamente ha prohibido toda pretensión de conocer lo que sería un reino de existencia transfenoménico. Habría sido consistente con sus propios análisis de la naturaleza del conocimiento, si hubiera asumido que el mundo para nosotros es una invención creativa que, precisamente por estar "constituido" por nuestra organización compleja, no puede ser "real" o "verdadero" en

ningún sentido absoluto. Lo que debió haber hecho, entonces, fue detenerse aquí. Debería haber permanecido en un agnosticismo en relación con este presunto reino transfenoménico. Ya que no podemos tener una comprensión cognoscitiva de él, Nietzsche debería haber tomado la posición wittgensteniana y sostener que "de lo que no podemos hablar es mejor callar". Desgraciadamente no lo hizo.

Aunque en *Humano, demasiado Humano* se admite que un "mundo metafísico" es lógicamente posible, pero que "no se puede decir nada de él",<sup>50</sup> Nietzsche más adelante libra una batalla lingüística contra la idea de "otro" mundo "más allá" de este. En otro sentido, sin embargo, no evita el problema kantiano de asumir un "estado de cosas" que no es accesible directamente para nosotros. No es el caso que Nietzsche esté interesado únicamente en rechazar el conocimiento o la verdad de la cosa en sí misma kantiana o de cualquier reino trascendente.<sup>51</sup> La afirmación de que desea preservar el "conocimiento empírico" es correcta, en cierto sentido, pero es engañosa, porque el mundo empírico que se revela en la investigación científica es, igualmente una simplificación, un "mundo" constitutivo, una "falsificación" de la realidad. Al atacar la versión kantiana del "conocimiento", usando herramientas forjadas por el mismo Kant,

<sup>50</sup> *Menschliches Allzumenschliches*, p. 9.

<sup>51</sup> Wilcox, *op. cit.*, p. 124.

Nietzsche aplica el mismo tipo de análisis a las concepciones científicas en la misma forma que lo había hecho con las categorías elucidadas por Kant. Ya que la noción de "leyes de la Naturaleza" es un vestigio de pensamiento mitológico: "son nuestras leyes y nuestra conformidad con las leyes lo que leemos en el mundo de los fenómenos". Las suposiciones de la mecánica son invenciones ideales, "ficciones" que sirven para hacer inteligible para nosotros el orden natural.<sup>52</sup> "Nuestra suposición de que existen cuerpos, superficies y líneas son simplemente una consecuencia de nuestra suposición de que existen sustancias, y cosas y permanencia. De la misma manera como que nuestros conceptos son ciertos, así también son ciertas las invenciones y los constructos de las invenciones matemáticas".<sup>53</sup> Las ciencias operan con "hipótesis regulativas", "principios regulativos de método", entidades fenoménicas y suposiciones provisionales. El "método regulativo ideal" está, en gran medida, basado en "ficciones regulativas" lo mismo que nuestra organización filosófica (o sea Kantiana) del "mundo". El antropomorfismo aparece en las ciencias y del mismo modo pervade nuestras concepciones y principios filosóficos. La ciencia también nos da un "mundo aparente". No encontramos nada en el mundo exterior, dice Nietzsche, excepto aquello que nosotros hemos proyectado en

él y llamamos *ciencia* a este "conocimiento" imaginado, conceptualizado. No es el caso, entonces, que los conceptos o principios científicos den acceso al mundo "verdadero". En realidad, Nietzsche tiene simpatía por el estudio científico del mundo y ciertamente lo ubica como una clase de conocimiento superior a la especulación metafísica o a la "metafísica de la experiencia" de Kant, pero, en último análisis, ve que las suposiciones básicas de las ciencias contribuyen a la "humanización de la naturaleza" lo que es análogo a la "humanización" de la experiencia en la formación conceptual en filosofía.

Habiéndose anticipado a la teoría de las ficciones conceptuales de Vaihinger y a la interpretación convencionalista del conocimiento científico de Poincaré, Nietzsche podría haber permanecido en un fenomenalismo radical, pero se sintió tentado a referirse a la "realidad" y, de manera específica, a considerarla como un proceso temporal del devenir. Su compromiso con la creencia de que tal realidad es un flujo perpetuo, un devenir infinito en el que no hay "ser", conlleva con su simpatía por la concepción de Heráclito de proceso, reafirmado más tarde por F.A. Lange y por un aspecto central del pensamiento budista (o sea, la doctrina de la "rueda del nacimiento y de la muerte" que vuelve eternamente y la "impermanencia" radical de la realidad (*anicca*)). Inspirado por las afirmaciones de

<sup>52</sup> *Werke*, XII, pp. 30, 42.

<sup>53</sup> *Ibid.*, XII, p. 30.

Lange de que no encontramos una realidad "fija e independiente" sino, únicamente una corriente de "relaciones", asume un *devenir* que intenta atrapar con las redes de nuestro pensamiento y de nuestros sentidos. Pero el "factor sintético, creativo de nuestro conocimiento" que se extiende incluso a nuestras "impresiones- sensoriales", imposibilita una comprensión del devenir como devenir.<sup>54</sup> A través de sus *Nachlass*, Nietzsche asume constantemente un tipo de conocimiento del "devenir", un conocimiento de la "realidad" que rebasa nuestro entendimiento. Es nuestra "voluntad de poder" en nuestra actividad de conocer, la que impone un (falaz) "ser" sobre el devenir. Al asumir un "mundo del devenir" como la realidad, es imposible el "conocimiento en sí mismo".<sup>55</sup> Nuestra interpretación del mundo es una proyección de "significado" en una realidad que "está en un flujo, es elusiva e incomprensible".<sup>56</sup> La "realidad" que describimos en términos de un esquema categorial, en términos de nuestra limitada experiencia sensorial es, una "simplificación para fines prácticos", no es el "mundo del devenir". En una de sus afirmaciones más fuertes, Nietzsche insiste en que:

*El carácter del mundo es el de un estado de devenir incapaz de ser formulado... El conocimiento y el devenir se excluyen mutuamente. En consecuencia, "El conocimiento" debe*

*ser algo más: Debe, primero que todo haber una voluntad que lo haga cognoscible.*<sup>57</sup>

Conocer, es este estructurar y constituir síntesis creativas (que comienza en nuestros sentidos) y que impone "ser" sobre una realidad que se presume fluctuante. Nietzsche pretende un conocimiento acerca del "devenir" y de su realidad independiente. En términos de su propia crítica del conocimiento o de su reforma crítica del conocimiento no lo puede hacer. En primer lugar, porque está asumiendo una secuencia de sucesos transfenoménicos temporales que presumiblemente no son afectados por nuestros sentidos, nuestra *psique*, nuestras ficciones conceptuales. Mas aún, se sostiene que el mundo del devenir es un "mundo de relaciones" y se le atribuye movimiento dinámico al flujo del devenir; sin embargo, Nietzsche insiste en que "un mundo en un estado de devenir no puede, en sentido estricto, ser 'comprendido' o 'conocido'".<sup>58</sup> Pero ciertamente pretende saber que existe un mundo temporal del devenir, caracterizado por el movimiento y por un sistema dinámico de relaciones. Lo que parece lograr es un proceso teórico de realidad que caracterizaría "entidades" como "procesos".<sup>59</sup> todo esto está muy bien excepto por el hecho de que su propia crítica del conocimiento, lo mismo que su concepción

<sup>54</sup> F.A. Lange, *op. cit.*, III, p. 336.

<sup>55</sup> *The Will to Power*, p. 330.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 346.

del conocimiento le prohíbe referirse a, o describir tal "realidad" independiente. De acuerdo con las restricciones de Nietzsche, no podemos concebir solamente un "mundo del devenir" ni tampoco podemos hablar de él, porque los medios "lingüísticos de expresión son inútiles para expresar el 'devenir' lo que concuerda con nuestra necesidad inevitable de cuidarnos de postular un crudo mundo estable".<sup>60</sup> Si ni el conocimiento conceptual ni el lenguaje nos permiten captar el devenir, cómo puede "conocer" Nietzsche que existe un mundo del devenir y cómo puede, además, pretender conocer algunos de sus rasgos?. Aún cuando Nietzsche ha expuesto lo que considera naturaleza ficticia de las categorías kantianas tales como "unidad", "substancia" y "causalidad", parece emplear, de manera ilícita las categorías de Kant de "comunidad" o la *reciprocidad* entre entidades o procesos activos o pasivos, pero, de acuerdo con sus propios análisis, esto debe ser una "falsificación" de lo real una noción sintética proyectada sobre el mundo o sobre nuestra experiencia de él. Inclusive, si aceptamos que Nietzsche concibe las relaciones entre procesos (o complejos de fuerzas) como *dialécticas* mas bien que como causales, todavía usaría una forma de la categoría de "reciprocidad" que se debe someter a la misma clase de crítica que piensa aplicarle a las demás categorías kantianas.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 330.

La distinción kantiana entre un mundo ordenado por nuestra sensibilidad y por nuestro entendimiento y un reino transfenoménico que es el mundo en sí mismo, fuera de nuestra interpretación o, una realidad en sí misma que se nos manifiesta como un sistema de apariencias, vuelve a rondar a Nietzsche. Dada la obvia pretensión de verdad acerca del mundo del devenir, también postula una "realidad" que paradójicamente es incognoscible y, en algún sentido, "conocida". Lo que podría ser denominado como "devenir en sí mismo" corresponde, en el pensamiento de Nietzsche, a la concepción de "las cosas en sí mismas" de Kant y genera el mismo tipo de paradojas. Por supuesto, la postulación de un principio metafísico de explicación- "La voluntad de poder"- está, *a fortiori*, sujeta al mismo tipo de crítica. Por qué adopta Nietzsche la "hipótesis" de la *Wille zur Macht* y cómo la concibe, es algo aún más complejo que debe quedar por fuera de esta discusión. Lo que se puede decir aquí es que es obvio que la teoría de la voluntad de poder viola las restricciones que le impone Nietzsche al conocimiento humano y especialmente que se opone a su insistencia de que es absurda la suposición de una realidad "incondicionada" como la "causa" del mundo condicionado; ya sea que se entienda la voluntad de poder como una "hipótesis" modelada, como dice Nietzsche, sobre la acción humana y sobre nuestro "querer", o como una verdad metafísica,

claramente es una pretensión de tener "conocimiento trascendental" y por tanto sujeta a su propia crítica interna. En términos de su análisis crítico del "conocimiento", Nietzsche, en sentido estricto, no tiene justificación para asumir "un mundo del devenir" o una fuerza cósmica omnipresente (la voluntad de poder) ni tiene justificación para sus aparentes pretensiones de verdad acerca de la estructura dinámica de la "realidad".

Hemos visto que la teoría del conocimiento de Kant, en conjunción con la interpretación sicologista de Lange sobre Kant y su aplicación a la ciencia, dan lugar al escepticismo de Nietzsche y a su teoría de las "ficciones regulativas". A pesar de sus corrosivas críticas a Kant y la condena de sus "motivos", las especulaciones epistemológicas de Nietzsche, son presentadas en una forma vernácula kantiana. En uno de sus primeros ensayos ("*Schopenhauer como Educador*"), Nietzsche señala que si el pensamiento de Kant tiene alguna influencia popular, conducirá a un "escepticismo y a un relativismo"; sólo los individuos fuertes serán capaces de tolerar el "desespero de toda verdad". Nietzsche fue muy comprensivo con las reacciones de Kleist a las implicaciones del pensamiento kantiano y, a menudo, las cita. Kleist creía que la filosofía kantiana conducía a que "no podemos decidir si lo que llamamos la verdad sea realmente verdad o si únicamente aparece como verdad para nosotros". Aceptando esto, Kleist se lamenta que su más alto objetivo

se haya evaporado y de que no tenga nada con qué reemplazarlo.<sup>61</sup> A partir de su lucha con los problemas de la verdad y de la "cosa en sí", es claro que Nietzsche fue afectado en forma similar cuando comenzó a ver las ramificaciones del agnosticismo kantiano. Si a esto le agregamos el escepticismo de Lange, acerca de la investigación científica de la realidad del mundo natural, podemos ver cómo Nietzsche trató de acomodar estas teorías y, al mismo tiempo, pensó en superarlas. Esta ha sido mi manera burda de discutir para demostrar que Nietzsche, luego de comenzar criticando a Kant, usando sus propias armas, no fue capaz de liberarse, él mismo, del problema de un mundo aparte de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento, de una "realidad en sí misma".

Existe, además, otro problema relevante a la discusión precedente. Es el de si nosotros podemos afirmar que tenemos acceso a la naturaleza de las cosas en sí mismas y, por tanto, si algunas de las objeciones de Nietzsche a Kant pueden superarse. En su, por lo demás, esclarecedor análisis de *La Crítica de la Razón Pura*, P.F. Strawson ofrece una interpretación crítica de la idea de cosas en sí mismas que no es tan aguda como la de Nietzsche. Strawson le concede a Kant que para un ser, que es un miembro del "mundo de la ciencia y de la observación diaria, los objetos espacio-tempo-

<sup>61</sup> *Schopenhauer als Erzieher*, III.

rales de tal mundo pueden *aparecer* de manera sensible, únicamente si *afectan*, de alguna manera, la constitución de tal ser". Aún más, la forma en que aparecen los objetos, las características que ellos parecen tener, depende ciertamente, "en parte, de la constitución del ser al cual ellas se presentan".<sup>62</sup> Pero Strawson afirma que, en cierto sentido, conocemos lo que son las cosas en sí mismas en cuanto son objetos que tienen las propiedades que se les adscriben en "las teorías físicas".<sup>63</sup> Otra vez, a la manera de Lange y de Nietzsche, se sostiene que los fenómenos que se nos presentan dependen, en parte, de "nuestra configuración fisiológica". Sin embargo, Strawson afirma que los objetos, tal como son realmente, tienen "las propiedades que se les adscriben en las teorías físicas y fisiológicas".<sup>64</sup> Es curioso ver a Strawson argumentar a favor del conocimiento científico, como una excepción del análisis del conocimiento Kantiano, con el cual simpatiza, en alguna medida en su estudio. Lange y Nietzsche, por supuesto, como hemos visto, se diferenciarían. Lo que es cierto, si es cierto, respecto al conocimiento en general, debe también ser cierto del conocimiento científico del mundo natural. Kant, al buscar proporcionar una justificación epistemológica a la concepción científica del mundo del siglo

XIX, introdujo, de manera subrepticia, un agnosticismo en la misma ciencia (como claramente lo vieron Lange y Nietzsche).

El análisis de Nietzsche sobre el problema de las cosas en sí mismas, es mucho más completo que el de Strawson, creía que la misma actividad constitutiva, constructiva e inventiva de la mente que determina el mundo en términos de intuiciones *a priori* de espacio y tiempo, experiencia sensorial y conceptualización, determina la *interpretación* científica del mundo. Lo que Nietzsche vio y persiguió implacablemente fue la ramificación del agnosticismo de Kant, su tendencia, cuando se le miraba desde una perspectiva escéptica, a extenderse a toda pretensión de conocimiento. En esta tentativa y breve yuxtaposición del análisis de Strawson y Nietzsche sobre el problema de las cosas en sí mismas, debemos volver a los científicos físicos para ver si el optimismo de Strawson, acerca de la penetración científica de las cosas en sí mismas, está justificado. A partir de sus comentarios muy citados sobre la importancia de la constitución del observador en la ciencia y su interpretación subjetiva de la empresa científica, sabemos que, por ejemplo Werner Heisenberg no apoyaría la opinión de Strawson, ni lo haría ninguno de los físicos contemporáneos que conscientemente adoptan una interpretación fenomenalista de los conceptos y principios científicos.

<sup>62</sup>. P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London, 1966, p.39.

<sup>63</sup>. *Ibid.*, p. 40.

<sup>64</sup>. *Ibid.*, pp. 251-252.



Recientemente un físico americano ha explorado tópicos relacionados con el asunto que estamos considerando. Se ha sostenido que la ciencia no puede funcionar sin "constructos" básicos que son construcciones inventadas que formamos en el mundo de nuestras experiencias. Se afirma que un constructo está, de manera parcial, "determinado por el ser humano, como parte del mundo natural". Los constructos científicos son vistos como una "forma de organización" de los fenómenos. El concepto de un electrón, por ejemplo, es el resultado del estado de nuestro conocimiento de las partículas elementales, que no sabemos si corresponde a la "estructura básica y a los procesos de la materia". La experiencia sensorial y las "ideas" son el origen primario de los "constructos" que son, entonces, aplicados a los fenómenos que se encuentran en el mundo natural. Además, se afirma que "el constructo debe ubicar el concepto en el mundo de la naturaleza o... Adecuar la naturaleza al mundo de los conceptos". Los conceptos científicos formados adecuadamente son, por supuesto, expresados en el lenguaje y, en sentido estricto, no son "comparables con el mundo de las cosas naturales". La actividad constructiva de la mente, se dice, en términos nietzscheanos, establece "un orden en el mundo de las cosas". Todo conocimiento de la naturaleza está necesariamente afectado por "constructos" que se usan en teo-

rias específicas y las entidades y procesos en el mundo natural están condicionados por nuestras experiencias sensoriales y por nociones conceptuales refinadas. La naturaleza provisional de un sistema de constructos descriptivos es un resultado de la inevitable "incompletud" de la ciencia como tal y de la necesaria simplificación para la investigación científica. Necesariamente, la ciencia forma abstracciones y considera "casos límites o ideales". No puede "describir las complejidades de la naturaleza que se nos presentan en la experiencia directa".<sup>65</sup> Como que de ninguna manera éstas describen la naturaleza propia del pensamiento científico, parecería que los físicos contemporáneos no comparten la creencia de Strawson en relación con su poder de penetrar el velo de los fenómenos que son, en parte al menos, constituidos por lo que Lange y Nietzsche libremente llamaron "nuestra organización".

---

<sup>65</sup> Richard Schlegel. *Completeness in Science*, New York, 1967, pp. 12-26. Cfr. Henry Margenau, *The Nature of Physical Reality*, New York, 1950, Capítulos 4 y 5. Parafraseando virtualmente puntos que han sido enfatizados por Lange y Nietzsche, Schlegel anota que "nuestro conocimiento de la naturaleza debe implicar un espectro total de respuestas a la experiencia, algunas de las cuales son... más intuitivas o subconscientes que lógicas o conceptuales. En intuiciones nuevas y creativas de la naturaleza... el científico... trabaja a partir de su bagaje total de percepción (es)..., en lugar de hacerlo únicamente a partir de su conocimiento científico explícito". *Ibid.*, p.

Una vez que hayamos adoptado el planteamiento kantiano de la naturaleza constitutiva del conocer, tal vez es ineluctable que la sombra de la "cosa en sí misma", "el mundo en sí mismo", o "la realidad en sí misma" *se proyecte en* nuestro pensamiento. Ciertamente, este es el caso en el análisis de Nietzsche, breve pero aclaratorio de nuestro conocimiento y su relación (o más agudamente, falta de relación) con el elusivo "mundo del devenir". A pesar de

su heroico intento por desterrar la concepción paradójica de Kant, Nietzsche no tuvo tanto éxito como él creyó tener y ciertamente no tuvo tanto éxito como el que algunos intérpretes recientes de su filosofía, parecen pensar que tuvo.

*State University of New York at Brockport*



UNIVERSITY OF  
ALABAMA  
LIBRARY