

OBSERVACIONES CRÍTICAS DE NIETZSCHE AL PENSAMIENTO KANTIANO

NIETZSCHE'S CRITICAL REMARKS TO KANTIAN THOUGHT

JORGE IVÁN CRUZ G.

Universidad de Caldas, Colombia. jorge.cruz@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 28 DE ENERO DE 2009 Y APROBADO EL 17 DE ABRIL DE 2009

RESUMEN ABSTRACT

Nietzsche advertirá cómo Kant en sus propuestas del conocimiento y de la acción, conduce a los espíritus a caer en el instinto del rebaño. En primer lugar desde el conocimiento los conceptos se presentan como reactivos, ya que se imponen por doquier, apareciendo la ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas. En segundo lugar desde la moral al rechazar el conocimiento del mundo inteligible, pero reconociéndolo se sustrae de lo sensible, y se busca nuestro destino en otra parte, lo que conlleva al orden moral del deber ser. El presente trabajo se centrará más en la primera parte, dentro de los límites y perspectivismo en Nietzsche.

Nietzsche warns the reader that Kant's proposals on knowledge and action, lead the spirit to the herd instinct. Firstly, out of knowledge concepts appear as reactive since they are imposed everywhere, and the ignorance of origins and the genealogy of forces are a result. Secondly, out of morals, since rejecting the knowledge of the intelligible World while recognizing it, does away with the sensible and searches for our destiny in other place, what leads us to the moral order of what should be. This paper focuses in the first part, within the limits and perspectivism of Nietzsche's.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Conocimiento, crítica, interpretación, metafísica, objetividad, razón.

Knowledge, reason, criticism, metaphysics, objectivity, interpretation, limits.

“De un examen de doctorado. “¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior?” Hacer del hombre una máquina. “¿Cuál es el medio para ello?” El hombre tiene que aprender a aburrirse. “¿Cómo se consigue esto?” Con el concepto del deber. “¿Quién es su modelo en esto?” El filólogo: éste enseña a ser un empollón¹. “¿Quién es el hombre perfecto?” el funcionario estatal. “¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal?” La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionamiento estatal como fenómeno”.

F. Nietzsche, *Crepúsculo de los Ídolos*.

“Apenas se encontrará aún en unos pocos eruditos ya viejos una comprensión básica de la filosofía kantiana. Porque los escritores filosóficos actuales han puesto de manifiesto un escandaloso desconocimiento de ella, que aparece del modo más indecente en las exposiciones de la misma, pero que también salta a la vista claramente tan pronto como se ponen a discursar sobre la filosofía kantiana, fingiendo saber algo de ella. Entonces es indignante comprobar cómo personas que viven de la filosofía desconocen en el fondo la doctrina más importante de los últimos dos mil años, una doctrina que casi es contemporánea de ellas”.

A. Schopenhauer, *Sobre la filosofía de universidad*.

INTRODUCCIÓN

Podríamos decir que después de Schopenhauer, Kant es el filósofo de quien Nietzsche ha de ocuparse con alto interés. Encuentra en Kant un pensador frente al cual y contra el cual es necesario determinarse sin descanso, siendo así que Nietzsche frente a Kant cambió acorde a la evolución de su propio pensamiento. Ve en Kant el precursor de Schopenhauer de quien se consideró discípulo. Y en el *Nacimiento de la tragedia*, nos dice:

La valentía y sabiduría enormes de Kant y de Schopenhauer consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura (Nietzsche, 1980, §18: 148).

Kant al hablarnos de espacio, tiempo, causalidad, muestra el lado ilusorio del mundo real, haciendo posible, más allá de la ciencia, una sabiduría dionisiaca:

Si luego recordamos cómo Kant y Schopenhauer dieron al espíritu de la filosofía alemana, brotada de idénticas fuentes,

¹ Dícese, por lo común, despectivamente del estudiante que prepara mucho sus lecciones.

la posibilidad de aniquilar el satisfecho placer de existir del socratismo científico, al demostrar los límites de éste, cómo con esta demostración se inició un modo infinitamente más profundo y serio de considerar los problemas éticos y el arte, modo que podemos calificar realmente de sabiduría dionisiaca expresada en conceptos (*Ibíd.* §19: 159).

En *Consideraciones intempestivas*, en el apartado “Schopenhauer educador” (1874), es más prudente; llamando la atención del peligro en Kant de desesperar de la verdad, “*la percibiríamos bajo la forma de un escepticismo y un relativismo corrosivos y demolidores*” (Nietzsche, 2001, §3: 65), peligro en el que caen los espíritus débiles. Se reprochará a Kant que con su propuesta en la pregunta ¿Qué debo hacer? se reencuentra la metafísica al mostrarnos por otra vía a Dios, la inmortalidad del alma:

¡Y no me hables ahora del imperativo categórico, amigo mío! Esta palabra hace cosquillas en mi oído y tengo que reír, a pesar de tu presencia tan seria: me hace pensar en el viejo Kant, quien, en castigo por haber introducido subrepticamente “la cosa en sí” -¡un asunto bastante ridículo también!-, quedó sobrecogido de temor por el “imperativo categórico”, y con él en el corazón regresó extraviado nuevamente a “Dios”, al “alma”, a la “libertad” y a la “inmortalidad”, igual que un zorro que regresa extraviado a su jaula- ¡y su fuerza y astucia fueron las que habían roto esta jaula! (Nietzsche, 1990, § 335: 193-194).

La expresión kantiana “*tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe [...]*” (Kant, 1989: 27), puede entenderse como el declinar del pensamiento frente al sentimiento.

Sin desconocer que en los pormenores se han dicho y descubierto muchas cosas buenas y que algunas han sido juzgadas más equitativamente que antes, es forzoso reconocer que, en conjunto, esa tendencia constituía un peligro público y no de los menores: el peligro de rebajar el conocimiento poniéndole por debajo del sentimiento, bajo las apariencias de conseguir un conocimiento completo y definitivo del pasado. Hablando en el lenguaje de Kant, que define así su propia tarea: “*abrir nuevamente camino a la fe, fijando límites a la ciencia*” (Nietzsche, 2003: 1048).

Para Nietzsche, Kant es representante de la cultura alemana contra la cual discute, pues considera que le falta estilo y autosatisfacción. Kant ante la mirada nietzscheana une el cielo estrellado y la ley moral. Su

integridad científica culmina bajo el instinto moral del rebaño; el cielo por encima de nosotros, la ley dentro de nosotros: he ahí la herencia del cristianismo. “*El sabio como astrónomo -mientras continúes sintiendo las estrellas como un ‘por-encima-de-ti’ sigue faltándote la mirada del hombre de conocimiento*” (Nietzsche, 1980, §71: 92). Pero no olvidemos que Kant reconoce al cristianismo como verdadera religión, pretendiendo hacerla entrar en los límites de la razón. Opinión que no es compartida por Nietzsche, debido a que no es posible una religión racional, una razón divinizada con una moralidad que ni es racional ni es moral.

Después de tantas diatribas no es de sorprendernos que Nietzsche conceda a Kant grandeza:

[...] la filosofía misma es crítica y ciencia crítica -¡y nada más que eso! Aunque esta valoración de la filosofía goce del aplauso de todos los positivistas de Francia y Alemania (-y sería posible que hubiese alagado incluso el corazón y el gusto de Kant: recuérdese el título de sus obras capitales-): nuestros nuevos filósofos dirán a pesar de eso: ¡los críticos instrumentos del filósofo, y precisamente por eso, por ser instrumentos, no son aún, ni de lejos, filósofos! También el gran chino² de Königsberg era únicamente un gran crítico (*Ibid.*: 154).

I. A PROPÓSITO DE LA PREGUNTA: ¿QUÉ PUEDO SABER?

1. En cuanto al conocimiento humano

La filosofía de Kant es crítica de la razón, su puesta en cuestión proviene de la razón misma. La razón en cuanto al conocimiento indaga por su valor con el propósito de definir sus límites. De ahí, que la crítica se oponga al derrumbe de la razón misma en tanto que no realice el examen propio de su mismo poder. Se impone al espíritu humano límites, pues no tenemos conocimiento de las cosas en sí, y por ende, nos limitamos al conocimiento de los objetos tal como nos aparecen gracias a las intuiciones puras espacio-tiempo.

De este modo la crítica al hacernos objeto conocido un fenómeno, permite afirmar el poder legislador *a priori* del espíritu humano sobre el mundo

² En las notas de traducción de Andrés Sánchez Pascual, pp. 275-276, nos comenta lo siguiente: “*En esta extraña fórmula culmina, por así decirlo, la siempre viva relación mezcla de admiración y de insatisfacción de Nietzsche frente a Kant[...]. Lo que aquí quiere decir chino equivale a mediocrización*”.

fenoménico. Esto conlleva un alcance metafórico, ya que su objeto -las estructuras trascendentales del conocimiento- le es dado *a priori*.

Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados (Kant, 1989: 20).

Pero también se logra un alcance práctico al hacer posible la fe en Dios, en la inmortalidad del alma, que requiere la moral. La crítica de la razón por la razón no sólo habla de principios para el conocimiento, sino que igualmente consolida el suelo para la moral,

[...] existen realmente leyes morales puras que determinan *a priori* [...] lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en términos absolutos [...]. Tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos (*Ibíd.*: 631).

La crítica de este modo nos da conciencia de finitud y afirma su integridad de legislador tanto en ciencia como en moral. Nietzsche reconociendo el valor de ello, considera que si bien Kant denuncia la ilusión de la razón, éste al querer dar fundamentos a la ciencia, la moral, la religión, no coloca en duda la verdad de ello. "*La voluntad de verdad necesita una crítica [...], el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental [...]*" (Nietzsche, 1980, §221: 175).

El cotejo de las ciencias presenta para Nietzsche un amargo balance: conceptos pasivos, reactivos, negativos se imponen por doquier. Siempre se encuentra presente la interpretación de los fenómenos mediante las fuerzas reactivas. A medida que se profundiza en las ciencias, cada vez más prima las interpretaciones reactivas y negativas de los fenómenos, apareciendo la ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas.

Diríase que el sabio ha tomado como modelo el triunfo de las fuerzas reactivas y quiere encadenar a ello el pensamiento. Invoca su respeto por el hecho y su amor a la verdad. Pero el hecho es una interpretación: ¿qué tipo de interpretación? La verdad expresa una voluntad: ¿quién quiere la verdad? Y, ¿qué quiere el que dice: busco la verdad? Nunca hasta

ahora la ciencia había llevado tan lejos en un cierto sentido la exploración de la naturaleza y del hombre, pero tampoco nunca había llevado tan lejos la sumisión al ideal y al orden, establecido (Deleuze, 1971: 105-106).

Volviendo a Kant, bien sabemos que en él es esencial determinar las condiciones del conocimiento verdadero. Al no conocerse la *cosa en sí*, se afirmaría la objetividad del saber humano. El sujeto trascendental somete los objetos a sus propias leyes, ya sea en las formas puras de la intuición (espacio-tiempo) o de las categorías del entendimiento. La ciencia objetiva se hace posible porque el *yo pienso* enlaza *a priori* los fenómenos gracias a sus formas y a sus categorías. Aquí recaerán las críticas nietzscheanas al ver en ello un conocimiento pragmático en el que imponemos leyes a la naturaleza, en donde tal naturaleza no es más que representación, lo cual hace que el mundo conocido no sea objetivo, sino útil y manipulable en función de determinados criterios. La ciencia, por las categorías nos da el poder sobre las fuerzas naturales, nuestra posibilidad de dominio sobre ellas.

Cuando Kant dijo: “La razón no toma sus leyes de la naturaleza, sino que se las prescribe”, dijo algo plenamente cierto respecto al concepto de la naturaleza, el cual estamos obligados a ligar a ella (naturaleza-mundo en cuanto representación, es decir, en cuanto error), pero que es la totalización de una multitud de errores de la inteligencia. A un mundo que no sea nuestra representación, son plenamente inaplicables las leyes de los números; éstas no sirven más que en el mundo del hombre (Nietzsche, 1979, §19: 47).

De acuerdo a ello el número sería sólo instrumento de dominación urdido por nosotros. Instrumento válido como se ve en la aplicación de las matemáticas, pero que sólo opera forzando la realidad.

El número. El descubrimiento de las leyes del número se hizo basándose en el error, ya reinante en su origen, de que habría muchas cosas idénticas (aunque de hecho no haya nada idéntico), por lo menos de que existirían cosas (aunque no hay ‘cosas’) (*Ibidem*).

La crítica más severa se halla en la categoría de la causalidad, que encuentra en Kant una relevante importancia en discusión con Hume,

pues de una u otra manera se trata de la capacidad humana de explicar objetivamente los fenómenos. Nietzsche da razón a Hume al considerar que no tenemos experiencia de la causalidad, y que ésta es un concepto vacío. La sucesión de los fenómenos no procede del entendimiento, sino de la costumbre. Sin embargo, Hume no se ha percatado que la costumbre no es algo peculiar del individuo, sino de la especie. Además, ¿por qué indagar detrás de la conjunción constante un nexo causal, una relación necesaria? Por ende, se proyecta al exterior una experiencia subjetiva e ilusoria, la de nuestra acción libre, voluntaria y responsable. La convicción en la causalidad no es más que la incapacidad de interpretar un hecho como diferente de un efecto, como resultado de una intención o deseo de un sujeto.

La causa eficiente en su fondo no es más que una causa final, lo que hace que, explicaciones objetivas sigan siendo una interpretación mágica, ya que la idea de causa inserta en las cosas un misterioso poder, que podría conducir de un objeto a otro, al igual que la idea de ley impone de algún modo a los fenómenos, obediencia y respeto. La física mecanicista al introducir las concepciones de atracción y repulsión, demuestra que somos incapaces de representarnos un fenómeno sin intención, la de someter o repeler:

Crítica del concepto de “causa”. [...] No hay “causa” en absoluto; en algunos casos, en los que está nos parece dada, y en la que proyectamos fuera de nosotros mismos para entender lo que sucede, está demostrado que nos convertimos en víctimas de una ilusión. Nuestra ‘inteligencia de lo que sucede’ consistía en que inventábamos un sujeto, al que responsabilizábamos del hecho de que alguna cosa sucediese y de la manera como esta cosa sucedía. Hemos resumido nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad, y nuestro intento de acción, en el concepto de ‘causa’: ‘causa *efficiens*’ y ‘causa *finalis*’, en la concepción fundamental es lo mismo [...] No hay, como pretende Kant, un sentido de la causalidad. No extrañamos, nos desasosegamos, buscamos algo conocido, nos quedamos tranquilos. El supuesto instinto de causalidad es solamente el temor de lo desacostumbrado y la tentativa de encontrar en ello alguna cosa conocida, una investigación no de causas, sino de la causa buscada [...] (Nietzsche, 1981, §544: 305-307)³.

³ Otros textos pueden ser *Aurora*, §121. *Humano, demasiado humano*, §608. “Crepúsculo de los ídolos”. En: *Los cuatro grandes errores. La ciencia jovial*, §112.

De este modo, la causalidad no aclara la naturaleza de las cosas, sólo las prevé y manipula. La ciencia como lenguaje cifrado en la necesidad de hallar una causa en lo que sucede obliga a inventar cosas fijas, Nietzsche acude al átomo a modo de ejemplo:

[...] El átomo mismo puede considerarse como uno de estos seres, uno de estos sujetos primitivos, que corporeizamos con la imaginación [...]. De hecho, la ciencia ha vaciado la idea de causalidad de su contenido y la ha guardado para hacer una fórmula alegórica, en la cual ya es indiferente de qué lado se encuentra la causa y de qué lado el efecto. Se afirma que, en diferentes sistemas de fuerzas, las cantidades de energía permanecen constantes (*Ibíd.*: 305).

2. En cuanto al lenguaje

Kant procura derivar sus categorías del juicio, buscando quizás eludir a las contingencias de la semántica y de la sintaxis. Sin embargo, Nietzsche rechaza la pretensión, pues para él, el pensamiento humano, incluido el científico, se manifiesta, lo que impide la pretensión de objetividad. La ciencia como lenguaje cifrado domina, pero no explica. Los conceptos surgen de palabras que nos impone una visión de lo real, circunscribiendo lo nuevo a lo ya visto. El espíritu creador original ve lo que aún no tiene nombre, y por lo mismo nombra las cosas; pero el pensar objetivo rechaza ello, sólo en miras de manipular, de llegar a un consenso social, a dominar para entenderse.

Originalidad. ¿Qué es la originalidad? Ver algo que aún no lleva ningún nombre, que aún no puede ser nombrado, a pesar de ser visible para todos los ojos. Tal como son habitualmente los hombres, es sólo el nombre lo que, en general, les hace visible una cosa. La mayoría de las veces, los hombres originales han sido también los que ponen nombres (Nietzsche, 1990, §261: 155)⁴.

No sin olvidarnos, que el lenguaje es platónico y las palabras nos destinan por sí mismas a la ilusión del prototipo. Así la palabra árbol nos da la idea de un árbol en sí, cuyas raíces, tronco, hojas sólo serán aproximaciones, y el árbol en sí más verdadero que éstas. El lenguaje edifica un mundo que tomamos por verdadero.

⁴ Esto vale también para quienes con su poder imponen nombres, ya por su capacidad de abstracción para imaginar y construir nombres y categorías, o bien por su capacidad de mando. Ver *Genealogía de la moral*. Tratado I, §2.

El lenguaje como supuesta ciencia. -La importancia del lenguaje para el desarrollo de la civilización reside en que el hombre ha situado en él un mundo propio al lado del otro, posición que juzgaba bastante sólida para levantar desde ahí el resto del mundo, sobre sus goznes y hacerse el dueño de este mundo [...]. Fue mucho después, en nuestros días tan sólo, cuando los hombres comienzan a entrever que han propagado un error monstruoso en su creencia en el lenguaje. Por ventura, es ya demasiado tarde para que esto determine un retroceso de la evolución en la razón, que descansa en esta creencia [...] (Nietzsche, 1979: 39).

Por tal motivo, es que la sintaxis nos sujeta a cierta visión del mundo, como si éste se sometiese a reglas gramaticales, buscando en el mundo sujetos y predicados, acciones y objetos, causas y efectos. Descubrimos un sujeto para el acto de pensar, una *res cogitans*, un alma. Para Nietzsche, Kant buscó luchar contra tal ilusión, y aceptó a imitación de los vedantas, que la existencia del sujeto, del alma es apariencia. Pero no vio en el fetichismo del lenguaje, cómo éste contamina la propia razón.

[...] En el fondo Kant quiso demostrar que, partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto, -y tampoco el complemento: sin duda no le fue siempre extraña la posibilidad de una existencia aparente del sujeto, esto es, 'del alma', pensamiento éste que, como filosofía del Vedanta⁵, había existido ya una vez, y con inmenso poder, en la tierra (Nietzsche, 1980: 80).

La observación nietzscheana si la consideramos en perspectiva ontológica podría ser positiva, si la entendemos en el contenido de una filosofía de la creación y del eterno retorno al considerarse la realidad absoluta del tiempo. Así como Kant, al procurar comprender el movimiento por lo inmóvil, no comprende que ello es una alteración utilitaria. Completando el devenir en nuestros límites ya determinados, el entendimiento da la espalda al devenir, al continuum, al río como esencia móvil de lo real.

[...] la instantaneidad con que se destacan muchos efectos nos conduce a errar, pero sólo es una instantaneidad para nosotros. Existe una infinita cantidad de sucesos que se nos

⁵ Vedanta: sistema de la antigua filosofía védica cuyo objeto es estudiar la verdadera naturaleza humana. Veda (del sánscrito *véda*, ciencia, conocimiento). Cada uno de los cuatro libros sagrados de la India: *Rig-Veda*, *Sama-Veda*, *Yajur-Veda* y *Atarva-Veda*, que son los monumentos literarios más antiguos del brahmanismo (s. XX - XV a.C.).

escapan en este segundo de la instantaneidad. Un intelecto que viese la causa y el efecto como una continuidad y no de la manera como nosotros lo hacemos -como estando arbitrariamente divididos y fragmentados-, que viese el fluir del acontecer, desecharía el concepto de causa y efecto y negaría toda condicionalidad (Nietzsche, 1990, §112: 108).

De igual modo en la observación ya señalada la cualidad no sería mera categoría como complemento de la cantidad. Lo medible sólo es el aparecer común de lo real que se hace manipulable. Pero no es posible cuantificar todo, debido a que esto sería reduccionismo. Esto hace que se vea a la objetividad como algo pragmático, y al lenguaje como modo de enmascarar lo real en hábitos sociales, oponiendo a ello el devenir permanente, y a la cualidad sin sometimiento a la cantidad, es decir reivindicación del 'haciéndose' a lo 'hecho' (*Ibid.*: §112, §373).

Por tanto, podríamos señalar que para Nietzsche la objetividad del entendimiento es apariencia. No rechaza el valor de las formas y categorías, sino su pretensión de objetividad (subjetividad trascendental). Se acepta el juicio sintético *a priori*, pero se coloca en duda que tal juicio demuestre la objetividad de las ciencias, construyendo así relaciones universales y necesarias. Así, el asunto no es por la posibilidad de tales juicios, sino por la creencia en ellos.

[...] y ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana '¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?' por una pregunta distinta '¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios?' -es decir, la hora de comprender que, para finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que creer que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso juicios falsos! O, dicho de modo más claro, y más rudo, y más radical: los juicios sintéticos *a priori* no deberían 'ser posibles' en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son nada más que juicios falsos [...] (Nietzsche, 1980, §11: 32).

Esto conlleva a decir que, si los juicios sintéticos *a priori* son necesarios, es porque no lo son en sí. La objetividad de la ciencia que es fundamento de la deducción en Kant, se muestra como creencia arraigada para vivir. Tenemos fe en las categorías ya que de otro modo no podríamos vivir sin ellas, pero la vida no es un argumento, sólo que las verdades del hombre se hacen necesarias para vivir, son irrefutables errores del hombre.

La vida no es un argumento. Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida⁶(Nietzsche, 1990, §121: 112).

Legislando sobre las cosas, el sujeto sólo encontrara la imagen de sí mismo en las cosas. Y así, pese a lo objetivo de la ciencia no nos libramos del antropomorfismo como su expresión más universal.

Mi entendimiento y las condiciones, sólo bajo las cuales él puede conectar las determinaciones de las cosas en la existencia de éstas, no prescriben regla alguna a las cosas mismas; éstas no se rigen por mi entendimiento, sino que mi entendimiento debería regirse por ellas; por tanto, deberían serme dadas previamente, para tomar de ellas estas determinaciones, pero entonces no serían conocidas *a priori* (Kant, 1999, §14: 115).

Lo puesto en duda por Nietzsche es la dignidad del espíritu humano como sujeto del conocimiento. Para Kant:

[...] una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia (Kant, 1989: 26).

Nietzsche señala que nuestros interrogantes no provienen de una necesidad desinteresada de conocer, sino de un conocimiento al servicio de las pulsiones que varían según los tipos de necesidad. Por lo mismo, las categorías se muestran como formas contingentes que se unen a la sobrevivencia de la especie y a la voluntad de poder; formas que se toman por las cualidades universales de lo real. Son indispensables a

⁶ §265: "El último escepticismo. ¿Qué son, pues, en último término las verdades del hombre? Son los errores irrefutables del hombre" (p. 156). La observación de Nietzsche a lo trascendental del conocimiento y los valores, es porque la vida no ha de considerarse como un bien en sí mismo, o con valor en sí misma, y por lo mismo no es argumento que desde la necesidad y universalidad se legitime una manifestación suya contingente.

nuestra existencia, pero nuestra existencia es tan necesaria como la de otras especies biológicas.

II. SOBRE EL SUJETO (TRASCENDENTAL) Y LA COSA EN SÍ: PROBLEMATIZACIÓN ONTOLÓGICA

1. En cuanto al sujeto

Kant presenta una teoría sobre el sujeto del conocimiento y el objeto. Es con respecto al *Yo*, y la *cosa en sí*, donde Nietzsche en sus observaciones es más tajante; pues plantea que tanto el conocimiento de sí como el de las cosas son verosímiles. Al ser conscientes de lo que nombramos, sólo preservamos de nuestra existencia situaciones de excepción, teniendo la ilusión de que se sujetan, se incentivan lógicamente, ignorándose que lo esencial del melodrama se representa entre bastidores⁷. Pero aparte de esto, Nietzsche también nos dirá que la categoría sustancia como proyección del *Yo* sobre las cosas, es ilusoria al aplicarla tanto al *Yo* como a las cosas; suponemos que las situaciones por sus afinidades son manifestación de un mismo sustrato: el *Yo*. Pero somos nosotros los constructores de tales situaciones llamándolas nuestras. La falacia radica aquí en aplicar como una cerca las estructuras gramaticales a algo que les es contrario.

Lo que se llama el 'Yo'. El lenguaje y las preocupaciones sobre las cuales está construido, son muchas veces un obstáculo para profundizar en el estudio de los fenómenos interiores y de los instintos, en razón a que no existen palabras más que para los grados superlativos [...]. No somos lo que parecemos ser con arreglo a aquellas condiciones, de las cuales tenemos únicamente conciencia y sólo para las cuales tenemos palabras, y por consiguiente, censuras o elogios. Nos desconocemos por esas explosiones groseras, que son lo único conocido; deducimos conclusiones en una materia en que las excepciones vencen a la regla, nos engañamos leyendo el enigma de nuestro, claro en apariencia. Y, sin embargo, la opinión que tenemos de nosotros mismos, opinión que nos hemos formado por esa falsa senda, lo que se llama el *Yo*, trabaja desde entonces para formar nuestro carácter y nuestros destinos (Nietzsche, 2003, §115: 96)⁸.

⁷ Bastidores: para lo aquí presentado lo entendemos como armazón de listones o maderos sobre la cual se extiende y fija un lienzo puntado, y especialmente cada uno de los que, dando frente al público, se ponen a un lado y otro del escenario y forman parte de la decoración teatral.

⁸ Véase de igual modo: *Voluntad de poderío*, §116, §487.

Las observaciones al punto más que apuntar a Kant, se dirige a los límites del sentido interno, en los cuales no es posible una psicología objetiva a como lo es a la física, debido a que los hechos de la conciencia no poseen sustrato espacial. Digamos mejor que el ataque va a la percepción trascendental y a la fe moral en la inmortalidad del alma.

Con respecto a lo primero, si bien se acepta la crítica del *cogito*, se hace con el fin de atribuir a Kant que la idea del sujeto pensante es fenoménica, o sea, como una síntesis operada por el mismo pensamiento. Pero no podemos olvidar que el asunto en Kant es diverso, pues el *Yo* trascendental se encuentra más allá del fenómeno, otra cosa es que realice la síntesis de los fenómenos, que sea la actividad unificadora en las cuales gracias a las categorías constituye la experiencia. Para Kant, el *Yo* que piensa no puede tener intuición de su identidad personal, pero resulta paradójico que si en el enunciado 'Yo soy' no tengo conocimiento de ese 'Yo', cómo saber que se existe como sujeto, y como sujeto de todo acto de conocimiento.

No obstante, el *Yo* pienso debe acompañar todas mis representaciones, da la impresión de desconocer,

[...] que un pensamiento viene dado cual 'él quiere', y no cuando 'yo' quiero, de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto 'Yo' es la condición del predicado 'pienso' [...] (Nietzsche, 1980, §17: 38).

Mi existencia de ser pensante dirá Kant:

'Yo pienso' o 'Yo existo pensando' es una proposición empírica y, por ello mismo, en el objeto pensado como fenómeno. De ahí que parezca como si en nuestra teoría el alma se tornara enteramente fenómeno, incluso en el pensamiento, y como si, de esta forma, nuestra propia conciencia, en cuanto mera ilusión, no se refiriera realmente a nada (Kant, 1989: 379).

Sin embargo, el algo que piensa, pero no a sí mismo, es la ilusión gramatical. "*Se razona aquí según la rutina gramatical que dice 'pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia'*" (Ibíd.: 38).

Pese a esto, para Kant la experiencia conlleva a la unidad del sujeto: en la experiencia las representaciones cambian, y atribuir las a un sujeto

permanente nos vuelve a la paradoja de su propia naturaleza. Al cambiar las representaciones, de allí no proviene la identidad de la conciencia, sino de la permanencia de los objetos que se perciben fuera de mí en el espacio⁹. Tal permanencia en Nietzsche es ficción, lo que le hace pensar que tal metafísica es síntoma de enfermedad al no ser capaz de construir lo que sobrepasa.

2. En cuanto a la *cosa en sí*

Nietzsche conocía el comentario de Schopenhauer, en el cual la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* alteraba en muy buena medida planteamientos de la primera edición, reemplazando el agnosticismo de ésta por un dogmatismo de la cosa en sí con el fin de salvar la moral; pero podría ser poco probable que el königsbergense cambie de idea de una edición a otra. Más bien, ante las observaciones señaladas por sus contemporáneos, le hizo precisar y pormenorizar lo que yació tácito en su primera edición.

Kant admite la *cosa en sí* como correlato de la objetividad del fenómeno: se hace necesario que exista algo que aparezca. La base de su razonamiento podría ser así: si la *cosa en sí*, no puede representarse por la sensibilidad, lo será por el entendimiento; debido a que las facultades para conocer son la sensibilidad y el entendimiento:

No mundo intelectual (como se dice comúnmente). Pues intelectuales son los conocimientos adquiridos mediante el entendimiento, y tales conocimientos se refieren también a nuestro mundo sensible; inteligibles, en cambio, se llaman los objetos, en tanto que sólo mediante el entendimiento pueden ser representados, objetos a los que no puede referirse ninguna de nuestras intuiciones sensibles. Pero como, sin embargo, a cada objeto debe corresponderle alguna intuición posible, sería preciso concebir un entendimiento que intuye inmediatamente las cosas; pero de un entendimiento tal no tenemos el menor concepto, y, por tanto, tampoco de los seres inteligibles a los cuales debe dirigirse (Kant, 1999, §34: 175-177).

El hombre no sabe nada de eso, pero puede al menos pensar la *cosa en sí*. Las preguntas sobre el alma, Dios, la inmortalidad no tiene solución

⁹ Véase al respecto: "La refutación del idealismo trascendental". En: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Alfaguara, 1981.

en la razón teórica; pero tendrán sentido y coherencia en la fe moral. Nietzsche subraya tal ambigüedad de la *cosa en sí*: en ocasiones existencia de la que no se puede conocer nada, y en otras realidades inteligibles.

Nietzsche, retomando a Schopenhauer, señala que Kant se contradice al extender más allá de los fenómenos las categorías de sustancia y causa. Sustancia: ¿qué queda de la *cosa sí* se suprimen las determinaciones y relaciones por las que se manifiesta? Causalidad: ¿cómo afirmar que el fenómeno tiene su causa en la *cosa en sí*, y limitar la causalidad a una relación entre fenómenos? Si bien el pensamiento da cuenta de la relatividad de los fenómenos, coloca un correlato absoluto, un incondicionado detrás de lo condicionado; pero esto es ficción. Pero además, si el absoluto existiera, no sería nada para nosotros, ya que el pensarlo lo hace relativo a nosotros.

El conocimiento es una fábula evidente. Siempre quiere saberse cómo está fabricada la 'cosa en sí': pero es lo cierto, que no hay ninguna 'cosa en sí' en realidad. Y aún suponiendo que existiera un 'en sí', un incondicionado, no podría ser jamás conocido. Nada absoluto puede conocerse: de lo contrario, no sería absoluto. Conocer significa siempre 'poner algo bajo cierta condición'; tal conocedor quisiera que aquello que quiere conocer no se relacionase ni con él ni con nadie, actitud que, en principio, pone de manifiesto una contradicción, como es la de querer conocer, y al mismo tiempo, no querer entrar en relación con la cosa conocida (¿cómo sería posible, en este caso, el conocimiento?). Y, en segundo lugar, la de lo que no tiene relación con nadie no existe, y, por lo tanto, tampoco puede ser conocido por nadie. Conocer quiere decir -ponerse en relación con algo, sentirse condicionado por algo y, al mismo tiempo, condicionar este algo por parte del que conoce; y, según las cosas, por otra parte, una fijación, una designación, una conciencia de condiciones (no un discernimiento de seres, de cosas, de 'cosas en sí') (Nietzsche, 1981, §548: 310-311).

Podría pensarse que Kant rechaza el conocimiento del mundo inteligible, ya por la razón, ya por la revelación. Pero al afirmar que tal mundo existe se infravalora lo sensible y se busca la llave de nuestro destino en otra parte. Teniendo al mundo-verdad por inaccesible a nuestro conocimiento, lo mantendría como consuelo, como imperativo. Por lo mismo, la exigencia de un mundo inteligible es de orden moral, que lejos de ser prejuicio, podía ser racional. Después de mostrar la causa de

la ilusión, él mismo se ilusiona oponiendo el fenómeno a lo inteligible, identificado al 'deber-ser'.

Desde esta perspectiva la metafísica kantiana se presenta como tentativa para salvar la moral, para hacer un sitio a la fe. El determinismo de los fenómenos da licencia para trasladar la libertad y la responsabilidad moral a lo inteligible. La necesidad de salvar la moral, "*afirmar la existencia de cosas de las que nada se sabe, porque se siente como un provecho de necesidades especialmente metafísicomorales*" (Ibíd.: 317-318). Esto hace que en Kant la metafísica sea verdadera por su esencia moral, asunto que para Nietzsche la metafísica se hace ilusoria. Pero si bien Kant distinguió la teoría de la práctica, no puede decirse de su independencia una de la otra en su base:

Peligrosa distinción en teoría y práctica: en Kant, por ejemplo: y también en los antiguos. Éstos hacían como si la espiritualidad pura les brindase los problemas del conocimiento y de la metafísica. Empeñados en que, cualquiera que fuese la solución dada por la teoría, la práctica debiera ser controlada de acuerdo a un módulo personal (Ibíd.: 264-265).

La objetividad teórica kantiana es reflejo de la moral a que tienden sus investigaciones en las rutas ya trazadas por la moral.

[...] Es preciso sentir el valor y la severidad hasta sus últimos límites, para considerar esta sumisión como una vergüenza. ¡No hay que vivir con dos medidas...! ¡No es posible diferenciar la teoría de la práctica! [...] (Ibíd.: 265).

III. LÍMITES Y PERSPECTIVISMO EN NIETZSCHE

Para el caso del presente artículo la oposición entre apariencia y verdad responde a diferencias de interpretación. Se da la interpretación del fuerte y del decadente, del amo y del esclavo, del creador y del hombre reactivo, del sano y del enfermo. Esto responde a la voluntad de poder del que interpreta. Esto sería el *perspectivismo* que delata el conocimiento objetivo por quedarse en perspectiva antropomórfica, condicionada por necesidades vitales. Pero tal acusación no suprime la perspectiva, sino que más bien la sustituye.

[...] El mundo se nos ha vuelto más bien 'infinito' una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él incluye dentro de sí infinitas interpretaciones. Una vez más nos acoge el gran estremecimiento -¿pero quién tendría ganas de divinizar otra vez según el viejo estilo y de inmediato a este monstruo del mundo desconocido? ¿Y a adorar en lo sucesivo a lo desconocido como al 'desconocido'? Ah, existen demasiadas posibilidades no divinas de interpretación incluidas en esto desconocido, demasiadas diabluras, estupideces, locuras de la interpretación- incluida la nuestra propia, humana, demasiado humana, que conocemos [...] (Nietzsche, 1990, §374: 245).

Perspectivismo no es vitalismo. Son los instintos los que interpretan, pero no como constantes que eliminen la relatividad del conocer. Instintos y sentimientos como productos de una herencia, cultura, prejuicios, interpretaciones en sí mismos. Perspectivismo no es subjetivismo, pues al hacerse la crítica del *Yo* trascendental, el sujeto que interpreta es a su vez producto de una interpretación. Sólo se da la interpretación como forma de la voluntad de poder en debate abierto y como pasión. La verdad no está en la naturaleza del espectáculo, sino en la calidad de la mirada, y por ello al decir de algunos intérpretes, la teoría del conocimiento de Nietzsche no admite 'referente' sino sólo 'diferencias'. Pero ¿no está obligado, para justificar la diferencia, apoyarse en una realidad en sí como garantía a la interpretación?

Pareciese que sí. Podría verse una ontología en el sentido kantiano del término.

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande... un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perspectivo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada... Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo... ¡Este nombre es el de 'voluntad de poderío', y nada más! [...] (*Ibid.*: 554-555).

¿Por qué pasar de mi mundo a este mundo como objeto de interpretación válida?, ¿es esto lo que da a la voluntad de poder fundamento ontológico? Tal pareciese que así es. Rechaza a Kant el considerar por sí mismo el

valor y los límites de su uso. Nietzsche considera que el conocimiento es sólo una creencia, y de este modo la crítica al conocimiento recae en quienes viven intensamente, en los que afirman en lo más alto su voluntad de poder.

Las observaciones críticas de Nietzsche van a la lógica, la ciencia objetiva, el cogito, y pese a nuestro acuerdo o desacuerdo, su pensamiento es de tal seducción, que uno se encuentra persuadido por su poder afirmativo en donde consideramos que se ha dicho todo, excepto lo esencial.

¿Y cómo no evocar a Kant, que insiste en la necesidad de pensar por sí mismo, que precisa que la filosofía no se aprende, que se aprende sólo a filosofar? Si Nietzsche coloca en duda las verdades de Kant, ¿no es en nombre de la verdad de Kant?

CONCLUSIÓN

La posición de Nietzsche siendo crítica, de igual modo debe bastante a su predecesor. Si en determinado sentido Nietzsche es continuador de Kant, le da el mérito de lograr destruir el dogmatismo de la razón y develar lo relativo del conocimiento humano, de actualizar el sentido moral que subyace a la ciencia, al igual que en la metafísica o en la religión.

Ambos pensadores como avatares de la metafísica occidental, siembran dos eslabones de una misma cadena. Debate que sobresale en profundidad y actualidad. Nietzsche critica a Kant el no llegar hasta el final de su crítica, el no cuestionar la verdad de la ciencia y el valor universal de la moral; el restablecer desde ahí el mundo-verdad de los metafísicos y del cristianismo, en donde se hacen expresos la indiferencia frente al mundo y el resentimiento del hombre débil, decadente: el hombre moderno. Kant conduce al nihilismo reactivo por su dogmatismo ético. Tales críticas en esta dimensión histórica conciernen a todos, y no podemos ya pensar sin haber pasado por ella.

La crítica de la ciencia, es a la física, como nuevo espíritu científico, lo que la ha vuelto caduca. Al espíritu científico, Nietzsche desenmascara su voluntad de nivelar las cosas, la supra-especialización como antítesis del pensamiento, su nihilismo pernicioso, debido a que la potencia incalculable sobre cosas y hombres dada por la ciencia no está dominada por nadie.

Importante señalar que el propio Nietzsche pregunta si su lucha contra la moral conlleva en sí una esencia moral, y esto plantea problemas de interpretaciones complejas. Frente a un inmoralismo moderno, endeble, el intempestivo Nietzsche coloca el asunto en juego, pero juego que pierde su sentido si se hacen trampas; por ello se requiere creatividad con el duro aprendizaje de la tragedia en búsqueda de un dominio de sí. Lo que habría de llamarse “más allá del bien y del mal”.

Si bien Nietzsche exalta lo estético, hay de igual modo que responder con la ética, que no puede ignorarse sin arruinar el porvenir del hombre: la idea -quizás absurda y loca, pero que a la luz de Kant constituye el ‘hecho de la razón’- de que los sujetos pese a todo lo que le determinan, son responsables de su destino moral; pero como dirá Foucault, la idea de hombre según Nietzsche queda en entredicho:

[...] Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en la que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada, la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino (Foucault, 1981: 332).

La fe en el hombre por venir, empujó a la filosofía a pensar en el superhombre, devolviendo a las hombres concretos la condición de medios, sino de obstáculos. Reprocha a quienes sostienen el ideal ascético, por ende, a Kant al justificar la trascendencia, y en esta medida éste sería plebeyo, de obrero de la filosofía, y Kant quizás sin proponérselo presentía tal ataque rechazándolo de antemano en su texto: *Sobre un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía* (1796). El tono ‘exaltado’ se les asigna a todos los que se tienen por superiores:

[...] en la medida en que creen no tener necesidad de trabajar. Y según este principio se ha llegado tan lejos, que hoy se anuncia sin fingimientos y públicamente una pretendida filosofía, según la cual, no se debe trabajar, sino solamente escuchar el oráculo que hay en uno mismo y disfrutarlo para entrar en la plena posesión de toda la sabiduría divisada por la filosofía; y esto además, a decir

verdad, en un tono que muestra que ellos no se consideran de manera alguna colocados en el mismo rango de aquellos que -de manera escolar- se ven obligados a progresar lentamente y con la prudencia de la crítica de su facultad de conocer al conocimiento dogmático, sino que están, por el contrario, en condición de ejecutar -de manera general- a través de una sola mirada penetrante sobre su interioridad, todo aquello que únicamente puede procurar la aplicación, y aún algo más (Kant, 1991: 100).

Si bien es necesario reconocer los límites que Kant coloca a la razón humana buscando no caer en dogmatismos, en la negación del hombre como sujeto autónomo y responsable, Nietzsche busca ser el anunciador de nuevos filósofos.

¿Necesito decir expresamente, después de todo esto, que esos filósofos del futuro serán también espíritus libres, muy libres, -con la misma seguridad con que no serán tampoco meros espíritus libres, sino algo más, algo más elevado, más grande y más radicalmente distinto, que no quiere que se lo malentienda ni confunda con otra cosa? Pero al decir esto siento para con ellos, casi con igual fuerza con que lo siento para con nosotros, ¡nosotros que somos sus heraldos y precursores, nosotros los espíritus libres!- el deber de disipar y dejar conjuntamente de nosotros un viejo y estúpido prejuicio y malentendido que, cual una niebla, ha vuelto impenetrable durante demasiado tiempo el concepto de 'espíritu libre' (Nietzsche, 1980, §44: 68).

De todos modos, lo que nos enseña Nietzsche no es que las palabras sean vacías de contenido; sino que nos insiste en releerlas, deletrearlas si se me permite con la certidumbre de un niño y la jovialidad de un hombre.

REFERENCIAS

- DELEUZE, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1981). *Las Palabras y las cosas*. México: Editorial Siglo XXI.
- KANT, I. (1989). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Alfaguara.
- _____. (1991). "Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en la filosofía". En: *Revista Estudios de Filosofía*. No. 4. Medellín:

Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía.

_____. (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Editorial Itsmo.

NIETZSCHE, F. (1979). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Editorial Edaf.

_____. (1980). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1980). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1980). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1981). *La voluntad de poderío*. Madrid: Editorial Edaf.

_____. (1990). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila editores.

_____. (2001). *Schopenhauer como educador*. Madrid: Editorial Valdemar.

_____. (2003). "Aurora". En: *Obras inmortales Vol. III*. Barcelona: Editorial Comunicaciones.