

*NIETZSCHE AND KANTIAN TELEOLOGICAL
JUDGMENT: OVERCOMING RATIONAL OPTIMISM*

BEGOÑA PESSIS GARCÍA*

Abstract: *This article aims to elucidate the central points in the critique of the Kantian notion of teleology set out by young Nietzsche in his unfinished doctoral thesis project of 1868. I will focus on the identification of two issues of Nietzsche's criticism: a theoretical one, pointing at the epistemological and ontological problems of the Kantian theory, and a practical one, which looks at the ethical issues implied in the Kantian doctrine. Basically, the objective is to show that Nietzsche rejects the concept of purposiveness (Zweckmäßigkeit) for being a counterfeiting form of intellect —unnecessary for synthesizing experience and with a historical and physiological origin—, which, besides, favors a nihilistic and decadent ethics.*

Keywords: NIETZSCHE; KANT; TELEOLOGICAL JUDGMENT; PURPOSIVENESS.

Reception: 08/08/2016

Acceptance: 22/11/2016

* Universidad de Chile, bpessis@uc.cl

NIETZSCHE Y EL JUICIO TELEOLÓGICO KANTIANO: HACIA UNA SUPERACIÓN DEL OPTIMISMO RACIONAL

BEGOÑA PESSIS GARCÍA*

Resumen: Este artículo pretende consignar los puntos centrales de la crítica que despliega el joven Nietzsche a la noción kantiana de teleología en su inconcluso proyecto de tesis doctoral, de 1868. Me enfocaré en el reconocimiento de dos puntos que sostienen su crítica: uno teórico, que apunta a los problemas epistemológicos y ontológicos de la teoría de Kant, y uno práctico, dirigido a los problemas éticos que la doctrina kantiana implica. Básicamente, se intentará mostrar que Nietzsche rechaza el concepto de conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*) por ser una forma falseadora del intelecto, innecesaria para sintetizar la experiencia, con un anclaje histórico y fisiológico y que, además, favorece una ética nihilista y decadente.

PALABRAS CLAVE: NIETZSCHE; KANT; JUICIO TELEOLÓGICO; CONFORMIDAD A FIN.

Recibido: 08/08/2016

Aceptado: 22/11/2016

* Universidad de Chile, bpessis@uc.cl

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

En 1868, Friedrich Nietzsche trabajaba en su tesis doctoral acerca de la segunda parte de la *Crítica de la facultad de juzgar* de Immanuel Kant, a saber, respecto al juicio teleológico. En cartas a Paul Deussen y Erwin Rhode de ese mismo año, Nietzsche especifica que su intención era desarrollar *el concepto de lo orgánico a partir de Kant* en una lectura que se duda fuera directa y más bien estuvo fuertemente mediada por algunos intérpretes, entre los que destacan Arthur Schopenhauer, Friedrich Albert Lange y Kuno Fischer.¹

De ese propósito nunca concretado queda una serie de notas, citas y apuntes recopilados bajo el título *Die Teleologie seit Kant* (o también *Zur Teleologie*), documento fechado entre abril y mayo de 1868. Dicho texto, pese a la fragmentariedad natural a cualquier boceto y al desafío que supone sistematizar sus propuestas, aporta los elementos fundamentales para dilucidar y ponderar la crítica del joven Nietzsche a la comprensión kantiana de la teleología; en efecto, éste presenta una crítica al filósofo de Königsberg que continuará su curso en los trabajos posteriores del autor y se hará más descarnada con el paso de los años. Además, este texto ofrece una excelente ocasión para rastrear la génesis de varias intuiciones filosóficas cardinales del pensamiento nietzscheano que —aunque luego reelaboradas mediante un nuevo lenguaje y una refinación de su material original— ocuparán un lugar esencial a lo largo de su obra.

En esta oportunidad desglosaré los principales puntos de la crítica nietzscheana a la teleología de Kant, en la medida en que este ejercicio permite calibrar la procedencia y validez de tales objeciones, repensar los presupuestos del sistema kantiano, reflexionar sobre los elementos nucleares de la filosofía de

¹ Por supuesto, dichas lecturas tuvieron una influencia notable en el modo en que Nietzsche se apropiaría de la filosofía kantiana. Si bien no puede negarse que muchos aspectos de su crítica son acertados y agudos, es necesario reparar en que una lectura directa y atenta de Kant lo habría prevenido contra otras críticas reduccionistas e injustas. Por otro lado, Eugenio Trias (1982: 31-32) se lamenta que Nietzsche leyera a Kant pasado por el tamiz pesimista, nihilista y negador de Schopenhauer, pues impidió que pudiera encontrar en la tercera *Crítica* los fundamentos para una ontología rigurosamente inmanentista. Olivier Reboul sugiere, atinadamente, que podría escribirse un “Kant, crítico de Nietzsche” (1993: 13).

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

Nietzsche y también permite profundizar en la relación entre ambos pensadores, tanto en sus aproximaciones como en su insalvable distancia. Para llevar a cabo este objetivo, me enfocaré principalmente en el texto de Nietzsche ya mencionado, aunque recurriré a la obra de Kant y otros escritos nietzscheanos cuando parezca pertinente para esclarecer, ejemplificar, contrastar o ahondar en el tema.

Mi propuesta estriba en identificar y desarrollar lo que considero dos grandes bloques o momentos en que puede cifrarse la crítica de Nietzsche a la formulación kantiana de la conformidad a fin en los organismos y la naturaleza: el primero encaminado a una consideración teórica, ontológica y epistemológica del asunto, y el segundo a una consideración práctica —ética— del mismo. Considero que la distinción de estos dos niveles en el planteamiento crítico de Nietzsche descubre los auténticos nudos y posibles soluciones del problema, también permite analizar las distintas dimensiones de la crítica con profundidad y especificidad. Por supuesto, la separación metodológica e instrumental de ambos campos no implica que éstos no estén íntimamente relacionados ni se sostengan mutuamente. De hecho, ambos momentos están dirigidos a minar, a partir del método genealógico y la consideración del cuerpo y la historia, la supuesta racionalidad que se postula como autora y conservadora de la naturaleza y, con esto, el tipo de optimismo nihilista con que viene aparejada la apuesta racionalista.

CRÍTICA TEÓRICA

Irracionalidad y finalismo

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche encumbra un encendido elogio a Kant por considerarlo un guardián de los límites del conocimiento, que reconoce el alcance y la pobreza de la indagación racional (2012a: 180-181). En este sentido, independiente del feroz rechazo nietzscheano hacia varios elementos de la doctrina kantiana, es imperioso reconocer que también heredó lo mejor de Kant: su filosofía crítica. La crítica, que consiste básicamente en inquirir por la naturaleza, alcances, límites y la aplicación posible del conocimiento humano, es llevada por Nietzsche a cimas que Kant jamás habría anticipado.

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

De alguna manera, es posible señalar que la posición de Nietzsche se mueve *mit Kant gegen Kant* (Gentili, 2010: 100). Tal y como señalan Gilles Deleuze² y Reboul³ (1993: 16), Nietzsche emprende un proyecto crítico mucho más radical que el kantiano, en tanto no sólo es crítica de la razón por medio de la razón, sino también de aquello más originario y fundamental sobre lo que la razón arma sus ficciones cerebrales. Como sugiere Andrea Díaz Genis, Kant entiende que la crítica ha de ser total, pero la razón es su límite; en cambio, Nietzsche “devela las fuentes mismas de ese valor de lo racional, que en el marco de la ilustración permanece incuestionado” (Díaz, 2005: § 7). En efecto, este maestro de la sospecha intuye que todas las ideas, sistemas conceptuales, verdades, modelos racionales, etcétera, son constructos basados en un fondo irracional, íntimo, incommunicable e ininteligible. Por esto su filosofía consiste, en gran medida, en descubrir la genealogía puramente vital de todas esas supuestas verdades; para ello, a fuerza de martillazos, perfora el revestimiento de la estructura cultural en la cual reposan nuestras verdades.

A propósito de lo último que se plantea —el desmontaje de los constructos racionales de los que el hombre se vale para orientarse en la existencia, dar justificación racional a sus intereses y anhelos irracionales y sentimentales, así como para convertir el mundo en algo menos atemorizante y más dominable—, es posible inferir por qué comúnmente se piensa la filosofía nietzscheana como irracionalista. Sin embargo, me parece que dicho rótulo exige mayor detenimiento. ¿Qué significan el enfrentamiento a la razón y la afirmación de lo irracional? ¿Cómo se puede entender que un filósofo —el cual, en todos los casos, desenvuelve un aparato conceptual, emplea argumentos coherentes, cultiva el pensamiento y aporta razones para sostener sus creencias— pueda ser un irracionalista? Para responder esta interrogante, considero que la clave está en comprender este irracionalismo no como la negación de la racionalidad en tanto dimensión humana, sino de la

- 2 Deleuze analiza las semejanzas y, en especial, las diferencias que establecen los proyectos críticos de Kant y de Nietzsche, los cuales resume en cinco puntos fundamentales (1971: 132-135).
- 3 Pese a que Reboul reconoce la crítica de la crítica llevada a cabo por el filósofo, también despliega una interesante reflexión —que vale la pena revisar— en la que se pregunta si acaso Nietzsche, en su filosofía tardía, no habría acabado por restablecer una metafísica dogmática, precrítica, donde entran en juego prejuicios ontológicos y epistemológicos (1993: 43-45).

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

teleología racional; esto es, la negación de la configuración del mundo de acuerdo con una disposición de fines intencionales de una inteligencia suprasensible. La hipóstasis de la razón como principio cósmico de orden y organización de fines en la naturaleza es el supuesto contrariado por el irracionalismo, no la supresión sin más de la capacidad racional del hombre.

En el centro de sus embates contra la teleología, destaca la figura de Kant. Después de Schopenhauer, Kant es el filósofo del que Nietzsche se ocupó con más detenimiento y seriedad; como afirma Reboul, en él encontró un pensador frente al cual, o contra el cual, era necesario definirse (1993: 3). Para los fines de este apartado, me parece que lo que Nietzsche critica específicamente de la teleología kantiana es su defensa explícita de la consideración analógica del mundo en relación con la técnica humana, independiente de sus matizaciones y prevenciones. Fundamentalmente, Nietzsche lo leerá como una legitimación de la idea de que debemos pensar la naturaleza “como si” estuviera ordenada por una *intención racional*. En realidad, Nietzsche no le hace justicia a las precauciones que toma Kant para sostener una intención. Este último es enfático en señalar que jamás deben suponerse con plena adecuación causas eficientes intencionales a la naturaleza, sino como “fundamento de conocimiento [más estrictamente, de reflexión] para quien juzga la unidad sistemática de la forma y del enlace de todo lo múltiple que esté contenido en la materia dada” (KU § 65, WW X 321; tr. 304). Aun así, la lectura de Nietzsche —que no deja de tener buenos motivos— pone atención en que para Kant la conformidad a fin de ciertos objetos naturales (los organismos como pequeños sistemas y, por extensión, la naturaleza como sistema) no puede ser explicada sin acudir “a leyes naturales a las que no ha ordenado ninguna intención” (KU § 75, WW X 352; tr. 329). Además, Nietzsche criticó fuertemente la idea de que la intención racional proceda de una instancia suprema:

[...] es posible considerar el mundo material como simple fenómeno y pensar algo como cosa en sí (que no es fenómeno) en cuanto substrato, pero suponiéndole a éste una intención intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra), habría entonces, si bien incognoscible para nosotros, un fundamento real suprasensible para la naturaleza, a la cual perteneceríamos nosotros mismos. (KU § 77, WW X 363; tr. 337-338)

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

De acuerdo con ese postulado, Kant critica a Spinoza y a otros panteístas porque en su búsqueda del fundamento de las formas objetivamente conformes a fin de la materia sólo dan con la nota de la sustancia única y simple; pero al negarle inteligencia o entendimiento no consiguen proveer la segunda condición para resolver el problema satisfactoriamente (KU § 80, WW X 377; tr. 348-349).

Nietzsche niega tanto lo que llama *finalismo interno* —conformidad a fin interna para Kant—, esto es, la idea del *todo* como causa del efecto (el organismo vivo y sus partes); como el *finalismo externo* —la conformidad a fin relativa en Kant—, que según él constituiría una ilusión (2011: 306). Este último consiste en “la misma idea [anterior] ampliada” (2011: 305) a la concepción de la naturaleza como un sistema de fines que puede entenderse funcionando en torno a un fin final suprasensible. Es decir, Nietzsche rechaza tanto la idea de que los seres vivos posean una estructura conforme a fines como la idea de que la naturaleza completa (incluso sus elementos inorgánicos como el mar, la tierra o las montañas) esté dirigida al cumplimiento de fines.⁴

La teleología kantiana impele a pensar el organismo y la naturaleza como productos de un entendimiento, en analogía con el funcionamiento del arte humano. Si bien el estatuto de analogía de la operación funciona como un correctivo que previene la determinación o el juicio constitutivo, aun así el orden de las partes, y de la naturaleza en general, se percibe como una unidad sistemática que obedece a una disposición racional. De este modo,

4 La conformidad a fin externa o relativa se establece entre un objeto o elemento que sirve de medio para otras causas (utilidad para los hombres o provecho para los animales). Para afirmar la conformidad a fin relativa, es menester que se considere la existencia de ciertos fines naturales como necesaria, lo cual no puede decidirse por la mera observación de la naturaleza; por ello Kant deduce que los juicios teleológicos derivados de este tipo de conformidad a fin nunca pueden ser absolutos, sino meramente hipotéticos (KU § 63, WW X, 313-316; tr. 298-300). Es interesante destacar que los elementos sin conformidad a fin interna (tierra, agua, aire, montaña) pueden presentarla externamente en relación con otros seres, pero estos últimos siempre tienen que ser seres organizados, es decir, fines naturales (KU § 82, WW X 381-382; tr. 352). La diferencia entre tener una cosa por fin interno o por uno de la naturaleza es muy grande, y puede contar con el concepto de fin final. La perspectiva de Kant tiende a concebir el mundo como hecho *para* el ser orgánico y, en última instancia, *para* el ser humano bajo leyes morales, entendido como el fin final de la naturaleza.

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

[e]l finalismo de la cosa tiene validez tan sólo respecto a una inteligencia con cuya intención la cosa concuerda. Y esta inteligencia que está en el fundamento de la cosa misma es, o bien la *nuestra*, [conformidad a fin subjetiva, según Kant] o bien una inteligencia *extraña* [conformidad a fin objetiva]. En este último caso, la intención que se revela en el fenómeno es la *existencia* de la cosa. (Nietzsche, 2011: 309)⁵

Nietzsche acusa que “[l]o que Kant exige, lo exige según una mala analogía: puesto que, según su propio parecer, no existe nada semejante a la relación finalista de los organismos” (2011: 310); la predicación de racionalidad en el curso de la naturaleza responde a una analogía que Kant mismo considera deficiente. Con este argumento, Nietzsche también critica el antropomorfismo de Kant. Según él, este último ve la naturaleza completa como si fuera una criatura viviente (2013: 167) y como si tuviera por fundamento un entendimiento semejante (pero superior) al humano, como si fuera una máquina (2013: 167). Nietzsche se revuelve contra la dotación de intencionalidad racional a la naturaleza en cualquiera de sus versiones metafísicas: ya sea la antropológica, que “plantea un hombre ideal fuera del mundo [...] [o la que] huye a un mundo inteligible en el que el fin es inmanente a las cosas” (2011: 305). Me parece que éstas se corresponderían con la solución cristiana y la solución platónica, respectivamente, las cuales tienen en común la afirmación de una cosa en sí como sustrato racional e, incluso, material del mundo. Siguiendo estas observaciones tiendo a pensar el irracionalismo de Nietzsche como negación de la teleología racional. En esa misma dirección interpreto el llamado a deshumanizar la naturaleza (2013: 168) y a dejar de suponer en ella una sabiduría (2011: 307). En suma, el rechazo principal que enarbola la

5 Este pasaje, como muchos otros en el boceto de Nietzsche, no es directamente de su autoría. En este caso, se trata de citas y paráfrasis de Fischer (*Historia de la filosofía moderna*, vols. III-IV). En esta ocasión, estamos frente a una exposición de la propuesta kantiana en los términos que Fischer decide interpretarla (por ejemplo, hace énfasis en el concepto de intención [*Absicht*] y de existencia [*Dasein*]). Si bien el fragmento no es propiamente de Nietzsche, es ilustrativo saber cómo recibió y reconstruyó el pensamiento de Kant a este respecto. La idea de que la existencia de los fines naturales depende de una intención o razón externa a ellos constituye una de las claves para entender cómo Nietzsche lee a Kant. En adelante consignaré en notas al pie si las citas de Nietzsche son referencias a otros autores.

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

crítica de Nietzsche es dotar al mundo de un sentido racional —máxime si proviene de una inteligencia externa, por mucho que sólo sea supuesta para satisfacer los fines de la razón y no probada científicamente.

Si no rige la conformidad a fin racional en la naturaleza, la producción, conservación y desarrollo de los organismos, ¿entonces qué? Nietzsche responde que “[e]l azar, o sea lo opuesto al finalismo en la naturaleza, rige completamente. La tempestad que agita las cosas es el azar. Esto es *cognoscible*” (2011: 315). Para Nietzsche, una combinación de azar, casualismo y mecanismo (2011: 310) —aun cuando este último también constituya una forma del entendimiento— permite aproximarse mejor al estudio científico de la naturaleza, en un espíritu afín a la filosofía natural presocrática. En él se inspira para combatir la solución teleológica kantiana y encuentra respuestas inmanentistas, mas no finalistas (especialmente en Demócrito y Empédocles).⁶

En este momento de su obra, el joven Nietzsche piensa en una voluntad única como el fondo oscuro que hermana todo lo existente, transgrede el principio de individuación y constituye la verdadera esencia de la naturaleza. Lo que me interesa destacar a propósito de esta voluntad o ser primordial —remanente schopenhaueriano y precedente de la voluntad de poder y del eterno retorno (el Dionisio tardío)— es su ausencia de finalidad, sentido, plan y, en oposición, su completa ceguera en la creación y destrucción continua bajo todas las apariencias individuales, madre imparcial que es igual de dura con lo orgánico e inorgánico, y no conoce metas racionales (2011: 315). En escritos más tardíos, por ejemplo en el § 109 de *La ciencia jovial*, Nietzsche radicaliza esta postura y ya no se atreve a imputarle al universo ningún atributo humano o antropomorfizado; ni siquiera nociones como azar ciego, irracionalidad o casualidad:

⁶ El enfoque escogido es la filosofía de la naturaleza, inspirado en los filósofos presocráticos (Nietzsche, 2011: 304): “una solución posible desde el punto de vista estrictamente humano: la de Empédocles, para quien lo que responde a fin aparece como un caso más bajo lo que no responde a ningún fin” (2011: 305). Véase también el texto de juventud “Apuntes para un ensayo sobre Demócrito” fechado prácticamente en los mismos años que *Zur Teleologie* (1867-1868).

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

Por el contrario, caos es el carácter total del mundo por toda la eternidad; no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría, o como sea que se llamen todas nuestras humanas consideraciones estéticas [...] Todo es lanzamiento de dados, y la expresión misma “lanzamiento desafortunado de dados” es ya una humanización [...] Cuidémonos de imputarle impiedad e irracionalidad o su contrario: ¡no es perfecto ni bello ni noble, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡El universo no puede ser representado de ninguna manera mediante nuestros juicios estéticos y morales! [...] Si vosotros sabéis que no hay fines, entonces sabéis también que no hay azar: puesto que solo en un mundo de fines tiene sentido la palabra “azar”. (2013: 167-168)

En su texto sobre la teleología kantiana, Nietzsche señala que la conformidad a fin (*Zweckmäßigkeit*) observada en lo orgánico es un caso excepcional entre lo que no es conforme a fin, pues “este orden [...] ha hecho posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico” (2013: 167). En la infinita profusión de casos reales, lo conforme a fin es un caso favorable entre otros millares que no lo son (2011: 304-305), lo viviente es entendido como una especie muy rara de lo muerto (2013: 168). Esto quiere decir que nace una variedad inmensa de formas fallidas, inorgánicas y no susceptibles de vida entre las que sí lo son. De este razonamiento se desprende una de las tesis principales de estos apuntes de Nietzsche: lo que Kant interpreta como conformidad a fin en realidad se identifica con las condiciones de existencia de un cuerpo vivo. La multiplicidad de partes vistas como unidad correspondiente con una finalidad no es distinto que aludir a las condiciones para que algo exista, subsista y esté vivo. En definitiva, Kant lee teleológicamente un cuerpo que se sostiene (2011: 306). Sin embargo, dice Nietzsche, esto es por completo fortuito y no tiene nada ni remotamente reducible al funcionamiento del arte humano (2011: 308). “El finalismo no parece ser, en consecuencia, más que la capacidad de vida” (2011: 306). Es necesario puntualizar que la vida tampoco puede ser el fin, en tanto es la *conditio sine qua non* presupuesta cuando se quiere actuar conforme a fines o hablar de fines (2011: 315).

Por otro lado, en la contingencia y excepcionalidad de lo que responde a un fin se manifiesta una completa irracionalidad (Nietzsche, 2011: 305). En otras palabras, por mucho que algo sea conforme a fin (es decir, susceptible de vida) no significa que tenga un fin racional. En ese sentido, Nietzsche pregunta “¿por qué

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

no puede haber una fuerza creadora, o sea, una naturaleza que cree de forma inconsciente lo que responde a un fin?” (2011: 304).⁷ Para Nietzsche, es importante enfatizar que la finalidad no conlleva la aceptación de un propósito racional que disponga las partes de un organismo como medios para el fin, en un diseño inteligente. El “concepto de finalismo: tan solo la capacidad de existencia. Con esto no se dice nada del grado de razón que ahí se manifiesta” (2011: 313). Nada en la experiencia intuitiva puede informarnos acerca de una inteligencia que opere detrás de las cosas: “[e]n los organismos ‘que responden a un fin’ no se manifiesta, pues, ninguna razón” (2011: 315).

En definitiva, lo inintencional también es capaz de producir formas aptas para la vida. Nietzsche arremete con más ímpetu y convicción contra la idea de una inteligencia superior o suprema que sostendría al mundo en el paradigma teleológico: “vemos la *existencia* y sus medios, y concluimos que estos medios responden a un fin. Esto sigue sin autorizarnos a reconocer un nivel superior o supremo de la razón” (2011: 307).⁸ En efecto, el motor responsable de la vida y su conservación es una fuerza irracional que actúa sin razones ni justificaciones, que no se parece al proceder humano. “La vida, el organismo, no prueban ninguna inteligencia superior: ni un nivel constante de inteligencia. / La existencia de los organismos no muestra sino fuerzas que actúan ciegamente” (2011: 311).

7 Este pensamiento aparece en el § 28 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* (MVRI), tal como señala la nota 4 de la edición española del texto de Nietzsche. Además, aparece en el capítulo 27 del segundo volumen. Schopenhauer ensaya en el instinto animal un ejemplo para reflexionar sobre dicha posibilidad, una pista que Nietzsche también recoge en estas notas.

8 Esta idea de Schopenhauer aparece en MVRI, concretamente en la “Crítica de la filosofía kantiana” (vol. I) y en el capítulo 26 de los complementos a la obra (MVR II). La convicción de que la apariencia teleológica no autoriza a postular un ente supremo racional, ni tampoco una razón o racionalidad superior, es compartida por ambos autores. Este rechazo es afirmado por la voz de Nietzsche en otros fragmentos del texto (2011: 305, 306, 307, 311, 313, 315 y 318) —y también en varias partes de su obra en general—. Ello permite colegir que la paráfrasis en este caso informa sobre una comunidad de opinión.

Las formas del entendimiento y el a priori histórico

El entendimiento sólo conoce formas en la naturaleza, pues son su herramienta para unificar o sintetizar la experiencia de lo múltiple, plural y diverso que ofrece el mundo de los sentidos, de manera que el hombre accede a la vida mediante formas ordenadoras que la traducen o la hacen aparecer de cierto modo. En un gesto muy acorde a la filosofía crítica, Nietzsche ahonda en los recursos con los que nuestro aparato subjetivo intuye y determina las cosas. Señala que el entendimiento (y la intuición) cuenta con muchas otras formas además de la causa final, entre las que destacan también el mecanismo (categoría de la causalidad)⁹ y otras abstracciones humanas como individuo u organismo (2011: 310). Considerado que, en rigor, las ideas de unidad y de todo sólo existen en la representación, no hay individuos ni unidad alguna fuera de las formas humanas. Incluso la concepción de organismo es la “vida bajo una forma” o “una vida formada” (2011: 315), que en realidad consiste en una pluralidad radical:

Un concepto semejante al de la forma es el concepto de individuo. Se llama así a los organismos en cuanto unidades, en cuanto centros de fines. Pero para nuestro entendimiento no hay más que unidades. Todo individuo comporta en sí mismo una infinidad de individuos vivientes. (2011: 316)

Asimismo, para Nietzsche, la causa final es una forma del intelecto. Ésta consiste en representarse el todo como causa del efecto, es decir, como fin.¹⁰ En otras

9 Es necesario tener en mente que “[t]anto las causas finales como el mecanismo son formas humanas de la intuición” (Nietzsche, 2011: 312), en tanto ambas imponen un orden causal en la naturaleza y se rehúsan a reconocer fuerzas ciegas y azarosas. En este sentido, Reboul sostiene que la voluntad de poder se opone tanto al mecanicismo como al finalismo (1993: 87).

10 La cita literal “la *representación* del todo pensada como causa es el fin” (2011: 312), Nietzsche la extrae de la obra citada de Fischer (vol. IV), para intentar definir el fin en el espíritu kantiano. De hecho, la frase “la idea del todo como causa” es el título de uno de los capítulos de su libro, como señala la nota 35 de la edición en español del texto de Nietzsche. En este caso, no está lejos de la formulación del propio Kant, quien señala que “como el todo sería entonces un efecto (*productó*), cuya *representación* es considerada como la *causa* de su posibilidad, y [como] el producto de una causa, cuyo fundamento de determinación es simplemente la representación

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

palabras, se considera el todo como anterior y causa de las partes. Sin embargo, el autor enfatiza que, en realidad, lo explicado por la causa final no es la vida, sino sólo la forma (2011: 316).

Nietzsche asegura que para nuestro entendimiento sólo es cognoscible lo matemático (2011: 313), a saber, lo formal, y no la vida misma tal como es; en efecto, la vida es un devenir continuo y eterno; es fuerza de creación y destrucción ciega; es pluralidad, pero no cifrada en una distinción de individuos. En definitiva, la vida no es forma, sino que sólo se manifiesta (*erscheint*) en formas al intelecto humano. La medida del entendimiento discursivo son las formas. De este modo, plantea que

[...] en todo lo viviente no captamos sino *formas*. Lo que eternamente deviene es la vida. La naturaleza de nuestro entendimiento nos permite captar formas; nuestro entendimiento no es lo bastante fino [*stumpf*] como para percibir la continua transformación: a lo que puede conocer, lo llama forma. En realidad no puede haber forma, porque en cada punto hay una infinidad. (2011: 316)

Nuestro entendimiento, demasiado obtuso, no sería capaz de penetrar en el cauce de transformación y movimiento continuo donde no se reconocen identidades, unidades o individuos, sino infinidad, indistinción, identidad numérica. Asimismo, los conceptos de la teleología devienen formas torpes para acercarse a la vida, un misterio incognoscible, irreductible e inadecuado a nuestros pobres esquemas intelectuales. Siguiendo su argumento, “llamamos conforme a fin a lo que se muestra susceptible de vida. El misterio es únicamente ‘la vida’” (2011: 310). Pero la vida es algo completamente oscuro, que no puede esclarecerse siquiera a la luz del finalismo (2011: 316).

De acuerdo con lo anterior, me parece pertinente establecer una relación entre las formas y lo apolíneo, entendidos como procedimientos que encuentran íntima conexión en el joven Nietzsche para tematizar la imposición de límites

de su efecto, se denomina fin” (KU § 77, WW X, 361-362; tr. 336). Nietzsche se apropia de esta expresión para explicar lo que significa causa final, lo cual explicita en una recapitulación del concepto en la última parte del texto (2011: 318).

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

y demarcaciones a la realidad, para fijarla en formas aparentes. En la mitología griega, Apolo es la divinidad del sueño, la apariencia, la belleza medida, el dulce engaño, el principio de individuación, la luz solar y la alegría, pero escasamente se insiste en la necesidad de este dios para rescatar al hombre del desgarrar y despeñadero de lo dionisiaco (2012a: 299). Dionisos es el fondo oscuro y embriagador de la *vida*, mientras que Apolo aporta las *formas* para no establecer contacto directo con la vida; las formas son un bello velo que muestra y, simultáneamente, oculta la vida. En síntesis, me interesa plantear que las formas del entendimiento no tienen *per se* nada de malo o negativo, si se admiten como tales y se pasan por el tamiz de lo apolíneo; es decir, si detrás de ellas trepita la verdad dionisiaca y no intenta tapiarse para dar hegemonía sin trabas a las formas falseadoras.

Es importante tener en mente que Nietzsche no rechaza la forma¹¹ (y la teleología sólo es posible allí, como manifestación organizada de una vida), sino a

11 No parece inapropiado insistir en que Nietzsche no se rebela contra el individuo, pese a sostener el carácter ficticio y proyectivo de toda unidad. Por el contrario, el filósofo afirma la singularidad, la individualidad, como uno de los ejes de su ética. Aun así, a propósito de esto surge una de las tensiones trágicas más importantes de su obra. Me parece que es así como debe leerse la contradicción artística entre lo dionisiaco y lo apolíneo, la cual es puesta en términos de voluntad de poder y eterno retorno en su filosofía posterior. Lo antitético de ambos consiste en que la voluntad de poder supone lo limitado del ser y el eterno retorno lo ilimitado, la infinitud del tiempo y del mundo. La voluntad de poder generaría el engaño que llamamos *entes* (figuras finitas según el principio de individuación) y no sería en el fondo más que *apariencia*, frente al eterno retorno que consistiría en la vida eterna, que no tiene comienzo ni fin, no crece o disminuye, transformándose continuamente en la creación y destrucción de *figuras* (esta dualidad tomará el nombre de Dionisos en la filosofía tardía de Nietzsche). Como señala Eugene Fink a este respecto, “[l]a voluntad es, por así decirlo, la fuerza moldeadora que quiere una figura; pero en el retorno el tiempo finito es concebido en su circulación, que traga y devuelve todas las figuras, es concebida la vida que fluye; ésta se cierra siempre en figuras, pero, por ser lo infinito, elimina de nuevo éstas. El hombre que está bajo [...] la educación de las dos verdades de la voluntad de poder y del eterno retorno, se halla determinado por el *pathos* trágico, por una duplicidad y antagonismo singulares. La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas” (1966: 139-140). En este sentido, resistir la idea del eterno retorno —el espíritu de la pesadez— es la lucha crucial de Zaratustra.

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

lo sumo su racionalidad irrestricta. De éstas, más bien habría que aprovechar su potencial apolíneo de embellecer y alegrar, de zurcir al sujeto roto por la experiencia dionisiaca, para potenciar su vitalidad y sanidad. En esta dirección, quisiera resaltar un pasaje de *La ciencia jovial*, el cual versa justamente sobre el influjo positivo en la salud que comporta el juego de las apariencias y las formas:

[...] hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni “saberlo” todo [...] Los griegos sabían cómo vivir [...] para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales ¡por ser profundos! (2013: 55)

En efecto, vemos orden, forma (*Form des Lebens*), unidad, individuos y organismos para satisfacer propósitos estéticos, existenciales, de investigación, científicos y vitales. Las formas que ordenan el mundo obedecen a una necesidad pragmática. Kant también concedería esto en parte para la teleología; si bien la conformidad a fin objetiva desempeña un papel heurístico en la investigación científica, ante todo tiene un uso práctico. A diferencia de Kant, Nietzsche defiende que no hay necesidad específicamente de la forma teleológica, pues hay infinidad de formas en que la vida puede ser organizada por el entendimiento. De este modo, se ofrece un primer argumento para refutar la supuesta constrictión de pensar los organismos según causas finales asumidas por Kant, lo que lleva al siguiente peldaño del problema. Desde el punto de vista nietzscheano, el auténtico problema no consiste en el carácter falseador de la forma “conformidad a fin” como constructo intelectual, pues para Nietzsche la falsedad no constituye una objeción suficiente para rechazar o prescindir de un concepto, ya que sus razones para valorar los dispositivos conceptuales son de muy distinta índole. En oposición a lo que Kant alega para él, este concepto no es necesario para nuestro entendimiento y nuestra consideración de la naturaleza, por un lado, ni puede reclamar para sí una pureza a-histórica y a-fisiológica, por otro.

“Kant trata de demostrar que estamos *constreñidos* a pensar los cuerpos naturales como premeditados, o sea, de acuerdo a conceptos de finalidad” (Nietzsche, 2011: 304); según él, hay algo en nuestra organización que nos impulsa a creer en

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

los organismos (2011: 309).¹² A propósito de esa supuesta necesidad, Nietzsche objeta la constricción de pensar teleológicamente los organismos y la naturaleza en general. La forma de la causa final, aunque llegue a concedérsele a Kant su constitución *a priori*, no responde a una necesidad del entendimiento humano; no es forzosa ni obligatoria en nuestro modo de representarnos el mundo. Por el contrario, apoyado e inspirado en la lectura histórica y fisiológica que hace Friedrich Albert Lange de las categorías,¹³ Nietzsche concluye que el concepto de conformidad a fin es histórico, no trascendental, así como dependiente de la organización psicológica y fisiológica de los individuos. En resumen,

[s]i las estructuras *a priori* no son ahistóricas e independientes de la sensibilidad, si la organización de nuestra razón es variable, en el sentido de que está sujeta a un proceso de desarrollo, no es posible afirmar la necesidad de pensar los cuerpos orgánicos a partir la consideración según causas finales. (Olmedo, 2013: 123)

Pablo Olmedo señala, acertadamente, que tras la asunción de la historicidad de las estructuras *a priori* y de su vínculo con la sensación —particularmente de la forma de causa final—, se desvanece su pureza y su necesidad, pues el concepto en cuestión sería un artefacto histórico producto de un momento del desarrollo de la organización psicofísica de los hombres (2013: 127). Así, la clásica identificación entre apriorismo, pureza y atemporalidad se hunde. Lange subraya, en su *Historia del materialismo*, el acierto de John Stuart Mill al percibir la existencia de errores y verdades *a priori* que eventualmente se demostraron falsas, aunque corrige al autor aportando su propio punto de vista:

El metafísico debe distinguir entre las ideas *a priori* durables y esencialmente inherentes a la naturaleza humana y las ideas pasajeras que no corresponden más que

¹² “[C]iertos productos naturales, con arreglo a la especial dotación de nuestro entendimiento, *tienen que ser considerados por nosotros* en su posibilidad como generados intencionalmente y en cuanto fines” (KU § 77, WW X, 359; tr. 334).

¹³ A propósito de la mediación de Lange en las lecturas de Nietzsche, véanse Salaquarda, 1978; y Stack, 1983: en especial el capítulo VIII. En lo que respecta a la incidencia de Lange específicamente en relación al problema de la teleología kantiana, véase Gentili, 2010.

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

a un cierto grado de su desarrollo, aunque estas dos especies de nociones *a priori* estén igualmente unidas a la conciencia de la necesidad; [...] estamos, pues, completamente reducidos, en la investigación y examen de las proposiciones generales que no provienen de la experiencia, a los procedimientos ordinarios de la ciencia; no podemos plantear más que tesis probables acerca de la cuestión de saber si las ideas y las formas de pensamiento que nos vemos precisados a admitir como verdaderas, sin prueba alguna, [...] son verdaderas ideas fundamentales de todo conocimiento humano o si acabarán por ser desechadas como “errores *a priori*”. (Lange, 1903: 40-41)

Según Lange, la organización de nuestro intelecto determina, condiciona y organiza la experiencia empírica, pero niega que todas las ideas precedentes a la experiencia sean necesarias y duraderas en virtud de esta organización, pues considera que la necesidad de las mismas —de haberla— sería psicológica. El autor también postula, en esa misma línea, que muchas veces el hombre abusa de la generalidad y necesidad de ciertas proposiciones o conceptos, así mismo ignora la fuerza de la costumbre y el hábito para dotar a una hipótesis familiar de coerción o para rechazar una aserción nueva (1903: 29).

Basado en estos razonamientos, Nietzsche quiere mostrar que el impulso teleológico, a pesar de que pueda ser una forma *a priori* del entendimiento, sería un “error *a priori*”¹⁴ con un fuerte fundamento histórico y fisiológico. Para explicar su tesis histórica, podría señalar que desde antaño —específicamente desde lo entendido por Nietzsche como la decadencia griega a causa de la victoria del racionalismo sobre el espíritu trágico—, la filosofía y religiones le han prometido al hombre sentido y finalidad como compensación por los horrores de la existencia, como remedio ante lo insostenible que resulta la aceptación del caos. Esa historia ha formado parte del acervo cultural y espiritual humano de modo tan

¹⁴ Lange plantea lo mismo sobre la idea de Dios; ésta, en efecto, no sería necesaria en modo alguno, sino a lo sumo aparecería como verosímil. La pretendida disposición necesaria de nuestra organización natural para concebir la idea de Dios no es real, y esto lo demuestran no sólo los materialistas con su propia existencia, sino también muchos pensadores de la antigüedad y de los tiempos modernos como Demócrito, Heráclito, Empédocles, Spinoza, Fichte, Hegel, etcétera (1903: 71).

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

poderoso que la existencia de una causa final fue tenida por algo obvio y necesario para muchas generaciones; pero, dice Nietzsche, “[l]a *constricción* de la que habla Kant casi no existe ya para nuestra época” (2011: 304).¹⁵ En cuanto a la fisiología de una idea como la de causa final es posible especular que Nietzsche la diagnosticaría como síntoma de un cuerpo enfermo, débil y reactivo que busca en un trasmundano *para qué* motivos para soportar la vida.

Como resultado de este primer bloque de la crítica, es posible concluir que el concepto de conformidad a fin —o de causa final— no es en lo absoluto un dispositivo necesario del entendimiento (o la facultad de juzgar) para explicar la naturaleza. Si el acicate para la afirmación de la teleología no es una necesidad derivada de nuestra estructura trascendental *a priori*; si no es una constricción impelida a postular causas finales, entonces ¿qué es? Como descubre Nietzsche al desarrollar una crítica genealógica de nuestros conceptos, valores e interpretaciones, tras el finalismo hay una determinada actitud ante la vida y un conjunto de intereses vitales que defender. Si el fin era una forma del intelecto destinada a ordenar la realidad, el fin final kantiano —“*el hombre bajo leyes morales*” (KU § 86, WW X, 407; tr. 371)— es el uso más espurio del entendimiento. En el siguiente apartado intentaré perfilar con más precisión el modo de vida que se esconde tras la teleología racional (y, por tanto, moral).¹⁶

15 En la nota a la edición en español del texto de Nietzsche, a propósito de esta oración, se remite a MVRI (“Crítica de la filosofía kantiana”) y MVRII (capítulo 26). No obstante, quizá conviene despejar una posible confusión. La remisión al texto de Schopenhauer es correcta acerca de lo que Nietzsche señala inmediatamente después del pasaje copiado en el cuerpo del texto, a saber, que incluso Voltaire consideraba irrefutable la prueba teleológica (2011: 304) —en rigor, físico-teológica—. Schopenhauer también menciona ese punto en el capítulo 2 de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, no considera a su época libre de este prejuicio; por el contrario, sostiene que la atracción del pensamiento teo-teleológico alcanza incluso a los más doctos e ilustrados, de los cuales se salvan muy pocos (por ejemplo, David Hume).

16 En la medida en que no se admita una relación necesaria entre la racionalidad y la moralidad, perfectamente se puede —y se ha hecho— proponer una moral no fundada en la razón, así como una razón “inmoral”. En el pensamiento de Nietzsche la virtud habría pasado a ser una posesión racional que se adquiere por conocimiento, desde Sócrates. La vinculación razón-moral también es propia de la doctrina práctica kantiana; en ella, el imperativo categórico, o la ley moral, consiste en un mandato de la razón, como se verá más adelante.

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

CRÍTICA PRÁCTICA

Ética y valor

Si la finalidad no es, como intenta demostrar Nietzsche, una forma estrictamente necesaria para conocer la naturaleza y las formas vivas, entonces tras ella laten intereses vitales o existenciales. En efecto, lo más grave de asumir el concepto de causa final estriba en lo negativo que resulta para la vida. Para Nietzsche, el finalismo es síntoma de enfermedad, debilitamiento, decadencia, nihilismo y negación. Por lo tanto, no contribuye en modo alguno a la superación, vitalización, salud, robustecimiento o aumento de la vida.

Como bien indica en un pasaje de *Más allá del bien y del mal*, el único criterio para decidir el valor de un juicio es su capacidad de conservar, pero sobre todo, de favorecer y acrecentar la vida (1999: 24). En definitiva, los juicios de valor sobre la vida sólo son válidos en cuanto síntomas (2010: 44). Los artefactos humanos, incluido el universo conceptual, valen en tanto contribuyen a mejorar al hombre y a permitirle una superación continua para hacerlo más fuerte, más feliz, más creador, más reconciliado, más afirmador. De este modo, se entiende que la conformidad a fin no sólo tenga dificultades para dar cuenta adecuadamente de la realidad y dirigir el pensamiento, sino que también sea negativo para la vida. Pero, ¿por qué un concepto tal ha de ser pernicioso y nocivo para la vida? ¿Qué peligros intuye Nietzsche en la visión teleológica de la naturaleza?

Para esbozar una respuesta, resulta imperioso hacer una constatación inicial. Probablemente, el origen de todos los valores debilitadores y nihilistas procede de una maniobra gestada en Occidente desde la inquietud que sembró Sócrates con su búsqueda de definiciones universales sobre la virtud y otras materias, la solución platónica y la cristianización de dicha solución. Me refiero a lo que Nietzsche llama “Historia de un error”, narrada en *Crepúsculo de los ídolos* y titulada “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” (2010: 57-58). El gran error de Occidente fue, en definitiva, haber puesto el valor, el fundamento, la causa y la finalidad del mundo fuera del mismo, en un “en sí” trascendente; esto es, en un más allá suprasensible jamás dado en la experiencia, pero que supuestamente la funda, la posibilita, le da valor, la perfecciona y la justifica.

En el texto de Nietzsche sobre la teleología kantiana, el autor intenta hacer prevalecer un enfoque *estrictamente humano*, es decir, ofrecer una solución sin situar el elemento cognoscitivo fuera del mundo ni recurrir a una “cosa en sí”,

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

enfrentada a los enredos de la metafísica tradicional, que sugiere la indagación de un ámbito inteligible fuera del mundo (2011: 304-306). En este sentido, se vislumbra con más claridad en qué medida la teleología kantiana será criticada, en cuanto intenta tender un puente entre el mundo fenoménico y el nouménico.

El concepto de conformidad a fin en los organismos y la naturaleza influye en Kant para postular tanto un autor inteligente y moral como un fin final del mundo. Éstos, si bien son incognoscibles por no someterse a nuestras condiciones necesarias de conocimiento —fundamentalmente no darse en modo alguno en la experiencia para ser intuido bajo nuestras formas puras de tiempo y espacio y, por tanto, imposible de sujetarse a la determinación categorial—, sirven para reflexionar necesariamente, aunque sin valor constitutivo o determinante, sobre la naturaleza y el hombre (KU § 67, WW X, 327-328; tr. 309).

En este gesto, Nietzsche detecta un odio a la vida y la naturaleza, una valoración negativa de la existencia tal y como es, además de un rechazo al sufrimiento que ésta entraña, de lo que se deriva la postulación de otro mundo como medida de las cosas o la espera de otra vida. En la actitud de “*odio instintivo a la realidad*” (2009: 66) se inventa una sobrenaturaleza; esto es, un paraíso *post-mortem*, un trasmundo, un mundo ideal, un noúmeno, etcétera. Este desprecio a la vida¹⁷ se traduce en la negación de la misma y en la necesidad de corregirla de alguna manera. La corrección de la existencia se lleva a cabo a partir de la razón, como regla y medida suprema, en la creencia de que “el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (Nietzsche, 2012a: 154). Esta tendencia tiene varias manifestaciones posibles, entre ellas la ciencia, la religión o la ética nihilistas, todas ellas dispuestas a mejorar el mundo a través de su supuesto correlato inteligible. Estos modos son

¹⁷ Es interesante constatar, a este respecto, que la dignidad del hombre para Kant se deriva de su superioridad ante la naturaleza dentro y fuera de nosotros (KU § 28, WW X, 189; tr. 177). Dicha superioridad proviene de la libertad y la determinación moral de la misma mediante la ley de la razón práctica, de modo que se alza sobre la naturaleza gracias a un llamado suprasensible o trascendente. Esta actitud podría interpretarse, en clave nietzscheana, como un desprecio o desdén por la naturaleza en tanto el hombre se siente más que ella en virtud de su supuesta pertenencia a un universo sobrenatural.

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

nihilistas en cuanto le arrebatan el valor al mundo inmanente y lo posicionan en una nada abstracta: lo suprasensible. A este respecto, Nietzsche señala que

[...] cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el “más allá” —*en la nada*— se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad [...] a partir de ese momento todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, garantizador del futuro, suscita desconfianza. Vivir *de tal modo* que ya no tenga *sentido* vivir, *eso* es lo que ahora se convierte en el “sentido” de la vida. (2009: 82-83)

Particularmente me interesa uno de los medios de corrección de la existencia que se han enumerado, a saber, el modelo ético, al cual sirve en gran medida las consideraciones kantianas. Las consecuencias éticas de la adopción de una racionalidad finalista más allá del mundo no son explícitamente atendidas por el joven Nietzsche de *Die Teleologie seit Kant*, pero lo son en su obra posterior, donde Kant es refutado ante todo en su calidad de moralista. En definitiva, la teleología kantiana es eminentemente moral; el fin final del mundo es el hombre bajo leyes morales, meta a la que parece estar orientada la naturaleza completa (KU § 67, WW X, 327; tr. 309). La finalidad que Kant exige no es sólo racional, sino también moral. Es una ética derivada totalmente *a priori* y constituye un orden legal de leyes universales y abstractas que obligan a su observancia. Las leyes de la libertad son propiedad del mundo suprasensible, pero demandan su cumplimiento en el mundo natural, así el finalismo se convierte en el garante de la moralidad: “el fin de la existencia de la naturaleza misma tiene que ser buscado más allá de la naturaleza” (KU § 67, WW X, 327; tr. 309). Kant logra invocar, a partir de la conformidad a fin en los organismos y en la naturaleza como sistema de fines, una teología, un Dios inteligente y bueno, además de la inmortalidad del alma (KU § 91, WW X, 436; tr. 393), de manera que se devela el papel más importante —a su juicio— de la teleología: el robustecimiento de la creencia, de la fe, de la determinación moral del hombre.

¿Cómo es la ética de Kant derivada del universo suprasensible? Es abstracta, *a priori*, con pretensiones de universalidad estricta, racional, desinteresada, impersonal, cerebral; en suma, los atributos que Nietzsche entiende como peligrosos y nocivos para la vida, los exponentes de una voluntad de poder reactiva:

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

[...] una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto de “virtud”, tal como Kant lo quería, es dañosa. La “virtud”, el “deber”, el “bien en sí”, el bien entendido con un carácter de impersonalidad y validez universal —ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería königsberguense. [...] Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes “impersonales”, que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción. - ¡Que la gente no haya sentido como *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!... ¡El instinto propio de los teólogos fue el único que lo tomó bajo su protección! [...] aquel nihilista de vísceras dogmático-cristianas entendió el placer como una *objeción*... [...] un autómatas del “deber”. (2009: 44)

En las antípodas, la contrapropuesta nietzscheana es una medicina ética, una moral fisiológica, terapéutica; una ética completamente personal e impura, ya que el criterio de valor está dado por su utilidad para el aumento de vitalidad, fuerza y superación, para la afirmación rotunda de la existencia, con todas sus dimensiones y su *imperfección*.

Los embates de Nietzsche, más que declararle la guerra al concepto de fin, apuntan hacia el concepto de fin racional¹⁸ y, por extensión, al concepto de fin final, de corte eminentemente moral, el cual supone una finalidad que da sentido externo al mundo. Nietzsche se preocupa especialmente, además de la insinceridad y ceguera con la cual los moralistas creen descubrir valores que preceden al acto valorativo mismo, cuando la razón prescribe normas, al menos la razón dogmática y lógica, pues suele hacerlo en desmedro de los instintos vitales del hombre. La represión del hombre natural y dionisíaco —que no entraña en lo absoluto a una bestia feroz, lasciva y despiadada, sino a un hombre reconciliado consigo mismo y con la naturaleza— le parece una aberración perjudicial. La tabla de los valores es escrita con miras a una red ficticia de conceptos que reprimen la vida, debilita al hombre y lo deja extenuado, amparada en el insulso *deber por el deber*.

¹⁸ “El concepto de finalismo no incluye, pues, el reconocimiento de la racionalidad” (Nietzsche, 2011: 318).

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

A propósito del movimiento de situar el valor del mundo fuera de él, Eugenio Trías denomina elocuentemente este vicio de la filosofía occidental como *hipótesis teológica*:

[...] por filosofía teológica debe entenderse toda filosofía que orienta la pregunta por el *arjé* y el *télos* hacia un fundamento primero o hacia una finalidad irrebasable, fundamento y finalidad que se sitúan en un espacio o nivel ontológicamente distinto y separado del espacio en donde se muestra el fenómeno (ser sensible en devenir). (1982: 24)

De modo inverso, la filosofía de Nietzsche intenta conquistar el terreno del devenir, emancipado de la hipótesis teológica, para devolverle al singular sensible y temporal su sentido, valor, fundamento y finalidad, sin referirlo a un logos trascendente (Trías, 1982: 28). Cuando cae el paradigma teológico sobreviene la revelación nihilista de la falta de fundamento y finalidad de lo existente, donde el hombre se halla perdido ante la muerte de Dios, abrumado ante la falta de sentido. Pero, en realidad, el nihilismo es la sombra interna de la filosofía teológica, ligado estructuralmente a ella desde el comienzo (1982: 24); pues cuando se desfonda la hipótesis teológica se desbarata aquel sistema, cuyo principio había despojado al mundo de su valor y lo había situado más allá del mismo. El fallecimiento del *mundo verdadero* lleva consigo la muerte del *mundo aparente*, es decir, del mundo sublunar que dependía de él en su valía, realidad y estimación. Por supuesto, esta situación deja al hombre en una grosera e indecente proximidad con el dolor. El nihilismo iniciado por Sócrates encuentra en la “muerte de Dios” su punto culminante, el cual brinda una ocasión de ser definitivamente superado para abrazar otro tipo de conocimiento, de ética, de estética y de relación con el mundo: la respuesta trágica, la respuesta artística.

Pesimismo de la fuerza: una superación del optimismo racional

Si anteriormente se dedujo que el irracionalismo constituye la negación de la teleología, el pesimismo será la postura o actitud vital ante ese mismo descubrimiento, esto es, el correlato vital ante la ausencia de finalidad y sentido, tanto extrínsecos como preexistentes. El pesimismo de la fuerza —que Nietzsche reclama para una humanidad sana, mejor y expansiva— asume esta verdad, pero sin resig-

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

nación ni odio a la vida; por el contrario, diciéndole “sí”, con plena aceptación y *amor fati*. De modo inverso, un optimismo racionalista que asegura la existencia de un sentido, finalidad, o justificación del mundo, en realidad se revela como un síntoma de carencia e insatisfacción, basado en el odio y la venganza, disfrazado y escamoteado con un velo de alegre y jovial optimismo. Nietzsche concibe el optimismo positivo —confiado en las potencias de la razón—, como falso, pantomímico y superficial, como un simulacro bufonesco que delata un fondo de dolor, enfermedad, fatiga y carencia (2012a: 32-38). El optimismo racionalista es una respuesta compensatoria que intenta remedar una existencia considerada poco valiosa, injusta, defectuosa e imperfecta.

En este marco, la teleología se muestra, justamente, como uno de los medios de corrección racionalista del caos, el azar, la arbitrariedad, el devenir sin finalidad y la ausencia de sentido. Nietzsche no duda al aseverar que “[o]ptimismo y teleología van de la mano: se trata de negar la existencia de lo que no responde a un fin como algo que, en efecto, no responde a un fin” (2011: 304).¹⁹ El optimismo es una opción vital que encubre y niega la ausencia de finalidad y de sentido, con lo cual pretende dar al mundo un valor externo a sí mismo. En el optimismo y la jovialidad del hombre teórico que inaugura Sócrates, advierte Nietzsche “un signo de declive, de fatiga, de enfermedad [...]. ¿Acaso es el cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad?” (2012a: 33). Ante el contacto con el dolor, el hombre teórico —que no tiene la fuerza suficiente para hacerle frente a la verdad dionisíaca o silénica— opone un optimismo absurdo, que transparenta una necesidad de evasión y un instinto secreto de autoaniquilación, especialmente conspicua para Nietzsche en la actitud moral (2012a: 40-41).

19 Si bien la procedencia de esta cita es el tercer volumen de la obra de Fischer, no es descabellado suponer que Nietzsche suscribe plenamente esta opinión y reflexiona de manera personal al respecto. Por esto ofrece una suerte de contraejemplo o falsable que funciona como arma (*Waffe*) para derribar esta obstinada negación. Me refiero a la observación empírica de casos reales donde las cosas que no responden a un fin (2011: 304). Además, en otros pasajes del texto también identifica el optimismo con el modo de pensar teleológico, que remite a una unidad total y racional de sentido como fuente de posibilidad de lo existente (por ejemplo, 2011: 307 y 320).

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

Por el contrario, Nietzsche apuesta por un *pesimismo de la fuerza* o un pesimismo que brota de una *demasia de fuerza* (2010: 141), de una *sobreplenitud* (2012a: 32-39), capaz de asumir el dolor inherente de la existencia en un cuerpo rebosante y pleno. Precisamente, el joven autor propone, en *El nacimiento de la tragedia*, que “la victoria del optimismo, la racionalidad predominante desde entonces [...] [puede] ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica [...] ¿Y precisamente no – el pesimismo?” (2012a: 38). De esta manera, el optimismo se revela como una voluntad de ocaso, hundimiento y muerte, pese a las apariencias de festejo y alegría. Por el contrario, el pesimismo —no el resignado y nihilista de Schopenhauer, sino el nacido de un excedente de fuerza vital— se revela como el depositario de la salud. Derivado de esto, surge la pregunta por el tipo de cuerpo que piensa y filosofa tras la máscara del optimismo. En la relación entre filosofía, cuerpo y salud —presente en Nietzsche—, el autor distingue entre el filosofar enfermo y el sano:

En uno son sus carencias las que filosofan, en otro son sus riquezas y fuerzas. El primero necesita de su filosofía, ya sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, autoextrañamiento; para el último, ella solo es un hermoso lujo, y en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfador. (2013: 50)

En suma, en el cuerpo débil la necesidad y la indigencia orientan los esfuerzos y dirigen el pensamiento, de modo que se busca alivio, paliativo y consuelo para sobrellevar las aflicciones. La postura optimista es una respuesta defensiva ante el dolor y la vida, la cual se tiene por algo despreciable y adverso en tanto se es incapaz de afirmar plenamente la inmanencia, el inocente devenir, la existencia con toda su pluralidad, heterogeneidad y contradicción. Por eso, Nietzsche plantea que el fanatismo con el cual Grecia se lanzó a los brazos de la racionalidad y la moralidad delataba una situación apurada, un condicionamiento patológico, la fórmula de la *décadence*, opuesta a los instintos (2010: 47-48). En esta línea, destaca Nietzsche que

[...] uno sabe ahora hacia dónde apremia, empuja, atrae inconscientemente el cuerpo enfermo y sus necesidades al espíritu – hacia el sol, lo plácido, lo suave, la

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

paciencia, el medicamento, el solaz en cualquier sentido. Toda filosofía [...] que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo. (2013: 51)

Considerar la finalidad como concepto fundamental del trato que el hombre tiene con el mundo sería parte de esta trinchera valorativa de la realidad, la cual descansa en la remisión a un más allá para lidiar con los desafíos de la vida; un más allá que, de hecho, constituye *el fin* (en el sentido de *télos* y de término) anhelado, la muerte, el cese de la superación y el ensanchamiento. Por otro lado, Kant busca en la teleología un garante que le permita representarse el mundo como un sistema, un todo ordenado, coherente, organizado, sometido a leyes cognoscibles, en el cual es posible cumplir el mandato moral, que se adecúa a nuestras facultades subjetivas y recuerda —a través de la belleza y la finalidad— nuestro destino trascendente, así como nuestra pertenencia al reino de lo suprasensible.

CONCLUSIÓN

He intentado organizar y apostillar los nudos principales de la crítica de Nietzsche a la teleología kantiana, la cual empieza a formularse en el proyecto inconcluso de su tesis doctoral de 1868, donde reconoce —en estado larvario— varias de las preocupaciones e intuiciones más representativas de su pensamiento. Me parece que el núcleo del disentiimiento de Nietzsche es rechazar la postulación de un mundo inteligible o entidad suprasensible, máxime si se la dota de una racionalidad suprema. De hecho, Nietzsche se considera satisfecho sólo con la eliminación de dicho supuesto, en función de las consecuencias prácticas que conlleva: “La eliminación de la teleología tiene un valor práctico. De lo que se trata es de rechazar el concepto de una *razón superior*: con eso nos damos ya por satisfechos” (2011: 307). Este gesto contrasta con el de Kant, para quien la postulación de una razón superior como causa (y determinada como *moral* según la ético-teología) tiene enormes beneficios para el universo práctico. Posteriormente, Nietzsche descarta la racionalidad en la conformación del universo, en el origen de lo vivo,

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

en la idea de una razón superior, buena e inteligente, que además obligaría a obedecer ciertos preceptos, en detrimento de la creación de una virtud propia y personal.

Nietzsche invita a hacerse adulto para luego ganar una segunda infancia. Según él, Kant abraza un antropomorfismo pueril (2011: 306) que adolece de ingenuidad y adjudica cualidades humanas (como la inteligencia o la técnica) a la naturaleza. Esta actitud infantil se basa en un optimismo ufanado de haber hallado un sentido (externo) al mundo y a la vida humana, por considerar que le importamos a la naturaleza y respondemos a un proyecto racional, al cual debemos servir mediante la dilucidación *a priori* de ciertas leyes de conducta. Muy distinta a esta noción ilustrada de mayoría de edad que sugiere Kant, Nietzsche plantea que el sujeto se hace adulto cuando acepta la verdad dionisiaca; esto es, cuando abandona las ilusiones de finalismo racional y trascendente. Si bien Nietzsche consigna en la infancia el ideal de hombre; se trata de una nueva infancia que sobreviene sólo tras el padecimiento de una larga enfermedad, después de haber sido camello y león, después de haber sido adulto, de haber mirado a los ojos a la Esfinge y desechado los prejuicios y anhelos de la metafísica occidental. El pensamiento adulto es la ausencia de finalidad,²⁰ capaz de abatir y debilitar a cualquier hombre, sobre todo si ha sido criado en el seno de una sociedad que hace esa promesa. Tras el desengaño, podrá detentar una segunda inocencia, mucho más radical y definitiva que la de la primera infancia:

[...] de tales abismos, de esa grave y larga enfermedad, también de la larga enfermedad que es la grave sospecha se regresa como *recién nacido* [...] con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantiles a la vez, y cien veces más refinados que todo lo que jamás se fue antes. (Nietzsche, 2013: 54)

20 “La característica fundamental del pensamiento adulto es la *aceptación del azar*. El azar, concepto que apenas si tiene derecho de ciudadanía en el kantismo es rechazado: primero, en cuanto ausencia de causalidad, en nombre de la unidad transcendental de la experiencia; segundo, en cuanto ausencia de finalidad, de sentido. [...] ¿[P]uede la razón práctica resignarse al sinsentido, al escarnio, a la muerte [...]? *No*, responde Kant. *Sí*, responde Nietzsche” (Reboul, 1993: 104). En el apartado “¿Qué significa hacerse adulto?”, Reboul desarrolla las diferencias entre ambos autores según este criterio (1993: 103).

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

Otro pasaje significativo a este respecto aparece en “La fiesta del asno”, en *Así habló Zaratustra*, el cual dice: “mientras no os hagáis como niños pequeños no entraréis en aquel reino de los cielos [...] Mas nosotros no queremos entrar en modo alguno en el reino de los cielos: nos hemos hecho hombres —y por eso queremos el reino de la tierra” (2012b: 494). La recuperación del campo de la immanencia, del tiempo, de lo singular, del espacio, de la historia es uno de los principales méritos del nuevo hombre que Nietzsche pretende fundar. El niño que balbucea su virtud y su ley consiguió desembarazarse del prejuicio típico de los metafísicos de todos los tiempos; a saber, que las cosas de valor sumo no se derivan de este mundo, sino que tienen su origen y fundamento “en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en ‘la cosa en sí’” (Nietzsche, 1999: 22). El auténtico hombre-niño —el superhombre niño— es el que ha logrado asumir la falta de finalidad, la muerte de Dios, sin dolor alguno, sino más bien con alegría, celebración y alborozo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco los útiles comentarios de los evaluadores anónimos de la revista *Signos Filosóficos*, que me permitieron mejorar el manuscrito.

BIBLIOGRAFÍA

- Deleuze, Gilles (1971), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
- Díaz Genis, Andrea (2005), “Nietzsche vs. Kant”, *Revista Relaciones*, núm. 253, disponible en: núm. 97, [<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0506/>], fecha de consulta: 7 de junio de 2016.
- Fink, Eugene (1966), *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial.
- Fischer, Kuno (1902), *Geschichte der neuern Philosophie*, vols. III-IV, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Gentili, Carlo (2010), “Kants kindischer Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der objektiven Teleologie”, *Nietzsche-Studien*, vol. 39, noviembre, pp. 100-119.

BEGOÑA PESSIS GARCÍA

- Kant, Immanuel (2015), *Kritik der Urteilskraft*, vol. X, edición de Wilhem Weischedel, Fráncfort, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1992), *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Lange, Friedrich Albert (1903), “Kant y el materialismo”, *Historia del materialismo*, Madrid, Jorro, pp. 5-79.
- Nietzsche, Friedrich (2013), *La ciencia jovial (“la gaya scienza”)*, Valparaíso, Universidad de Valparaíso Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2012a), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2012b), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2011), “La teleología a partir de Kant”, en Diego Sánchez Meca (ed.), *Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, pp. 303-320.
- Nietzsche, Friedrich (2010), *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2009), *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *Más allá del bien y del mal*, Navarra, Folio.
- Olmedo, Pablo (2013), “El Kant del joven Nietzsche. Una discusión sobre el problema de la teleología”, *Kant e-Prints. Campinas*, serie 2, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre, disponible en: [<ftp://www.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/Vol-8-2-2013/8.olmedo.pdf>], fecha de consulta: 7 de junio de 2016.
- Reboul, Olivier (1993), *Nietzsche, crítico de Kant*, México/Barcelona, Universidad Autónoma Metropolitana/Anthropos.
- Salaquarda, Jörg (1978), “Nietzsche und Lange”, *Nietzsche-Studien*, vol. 7, pp. 236-260.

Nietzsche y el juicio teleológico kantiano...

- Schopenhauer, Arthur (2003), *El mundo como voluntad y representación*, vols. I-II, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Stack, George (1983), *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, vol. 10: *Lange and Nietzsche*, Nueva York/Berlín, Walter de Gruyter.
- Trías, Eugenio (1982), “De Nietzsche a Kant”, *Enrahonar: Quaderns de Filosofia*, vol. 4, pp. 23-36.

BEGOÑA PESSIS: Licenciada en Letras con mención en Lingüística y Literatura Hispánicas (2012) y Licenciada en Filosofía (2014) por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Desde 2015 es estudiante del programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del arte, impartido por la Universidad de Chile. En cuanto a sus áreas de investigación, destaca su interés por problemas de estética, epistemología, literatura y lenguaje. Sus temas de investigación son: la literatura latinoamericana y española; el pensamiento alemán de los siglos XVIII y XIX (especialmente Kant, Schopenhauer y Nietzsche), así como el español del XIX y XX (especialmente Unamuno y Ortega y Gasset). En esa dirección, sus tesis de grado han versado sobre esos temas, así como su participación en congresos, proyectos de investigación y artículos

D. R. © Begoña Pessis García, Ciudad de México, enero-junio, 2017.