

FRIEDRICH NIETZSCHE

**SOBRE VERDAD  
Y MENTIRA  
EN SENTIDO  
EXTRAMORAL**

HANS VAHINGER

**LA VOLUNTAD  
DE ILUSIÓN  
EN NIETZSCHE**

Traducción de  
LUIS ML. VALDÉS y TERESA ORDUÑA

TERCERA EDICIÓN

*tecnos*

## ÍNDICE

PRÓLOGO, por Manuel Garrido .....	Pág.	9
FRIEDRICH NIETZSCHE: SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL .....		15
1 .....		17
2 .....		33
HANS VAIHINGER: LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN EN NIETZSCHE .....		39
Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche. Escritos de juventud .....		43
La idea de ficción en los escritos del periodo medio .....		53
La idea de ficción en las obras del tercer periodo, especialmente en los escritos póstumos .....		67
Sobre la utilidad y necesidad de las ficciones religiosas .....		87

*Diseño de cubierta:* Joaquín Gallego

*Impresión de cubierta:* Gráficas Molina

1.ª edición, 1990  
2.ª edición, 1994  
3.ª edición, 1996

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1996  
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid  
ISBN: 84-309-1946-5  
Depósito Legal: M-23881-1996

*Printed in Spain.* Impreso en España por Rigorma.  
Pol. Industrial Alparrache. Navalcarnero (Madrid)

## PRÓLOGO

Cuando en 1873 el joven Nietzsche dictó a su amigo Gersdoff el fragmento «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», se hallaba en trance de abandonar la influencia de la filosofía de Schopenhauer por el modelo de librepensamiento de los moralistas franceses y un positivismo al estilo de Lange. Pero, independientemente de su circunstancia histórica, este fragmento (que vio la luz como póstumo en 1903) merece ser leído por sí mismo, por la originalidad de su visión y el brillo de sus imágenes, por la facilidad retórica de sus argumentos, y porque pese a su corta extensión nos muestra a Nietzsche ejercitando ya, con la misma maestría que en sus obras de madurez, el *análisis genealógico* del sentimiento, que es el arte por él inventado de desenmascarar las ocultas raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor —un arte que luego cultivaría el psicoanálisis y que hoy Michel Foucault, en su ruta de la arqueología del saber a la genealogía del poder, quiere radicalizar—.

El fragmento «Sobre verdad y mentira» dedica la primera de sus dos secciones a la crítica del lenguaje y de la idea de verdad. Un inicial boceto de la condición humana —la efímera irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos y su necesidad biológica de fingir para sobrevivir— sirve al autor de

base para sostener con la jactancia de un Epiménides que la verdad es una mentira colectiva y el impulso de verdad un olvido y represión inconsciente de esa mentira.

Por detrás del hecho empírico de la uniformidad social del lenguaje y el sentimiento del deber de ser veraces, Nietzsche formula una doble denuncia. En primer lugar observa que son sólo razones o necesidades de utilidad social —un consenso o contrato a la manera de Rousseau, o mejor de Hobbes— las que dan lugar a la codificación social del lenguaje y a que la sociedad premie la verdad y penalice la mentira. Pero esa codificación, insiste Nietzsche, es ficticia no sólo porque dimana de una convención de grupo, sino porque tiene por base el vacío, la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos físicos de las imágenes psíquicas, y a su vez a las imágenes, que son internas, de las palabras, que son externas: «entre el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora», que es nuestra fantasía. La fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica («el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico»), sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen. Esto es lo que quiso

decir Ortega al definir al hombre como *animal fantástico*\*. Y esa es una de las tesis fundamentales del fragmento «Sobre verdad y mentira», contenidas en este famoso pasaje en el que, salvando las diferencias propias del estilo y el instrumental retórico del filólogo profesional que era entonces Nietzsche, comentaristas contemporáneos (Heller, Warnock, Stern) han señalado un anticipo de los desmitificadores análisis wittgensteinianos del lenguaje, como también un paralelo del símil establecido por el joven Marx entre el dinero y el concepto:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible; monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. Por razones de seguridad social el hombre ha adquirido el compromiso moral de «mentir gre-

\* Idéntica fórmula: *das phantastische Tier*, empleó Nietzsche en sus escritos póstumos del período tardío.

gariamente», pero con el tiempo y el uso inveterado

se olvida de... su situación...; por tanto miente... inconscientemente [*unbewusst*] y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia [*Unbewusstheit*],... de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad.

Al afirmar que el impulso a la verdad tiene su raíz en la inconsciencia, en el olvido de que el concepto es el *residuo de una metáfora*, Nietzsche sitúa este freudiano diagnóstico «más allá de la verdad y la mentira», en un plano que no es moral sino *extramoral*. Pero la teoría nietzscheana de la verdad como mentira confortable conscientemente admitida implica el mensaje —apuntado en la imagen del individuo que se sueña cabalgando a lomos de un tigre— de que la vida humana es radicalmente inconfortable.

Si la primera parte del fragmento «Sobre verdad y mentira» es una crítica del lenguaje y la verdad científica, la segunda es una filosofía del arte como función metafórica. El «impulso hacia la construcción de metáforas», fundamental en el hombre, no se deja aplastar por la colosal «necrópolis de intuiciones» que es la ciencia, sino que busca «un nuevo campo en el mito y en el arte».

La segunda influencia básica de Nietzsche en su período romántico de juventud, la teoría wagneriana del arte como hechizo, se suma aquí a la de Schopenhauer. El arte es como un sueño en vigilia que, al igual que el mito, arroja nueva luz so-

bre el mundo. Por su virtud «el intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre de su esclavitud habitual y celebra sus saturnales».

En el debate entre abstracción e imaginación, entre filosofía y arte, el joven Nietzsche optó por el arte. Si ambas actividades usan de la ficción, la máscara del poeta trágico, que finge pasión, le parecía estar más cerca de la vida que la máscara del filósofo estoico, que finge impasibilidad. Pero pronto apostaría por la máscara del librepensador, que luego cambió por la del filósofo-profeta Zarathustra.

\*\*\*

El estudio de Hans Vaihinger, «La voluntad de ilusión en Nietzsche», es un análisis, apoyado en textos, de la idea de ficción en las distintas fases de la obra nietzscheana.

Al detectar en esta obra los ingredientes esenciales de lo que él llamaría «ficcionalismo» (valor biológico de la síntesis a priori para la adaptación de nuestra especie al mundo, función pragmática de las hipótesis en el conocimiento humano, significación vital de la ilusión), Vaihinger nos ayuda a recuperar el ignorado influjo en tendencias contemporáneas tales como la filosofía pragmatista o el moderno perspectivismo, de Ortega a Quine.

Este ensayo lo incluyó Vaihinger como apéndice en su obra *Die Philosophie des Als Ob*, y de él afirma Walter Kaufmann que «continúa sien-

do uno de los más interesantes estudios, de la bibliografía existente en todos los idiomas, sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche».

MANUEL GARRIDO

FRIEDRICH NIETZSCHE

**SOBRE VERDAD Y MENTIRA  
EN SENTIDO EXTRAMORAL\***

---

\* Traducción del alemán por Luis Ml. Valdés.

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y

del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más adulatoria valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter—.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servir, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir

del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvalaciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una trancilla del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que



el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, «soy rico» cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además oca-

sione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese

también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captasemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una «serpiente»: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo

modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no puede ignorar lo que los hombres llaman «sonido», así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática  $x$  de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual

a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es «honesto». ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de «honestidad».

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede

de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en *virtud de esta inconsciencia*, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar comprometido a de-

signar una cosa como «roja», otra cosa como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrasado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la

frialidad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina «verdad» al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum*, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por morde la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en *su propia* esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta cons-

truye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda —pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas—. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: «he ahí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo, solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un ar-

quetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo». Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone*. Pero, por lo demás, la «percepción correcta» —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto

- que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la ne-

cesidad y la legitimación exclusiva de esa metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte la apariencia y la irrealdad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como

sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia

de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

## 2

Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el *lenguaje*; más tarde la *ciencia*. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja incontinentemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica «verdades» de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza. Busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños. En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos y, justamente por eso, cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte llega a creer que sueña. Tenía razón Pascal cuando afirmaba que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día: «Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas, que es rey, creo —dice Pascal—, que sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es artesano». La diurna vigilia de

un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro —y esto el honrado ateniense lo creía—, entonces en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.

Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regiamente que un rey en la realidad. El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin *causar daño*, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojonos de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa al río como el camino en mo-



vimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va. Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre; mientras que antes se esforzaba con triste solicitud en mostrar el camino y las herramientas a un pobre individuo que ansía la existencia y se lanza, como un siervo, en busca de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. Todo lo que él hace ahora conlleva, en comparación con sus acciones anteriores, el fingimiento, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y parece darse por satisfecho con ella. Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites

conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como «héroe desbordante de alegría», esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza. Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida; ese fingir, ese rechazo de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie. Ni la casa, ni el paso, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro descubren que ha sido la necesidad la que los ha concebido: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad, mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en me-

dio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia *cuando* sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgaña y no encuentra consuelo. ¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! Él, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.

HANS VAHINGER  
LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN  
EN NIETZSCHE\*

---

\* Traducción del alemán por Teresa Orduña.

## NOTA

Este ensayo se publicó originalmente con el título «Nietzsche und seine Lehre von bewusst gewollten Schein (“Der Wille zum Schein”))», como parte del apéndice del libro de Hans Vaihinger *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche [La filosofía del «como si». Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad fundado en un positivismo idealista*. Con un anexo sobre Kant y Nietzsche], 2.ª ed, Reuther und Reichardt, Berlín, 1913, pp. 771-790.

En el ensayo que sigue Hans Vaihinger cita una gran cantidad de pasajes especificando números de volúmenes y páginas de la antigua edición alemana Naumann (Leipzig) de la *Obras* de Nietzsche. Para orientación del lector se reproduce en esta página el plan completo en 16 vols. de dicha edición Naumann. (Los números romanos hacen referencia al volumen de la edición; detrás de cada título publicado en vida de Nietzsche se indica entre paréntesis la fecha de su aparición).

## OBRAS DE NIETZSCHE

### ESCRITOS PUBLICADOS EN VIDA DE NIETZSCHE

- I. *El nacimiento de la tragedia* (1877).
- II. *Humano, demasiado humano* (1878).
- III. *Ídem*.
- IV. *Aurora* (1881).
- V. *La gaya ciencia* (1882).
- VI. *Así habló Zaratustra* (1883-1892).
- VII. *Más allá del bien y del mal* (1886).  
*Genealogía de la moral* (1887).
- VIII. *El caso Wagner* (1888).  
*El crepúsculo de los ídolos* (1889).  
*Poesías*.

#### ESCRITOS PÓSTUMOS

- IX. Escritos y esbozos de 1869.
- X. Escritos y ensayos de 1873.
- XI. Inéditos del tiempo de *Humano demasiado humano* y de *Aurora*, 1875/76-1880/81.
- XII. Inéditos del tiempo de *La gaya ciencia* y de *Zarathustra* 1881-1886.
- XIII. Inéditos de 1882/83-1888.
- XIV. *Ídem*.
- XV. *Ecce homo*.  
*La voluntad de poder*. Primer y segundo libro.
- XVI. *La voluntad de poder*. Tercero y cuarto libro.

La moderna edición crítica definitiva de las obras completas de Nietzsche está siendo realizada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. (comp.), Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* W. de Gruyter, Berlín, 1967 ss., aproximadamente 30 vols. De los volúmenes aparecidos de esta edición existen traducciones italiana y francesa.

En la colección «El libro de bolsillo» de Alianza Editorial, Madrid, Andrés Sánchez Pascual ha traducido al castellano varias obras de Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo*, *Ecce homo*.

#### LAS FUENTES DE LA IDEA DE FICCIÓN EN NIETZSCHE. ESCRITOS DE JUVENTUD

Friedrich Nietzsche alcanzó a percatarse de que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Ante todo observó que tales concepciones inventadas, y por tanto erróneas, son inconscientemente empleadas por el hombre en bien de la vida y de la ciencia; y en esto venía a seguir a Schopenhauer, y probablemente a Ricardo Wagner en su doctrina de la «alucinación». Pero que tales ideas falsas puedan ser utilizadas tanto en la ciencia como en la vida por personas intelectualmente maduras con plena conciencia de su falsedad, es un hecho que Nietzsche llegó a percibir cada vez más claramente; y fue Lange, con toda probabilidad, quien en este caso le sirvió de guía.

Nietzsche, para quien el nombre de Lange era sin duda conocido a través de los círculos filológicos de Bonn, tuvo conocimiento de la obra de este autor *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]*, que había aparecido en octubre de 1865, después de su partida de Bonn. En septiembre de 1866 escribió al mismo amigo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Gesammelte Briefe*, 3.<sup>a</sup> ed., 1902, 48, 97.

otra carta todavía más entusiasta. En ella dice que es «un libro que da infinitamente más de lo que el título promete, una auténtica mansión del tesoro, que hay que revisar y leer repetidamente». Que, en particular, la teoría de Lange acerca de la metafísica como una forma justificada de «poesía» produjo una honda impresión en Nietzsche, está bastante claro en la carta de Rohde del 4 de noviembre de 1868<sup>2</sup>. Que esta notable obra continuó por largo tiempo influyendo en Nietzsche, se hace también evidente a juzgar por ciertas observaciones polémicas sobre ella que pueden encontrarse en el vol. XIII, p. 339, y en el vol. XIV, p. 14 (cf. p. 171) de sus *Cartas completas*. La siguiente exposición de las teorías de Nietzsche, en comparación con las de Lange, muestra que, en lo que respecta a la ilusión, Nietzsche debe ser definitivamente considerado como un discípulo y sucesor de Lange.

Nietzsche, como Lange, subraya la gran significación de las «apariencias» en los diferentes campos de la ciencia y la vida, y, lo mismo que él, señala la fundamental y vastísima función de la «invención» y la «falsificación», como también la influencia falsificadora de la «creación» poética, y con ello el valor y la justificación del «mito» —no sólo en religión—. Al igual que Lange, mantiene que, frente al mundo del «cambiante» y «evanes-

<sup>2</sup> Puede encontrarse en las *Gesammelte Briefe* de Nietzsche, 3.ª ed., 1902; II, 80.

cente» devenir, se establece, en interés de la comprensión y la satisfacción estética de la «fantasía», un mundo del «ser», en el que todo aparece «redondo» y completo; que de esta forma surge una antítesis<sup>3</sup>, un «conflicto», entre «conocimiento» y «arte», «ciencia» y «sabiduría», que sólo se resuelve reconociendo que este mundo «inventado» es un «mito» justificado e «indispensable»; de lo que finalmente se sigue que «falso» y «verdadero» son conceptos «relativos». Todo esto Nietzsche podía haberlo encontrado ya en Lange. Este origen kantiano o, si se prefiere, neokantiano de la doctrina de Nietzsche ha sido hasta ahora completamente ignorado, porque Nietzsche, llevado de su natural temperamento, atacó repetida y ferozmente a Kant, a quien malentendió en buena medida. ¡Como si no hubiera atacado también a Schopenhauer y a Darwin, a los que debía mucho más! En realidad, hay mucho de Kant en Nietzsche; no, ciertamente, de Kant en la forma en que lo encontramos expuesto en los libros de texto (y en la que probablemente permanecerá para toda la eternidad), sino del espíritu de Kant, del Kant real, que penetró hasta la médula en la naturaleza de la apariencia, pero que, a pesar de haber visto a través de ella, también vio y reconoció conscientemente su utilidad y necesidad.

<sup>3</sup> Para este conflicto, que ya es aparente en *Geburt der Tragödie [Nacimiento de la tragedia]*, cf. especialmente *Werke*, X, 109 ss. y 216 ss.

Los *escritos de su juventud* —publicados en el vol. I de sus obras y a los que también pertenecen los escritos póstumos de los vols. IX y X— contienen gran número de observaciones importantes, si bien aún sólo en esbozo. Todos estos primeros intentos alcanzan su punto decisivo en el admirable fragmento del año 1873, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [Sobre verdad y mentira en sentido extramoral]* (X, 189-215). «Mentir, en el sentido extramoral» es lo que Nietzsche, con su inveterada afición por las expresiones forzadas, llama la desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora, etc. La adhesión intencional a la ilusión, aunque se tenga consciencia de su naturaleza, es una forma de «mentira en un sentido extramoral»; y «mentir» es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión.

Éste es, muy claramente, el caso del arte, el tema del que partió Nietzsche en su primer ensayo *Geburt der Tragödie [Nacimiento de la tragedia]*, etc., reimpresso en el vol. I de sus *Obras*. El arte es la creación consciente de una ilusión estética; en este sentido el arte descansa sobre el «primitivo anhelo de ilusión» (35); «el drama como fenómeno primitivo» consiste «en vernos transformados ante nosotros mismos y tal como si realmente hubiéramos pasado a otro cuerpo y a otro carácter» (60, 168). En general, el drama opera con entidades «de ficción» (54). Respecto de la «ilusión apolínea» (33, 62), utiliza por cuatro veces, en las pp. 150 s. (como también en 147 y X, 120), la

fórmula del *como si* en este sentido. Este «juego estético» (157, 168), estas «innumerables ilusiones de bella apariencia, son lo que en general hace que merezca la pena la existencia» (171, 522). Tal es «la sabiduría de la ilusión» (23). Por esta razón, «aquel que destruye la ilusión en sí mismo y en otros es castigado por el más severo de los tiranos, la naturaleza» (340), pues «es parte de la esencia de la acción el ser velada por la ilusión» (56)<sup>4</sup>. El mito es considerado desde este punto de vista y recomendado (147, 160, 411, 511, 560), especialmente como una ficción mítica (299). El mito, que los griegos cultivaron conscientemente, lo hemos perdido nosotros «en el carácter abstracto de nuestra existencia amítica» (170); con nosotros se ha convertido en un «cuento de hadas», pero es preciso «devolverlo a la virilidad» (551); ni siquiera la ciencia puede existir sin mito (102, 106. Cf. vol IX, 179, 184, 234, 288, 433; también vol. X, 88, 128, 139, 203). La apariencia, la ilusión, es un presupuesto necesario para el arte así como para la vida. Esto resume los escritos de juventud de Nietzsche. En ellos vemos ya desarrollada la idea de que esta ilusión es y debe ser, para el hombre superior, una ilusión consciente.

<sup>4</sup> «Hay errores del más saludable y beneficioso género» (I, 179) y, por otra parte, hay «doctrinas que yo considero como verdaderas pero mortales» (367); de aquí que Nietzsche apruebe también la indispensable mentira de Platón en la *República* (376, cf. 487).

En los *escritos póstumos de su período juvenil* (vols. IX y X) este último punto está expuesto con más claridad. Al principio, por cierto, Nietzsche habla simplemente de «las concepciones delirantes como provisiones del instinto, saludables y necesarias» (vol. IX, 69), de una «ley del mecanismo del delirio» (100, 124 ss.). La religión también se sitúa bajo este apartado <sup>5</sup> (130), pero de modo especial «las imágenes realmente delirantes de la cultura artística» (148). De estas «construcciones delirantes» habla también en las pp. 158, 165, 179, 184. En la p. 186 dice: «El ámbito de las imágenes delirantes es también parte de la naturaleza y digno de igual estudio» Así surge aquí una completa «red de ilusiones» (186 s.). Estos conceptos delirantes están creados por la voluntad (192, 200), y creados por medio de «mecanismos engañosos» (106, 210). «Ni siquiera el reconocimiento de su naturaleza real destruye su eficacia» (101). Este reconocimiento lo siente primero Nietzsche como una «tortura» (101, 126), pero la percepción de la necesidad de tales ilusiones y fantasmas para la vida (76, 108, 185, 189) lleva a la afirmación

<sup>5</sup> Es muy sorprendente que Nietzsche reconozca ya aquí la libertad de la voluntad «como un necesario concepto delirante», p. ej. vol. IX, 186, 188 s, 207, vol. X, 213. El hombre «concibe la libertad como si pudiera también actuar de otra manera», y, en efecto, «el proceso completo de la historia universal continúa como si existiera la libertad de la voluntad». Sin embargo, «la libertad moral es una ilusión necesaria».

consciente y placentera de la ilusión; en este sentido, dice en la p. 190: «Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más se aleja de la realidad verdadera, se torna más pura, más bella y más buena. Vivir en la ilusión como el ideal»: éste es también el significado de la siguiente frase de la p. 109: «la más alta indicación de la voluntad es la creencia en la ilusión (“aunque veamos a través de ella”); y el pesimismo teórico (es decir, el dolor que sentimos al ser rechazados hacia conceptos delirantes) se está mordiendo su propia cola».

Enteramente en el mismo sentido leemos en el vol. X, 119: «El último de los filósofos... prueba la necesidad de la ilusión.» La consumación de la historia de la filosofía es por tanto, de acuerdo con Nietzsche, la filosofía de la ilusión: la comprensión de su indispensabilidad y justificación: «Nuestra grandeza reside en la suprema ilusión», pues es ahí donde somos creadores (146). Ahora, sin embargo, no es ya sólo la ilusión artística (el «velo artístico», 110) aquella cuya necesidad para la vida es reconocida: ahora el círculo de ilusiones reconocido como necesario y entendido conscientemente es ampliado sin cesar: «el elemento antropomórfico en todo conocimiento» (121) hace ahora su aparición (cf 195 ss.). No es sólo «la vida la que necesita ilusiones, vale decir, falsedades consideradas como verdades» (125 ss.), ni es sólo nuestra cultura la que descansa sobre «ilusiones aisladas» (127); también nuestro conocimiento las necesita. Así, la naturaleza-de-super-

ficie de nuestro intelecto (126 ss.) conduce al empleo de conceptos generales, ya menospreciados en el vol. I, p. 526, con la extravagante expresión de «locura». En la misma línea de pensamiento dice Nietzsche en la p. 130: «nosotros subrayamos los caracteres principales y olvidamos los accesorios». Obtenemos los conceptos sólo por medio de «la identificación de cosas que son disimilares», y «entonces actuamos como si el concepto de hombre, por ejemplo, fuera efectivamente algo real, mientras que se ha formado sólo por la eliminación de todos los caracteres individuales» (172, 195). Nuestro intelecto opera con símbolos conscientes, imágenes y figuras retóricas (130, 134, 167), con «burdas e inadecuadas abstracciones» (169), con metáforas (148): «tiempo, espacio y causalidad sólo son metáforas cognitivas» (166). «Conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno» (171, 194). Así, «vivimos y pensamos completamente bajo la influencia de los efectos de lo ilógico, en un mundo de ausencia de conocimiento y de conocimiento falso» (173)<sup>6</sup>.

Todas estas tentativas iniciales llevan al fragmento ya mencionado sobre las Mentiras en el Sen-

<sup>6</sup> Es en este sentido en el que también debemos entender la importante frase siguiente (vol. I, 128, cf. 110): «El tremendo valor y sabiduría de Kant y Schopenhauer llevó a cabo la más difícil de todas las victorias, la victoria sobre el optimismo que yace oculto en la esencia de la lógica.» Cf., para optimismo y pesimismo lógico, pp. 159 ss.

tido Extra-Moral, cuya idea fundamental es que no sólo nuestro lenguaje sino también nuestro pensamiento conceptual se basan en operaciones falsificadoras, es decir, «operaciones que no se corresponden con la realidad» (214). Esto es, una vez más, establecido al detalle para el concepto general y para «la gran estructura de los conceptos» (p. ej. 195 ss.). «La construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre» (203), y por este impulso artístico, al que también se le llama en la p. 128 simplemente el «impulso mítico», es llevado, incluso en el dominio de la teoría del conocimiento, a falsas construcciones (213, 505; cf. 139, 140, 162): éstas se forjan al principio inconscientemente (196), pero «para el intelecto liberado» (205) son ayudas conscientes: «andamios».



## LA IDEA DE FICCIÓN EN LOS ESCRITOS DEL PERÍODO MEDIO

Los escritos del período medio o de transición, que son, conviene advertirlo, de un carácter menos ditirámico, profundizan la comprensión ya ganada en ciertos puntos<sup>7</sup>. La extravagante expresión «mentira» ocurre ahora raramente: II, 5, 162 («los griegos revistieron intencionalmente la vida con mentiras»); III, 105 («las Musas como mentirosas, el artista como un embustero»); IV, 119 («las mentiras y los engaños de la sensación»); V, 309 («la educación, que santifica tantas mentiras»); XI, 45, 330, 408. Observa patéticamente en XII, 48: «Ah, ahora debemos abrazar la falsedad, el error se convierte por fin en mentira y mentirnos a nosotros mismos en una necesidad de vida.»

La idea de que debemos hacer conscientemente uso de la «falsedad» en nuestro pensamiento todavía le hace sufrir: «Hay una pregunta que parece pesar como plomo sobre nuestras lenguas y que nunca se ha llegado todavía a articular: la pre-

<sup>7</sup> Estos escritos son *Menschliches Allzumenschliches* [Humano, demasiado humano], vols. II-III; *Morgenröthe* [Aurora], vol. IV; *Fröhliche Wissenschaft* [Gaya ciencia], vol. V; juntamente con los volúmenes suplementarios XI y XII, 1-233.

gunta de si podemos permanecer conscientemente en la falsedad y de si, supuesto que debemos hacerlo, ¿no sería preferible la muerte?» (II, 51). De nuevo en V, 142: «el reconocimiento del delirio y el error como una condición del conocer y el sentir», sin el arte, «sería intolerable» y debe «conducir al suicidio». Pero la comprensión del hecho de que las ideas, de cuya falsedad somos conscientes, son necesidades biológicas y teóricas se hace cada vez más clara. Al principio esta comprensión se manifiesta en el reconocimiento de que «los errores y equivocaciones de la fantasía son los únicos medios con los que la humanidad, gradualmente, ... ha sido capaz de elevarse a sí misma» (47, III, 228; cf. también IV, 97, XI, 36): El hombre debe, sin embargo, «entender no sólo la legitimidad histórica», sino también «la psicológica [que, por tanto, se aplica también al vivir] de tales conceptos» (38); debe comprender que la maquinaria hombre «tiene que alimentarse con ... ilusiones, verdades parciales» (236). Nietzsche recuerda el dicho de Voltaire: «*Croyez-moi, mon ami, l'erreur aussi a son mérite*» (II, 16): por esta razón no debemos «destruir» tales ilusiones (368), pues son necesarias incluso para las mentes avanzadas, y tan necesarias, por cierto, como lo son los cuentos de hadas y los juegos inventados por el niño (139) (y también para el niño son sus juegos auto-engaños conscientes)<sup>8</sup>. En la mente

<sup>8</sup> En este sentido dice pacientemente en XI, 21: «¿Por qué no podemos aprender a considerar la metafísica y la religión

avanzada se desarrolla cada vez más «la conciencia de la ilusión» (V, 87), efectivamente un culto de la ilusión, «si nada, por más tiempo, se prueba ser divino excepto lo que es error, ceguera y mentira», pues sobre esto «ha sido organizada la vida» (V, 275 ss.) Esta «impenetrable red de errores» es necesaria para la vida (XII, 39 ss.).

Para una mente suficientemente avanzada todos los consuetudinarios artículos de la creencia incluso en las convicciones de la ciencia se convierten en «ficciones reguladoras» (V, 273). Las reconoce como «errores ópticos simplemente necesarios: necesarios si nos preocupamos algo por vivir, y errores en la medida en que todas las leyes de la perspectiva deben, por su naturaleza, ser errores» (XII, 42). En este sentido habla Nietzsche en la p. 46 de las «auténticas falsedades vivientes», de los «errores vivientes», y añade: «he aquí por qué debemos permitir vivir a los errores y proporcionarles un amplio dominio». Resumiendo, dice en 48: «para que pueda haber algún grado

el juego legítimo de los mayores?» Y similarmente podemos hacer con las «ilusiones del otro mundo» (XI, 66). «Puede haber errores necesarios», dice (XI, 320) en contradicción expresa con lo que Pascal afirma de los dogmas cristianos. A veces necesitamos la ceguera y debemos permitir que ciertos errores y artículos de fe permanezcan intactos en nosotros «mientras nos mantengan en vida» (XII, 48). En otro pasaje (XII, 212) parece reprobar esta «adhesión consciente a la ilusión y la obligatoria asimilación de ésta como base de nuestra civilización», que él mismo encuentra necesaria; pero la crítica se dirige contra un abuso de Richard Wagner.

de consciencia en el mundo, tiene que surgir un mundo irreal de error: seres con una creencia en la permanencia, en los individuos, etc. Mientras no ha surgido un mundo imaginario, en contradicción con el flujo absoluto, no ha sido posible erigir sobre tales cimientos una estructura del conocimiento; y ahora finalmente podemos ver el error fundamental [la creencia en la permanencia] sobre el que descansa todo lo demás... pero este error sólo puede ser destruido con la vida misma ... nuestros órganos están ajustados al error. Así pues, surge aquí en el hombre sabio la contradicción entre la vida y sus últimas determinaciones: el instinto del hombre para el conocimiento presupone la creencia en el error y en la vida ... errar es la condición de vivir ... el hecho de que sabemos que erramos no suprime el error. ¡Y esto no es un pensamiento amargo! Debemos amar y cultivar el error: es la madre del conocimiento.»

Podemos encontrar numerosos pasajes en los que resume su pensamiento, por ejemplo, V, 149: «Tales artículos de fe ... son las creencias de que hay cosas permanentes, que hay cosas iguales, que nuestra voluntad es libre ...»; V, 154: «Operamos con cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempo divisible y espacio divisible ...»; V, 159: «Hemos organizado un mundo en el que podemos vivir: suponiendo cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido; ¡sin estos artículos de fe nadie sería capaz de soportar la vida! Pero esto no significa que ya se ha probado algo. La vi-

da no es argumento; pues el error podría ser una de las condiciones de la vida.» Y en XI, 72, desarrolla la idea de que la materia, como una masa en extensión, «es una alucinación; como las cosas en movimiento, como la Cosa en general, como toda permanencia». Así dice en XII, 24: «Sin el supuesto de un género de ser que pudiéramos oponer a la realidad actual, no tendríamos nada con lo que medirla, compararla o describirla: el error es la presuposición del conocimiento. Permanencia parcial, cuerpos relativos, hechos idénticos, hechos similares: con esto falsificamos el verdadero estado de cosas, pero sería imposible tener conocimiento de algo sin haberlo falsificado de esta manera.» «Al principio de toda actividad intelectual nos encontramos con los más groseros supuestos e invenciones, por ejemplo, identidad, cosa, permanencia: todos son coetáneos con el intelecto, y el intelecto ha modelado su conducta a partir de ellos» (46). Y es en este sentido en el que dice (156): «El intelecto es el medio del engaño, con sus formas forzadas: sustancia, identidad, permanencia»; pero es en opiniones tales como «la creencia en la identidad, el número, el espacio, etc., en las que se basa la duración del género humano» (208).

El pensamiento depende del lenguaje, y el lenguaje ya está lleno de presupuestos falsos: «no obstante, continuamente nos vemos seducidos por las palabras y los conceptos a imaginar cosas más simples de lo que realmente son, imaginándolas separadas unas de otras, indivisibles y existiendo en

y por sí mismas. Yace escondida en el lenguaje una mitología filosófica que se abre camino a cada momento, por mucho cuidado que pongamos» (III, 198): así pues, estos constituyentes míticos y ficticios del lenguaje deben ser empleados con la consciencia de su falsedad (cf. XI, 178). Justamente se dice en XI, 180, que «hablamos como si hubiera realmente pocos existentes, y nuestra ciencia habla sólo de tales cosas. Pero las cosas reales existen sólo para la óptica humana: y de esto no podemos escapar.»

Con frecuencia señala Nietzsche la simplificación artificial como un mecanismo principal de nuestro pensamiento: como en el vol. XI, 291, en ese pasaje tan notable, de acuerdo con el que nosotros «vemos nuestra naturaleza infinitamente complicada en la forma de una simplificación», etc. Parecidamente en XII, 10: «¡En qué curiosa simplificación de las cosas y los seres humanos vivimos!» Hemos hecho todo fácil y conveniente para nosotros ... y hemos dado a nuestro pensamiento *carte blanche* para hacer toda clase de inferencias erróneas» (cf. XII, 46).

Junto a la simplificación, el aislamiento juega una parte importante, por ejemplo en mecánica: «aislamos conceptualmente primero la dirección, segundo el objeto en movimiento, tercero la presión, etc.: en realidad no hay tales cosas aisladas» (XII, 34).

De la lógica dice, II, 26: «se basa en presupuestos a los que no corresponde nada en el mundo real, por ejemplo el presupuesto de la igualdad de

las cosas, de la identidad de la misma cosa en diferentes momentos del tiempo». Para esta «ilusión de identidad»<sup>9</sup> véase también III, 198, XI, 179 (cf. parecidas manifestaciones en Lange). No dice nada más sobre los conceptos generales, pero nos brinda esta excelente observación (XII, 28) sobre el «arquetipo», es decir, la idea que corresponde al concepto universal: «el arquetipo es una ficción, como la intención, la línea, etc.» (cf. 33: «nuestros conceptos son invenciones»).

Las «leyes de la naturaleza» son los restos del «sueño mitológico» (III, 18; XII, 30); y en XII, 42, encontramos, con tan honda reminiscencia de Kant, lo siguiente: «Son nuestras leyes y nuestra conformidad a las leyes lo que leemos en el mundo de los fenómenos; aunque lo contrario parezca ser cierto.» La causalidad es una «imagen», algo «en lo que leemos»; lo que llamamos «experimentar» es, en este sentido, «un imaginar» (IV, 124).

«Las suposiciones de la mecánica» también se basan en invenciones ideales, especialmente la concepción de «fuerza que reside en puntos matemáticos y líneas matemáticas»; «las ciencias son, en última instancia, ciencias prácticas, y parten de los errores fundamentales del hombre, sus creencias en cosas e identidades» (XII, 23).

Nueva es su comprensión de la naturaleza ficti-

<sup>9</sup> Nietzsche se refiere frecuentemente, por ejemplo en XII, 26 ss., a este «error de identidad», el cual, como el error de la permanencia, contribuye, según dice, al desarrollo de la creencia en «cosas» y «sustancias».

cia de muchos conceptos matemáticos (II, 26): «en la naturaleza no hay líneas exactamente rectas ni verdaderos círculos» (36); «los signos numéricos se basan en el error de que existe más de una cosa idéntica... aquí ya reina el error, por aquí ya estamos imaginando entidades y unidades que no existen»<sup>10</sup>. «Introducimos una línea media matemática en el movimiento absoluto y, en general, introducimos líneas y superficies en la base del intelecto, es decir, del error, el error de suponer igualdad y constancia» (XII, 30). «Nuestra suposición de que hay cuerpos, superficies, líneas, es simplemente una consecuencia de nuestra suposición de que hay sustancias y cosas y permanen-

<sup>10</sup> El mismo pasaje continúa: «Nuestras sensaciones de espacio y de tiempo son falsas, pues, si se las verifica consistentemente, llevan a contradicciones lógicas. En todos los cálculos científicos operamos inevitablemente con un número de cantidades imaginarias, pero dado que estas cantidades son, en definitiva, constantes, como por ejemplo nuestras sensaciones de tiempo y espacio, los resultados científicos adquieren absoluta rigidez y certeza.» En otras palabras, siempre pensamos y operamos con errores constantes (II, 36 s.) Nuestra concepción empírica del mundo, por tanto, se basa en «presupuestos fundamentales erróneos»; «el mundo como idea significa el mundo como error». En este contexto Nietzsche alude expresamente a Kant: «cuando Kant dice: “la razón no deriva sus leyes de la naturaleza, sino que las prescribe a la naturaleza”, eso es, con respecto al concepto de naturaleza, completamente verdadero.» Esta frase de Kant, como podemos inferir de otras referencias ocasionales a ella, produjo gran impresión a Nietzsche: es justamente esta fuerza de la mente «creadora», «activa», su actividad «inventiva, poética y falsificadora», lo que Nietzsche, como veremos, subraya repetidamente. Hay, pues, en Nietzsche mucho más de Kant que lo que generalmente se imagina.

cia. Tan cierto como que nuestros conceptos son invenciones, lo son también, sin duda, las construcciones de invenciones matemáticas» (33).

La idea de cosas permanentes también figura aquí. «Probablemente se debe a nuestra falta de desarrollo el que creamos en cosas y supongamos algo permanente en el devenir, que creamos en un yo» (XI, 185); y una vez más en XII, 23: «La única existencia de la que tenemos alguna garantía es mudable, no idéntica en sí misma, y posee relaciones ... Ahora bien, el pensamiento afirma justamente lo opuesto con respecto a la realidad. No necesita sin embargo, por esta razón, ser verdadero. En efecto, esta afirmación de lo contrario representa, tal vez, sólo una condición de nuestra concepción. El pensamiento sería imposible si no tuviera, fundamentalmente, una concepción errónea de la naturaleza del ser: debe predicar sustancia e igualdad, porque un conocimiento del flujo total es imposible; debe adscribir atributos a la realidad, para existir él mismo. Ningún sujeto ni ningún objeto precisan, por necesidad, existir para hacer posible al pensamiento, pero el pensamiento debe creer en ambos». «El intelecto no ha sido organizado para comprender el devenir. Se esfuerza en probar la rigidez universal [eterna permanencia], debido a su origen, en imágenes.» La creencia en la permanencia, en la duración, en lo incondicionado, no es «la creencia que es más verdadera, sino la que es más útil» (XII, 24-27, 30). Nuestra concepción del espacio se basa también en la creencia en lo permanente: «Nuestro espa-

cio es adecuado para un mundo imaginario» (31). La creencia en la permanencia, que surge de por sí en nuestro interior y que la ciencia mantiene a su propio modo, es la base de toda creencia en la «realidad» (tal como los cuerpos, la permanencia de la sustancia, etc.) (44 srp). El individuo permanente y su unidad es, de modo similar, algo necesariamente imaginado (128).

La libertad y la responsabilidad son tratadas frecuentemente como errores necesarios; así, por ejemplo, II, 65, 93, 101, 108, 109 («la ilusión de la elección libre»); III, 31: «Nosotros sólo podemos soñarnos libres, no hacernos así» (190, 198); por esta razón incluso «un ateo integral que sostiene firmemente el carácter irresponsable y no meritatorio de toda acción humana, puede experimentar un sentimiento de vergüenza cuando se lo trata *como si* mereciera esto o aquello»; entonces se aparece a sí mismo como si «hubiera sido forzado a entrar en un más alto orden de seres» (239; cf. V, 149). En este sentido debe entenderse el enunciado (XI, 31): «una cosa tal como el carácter no tiene existencia real, es sólo una abstracción útil»; y especialmente la siguiente frase mordaz (45): «La reprobación sólo tiene significado como un medio de disuasión y de subsiguiente influencia en calidad de motivo; el objeto de la alabanza es estimular, incitar a la imitación: en la medida en que ambas se dan como si hubieran sido merecidas por algún acto, la falsedad y la ilusión presentes en toda alabanza y toda reprobación son inevitables; son, en efecto, el medio santificado

por el más alto propósito.» Pero estas «ventajas morales son todavía indispensables» (XI, 195); y del mismo modo las establecemos «como si mostráramos el camino a la naturaleza» en nuestros actos, mientras en verdad somos conducidos por ella (XI, 203, 213). Nuestra libertad, nuestra autonomía, es una «interpretación», es decir, algo «leído en» (216; XII, 40). Muy característicamente, puede leerse en XII, 224: «Pondré en orden de una vez por todas todo lo que niego: No hay recompensa o castigo, ni sabiduría, ni bondad, ni propósito, ni voluntad. [Pero] para actuar debes creer en el error y continuarás comportándote de acuerdo con estos errores incluso cuando hayas reconocido en ellos que son errores.»

También el sujeto es un concepto autoforjado del que no podemos prescindir: «nos situamos a nosotros mismos como una unidad en medio de este autoforjado mundo de imágenes, como aquello que permanece en medio del cambio. Pero esto es un error». (XI, 185). Oportunamente dice Nietzsche en XI, 291, que el yo «es un intento de ver y entender nuestra naturaleza infinitamente complicada de una manera simplificada: una imagen para representar una cosa» Éste es el «error original» (XII, 26). La completa «oposición entre sujeto y objeto» es una división artificial (V, 294).

Nietzsche reconoce también la distinción entre Cosa-en-sí y Apariencia como artificial\* y, en con-

\* A propósito de esta distinción, véase cap. XVII de la Parte Primera de *Die Philosophie des Als Ob*.

secuencia, como una invención conceptual: «la verdadera esencia de las cosas es una invención del ser pensante o concipiente, sin la cual no sería éste capaz de representarse las cosas a sí mismo» (XII, 22 y V, 294). La totalidad del mundo fenoménico es una concepción «tejida de errores intelectuales» (II, 33): «el mundo como idea» es lo mismo que «el mundo como error» (37, 47; IV, 119, 120): «el mundo de fantasmas en el que vivimos». «Nuestro mundo externo es un producto de la fantasía» (XII, 36). «La creencia en las cosas externas» es uno de los errores necesarios de la humanidad (40). «Materia, material, es una forma subjetiva» (71); «el mundo sensible y perceptible es, en su totalidad, el poema primordial de la humanidad» (170).

La ilusión estética, naturalmente, retorna una y otra vez (por ejemplo, II, 157) y por dos veces en la forma del «como si» (178<sup>11</sup>; XI, 23 y XII, 175). Nietzsche habla del «engaño artístico» en III, 118; V, 311 y XI, 72. El arte, «una especie de culto a lo falso», se basa en «la voluntad de ilusión» (V, 149).

Terminaremos con el excelente pasaje V, 88: «¡Qué es entonces “Apariencia” para mí! Seguramente no lo contrario de ningún Ser real. ¡Qué puedo yo decir de Ser alguno excepto los meros

<sup>11</sup> El Como-si aparece también en II, 271, como una indicación de una ficción convencional, e (ibíd., 333) como una expresión de la ficción del Estado constitucional; en V. 302, por el contrario, es la fórmula de una hipótesis.

predicados de su apariencia! ¡Seguramente no una máscara muerta que se pueda poner sobre la cara de algún desconocido, y también, presumiblemente, volver a quitársela! Apariencia es para mí lo que actúa y mueve...»

## LA IDEA DE FICCIÓN EN LAS OBRAS DEL TERCER PERÍODO, ESPECIALMENTE EN LOS ESCRITOS PÓSTUMOS

Las obras del tercer período de Nietzsche recogidas en los vols. VI-VIII<sup>12</sup> contienen (aparte de los capítulos introductorios de *Jenseits von Gut und Böse [Más allá del bien y del mal]* en el vol. VII) menos pasajes referentes al tema aquí considerado que los escritos póstumos pertenecientes a este mismo período y recogidos en los vols. XII, 235 ss., XIII, XIV, XV; los dos últimos volúmenes merecen nuestra particular atención.

Es bien comprensible, de acuerdo con cuanto antecede, que «el problema del valor de verdad», ceremoniosamente introducido en vol. VII, IX ss. (cf. 471, 482), pueda ser ahora establecido; aquí Nietzsche se sitúa a sí mismo no sólo «más allá del bien y del mal», sino también más allá de la verdad y la falsedad<sup>13</sup>: «no es nada más que un

---

<sup>12</sup> Vol. VI: *Zarathustra [Zaratustra]*; vol. VII: *Jenseits von Gut und Böse [Más allá del bien y del mal]*, *Genealogie der Moral [Genealogía de la moral]*; vol. VIII: *Götzendämmerung [El crepúsculo de los ídolos]*, *Antichrist [Anticristo]*.

<sup>13</sup> «La verdad no significa la antítesis del error, sino la relación de ciertos errores con otros errores que se caracterizan, por ejemplo, por ser más antiguos, más completamente asimilados, por ser tales que no sabemos vivir sin ellos, y co-



prejuicio moral el considerar a la verdad como más valiosa que la ilusión ... no habría vida en absoluto si no fuera sobre la base de perspectivas de valoraciones y apariencias» (55): «la perspectiva es la condición básica de toda vida» (4, 11). Esta expresión, raramente encontrada hasta el momento, de ahora en adelante ocurre con más frecuencia: la perspectiva es un engaño necesario que permanece incluso después de que hayamos reconocido su falsedad. En este sentido Nietzsche había dado ya en V, 294, a su filosofía el apropiado título de «perspectivismo»<sup>14</sup>. Éste es también el sentido en el que hay que entender el pasaje de VII, 21, citado con frecuencia: «ahora es tiempo de sustituir la pregunta kantiana “¿como son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” por otra pregunta: “¿Por qué es necesaria la creencia en tales juicios?”, a fin de que se comprenda que, para la supervivencia de seres como nosotros, es necesari-

sas por el estilo» (XIII, 87) (cf. mis observaciones al final del cap. XXV de la Parte Primera de *Die Philosophie des Als Ob* sobre «la Verdad como forma más conveniente de error»). La antítesis no es «verdadero» y «falso» (ibíd., 69). «¿Qué es lo que nos fuerza a suponer una esencial antítesis entre “verdadero” y “falso”?» (VII, 55).

<sup>14</sup> En XII, 43, encontramos «nuestro poder lógico-poético de determinar las perspectivas en todas las cosas», y, de una manera asaz kantiana, Nietzsche habla de «la abundancia de errores ópticos» que inevitablemente fluyen de ahí y que debemos mantener conscientemente. Este modo perspectivo de creación imaginativa, que se halla en todos los seres orgánicos, dice Nietzsche, constituye un acontecer, un acontecer interno que acompaña al externo (XIII, 63).

ria la creencia en la verdad de tales juicios: ¡razón por la cual pueden, sin duda, incluso ser juicios falsos!... Y, en efecto, todos son falsos juicios. Pero la creencia en su verdad es necesaria como una superficial ilusión óptica característica de la perspectiva óptica de la vida.» «Los juicios más falsos (entre los que se clasifican los juicios sintéticos *a priori*) son los más indispensables para nosotros; sin dar validez a ficciones lógicas, sin medir la realidad por el mundo puramente imaginario de lo incondicionado, lo “idéntico en sí mismo”, sin una continua falsificación del mundo mediante el número, el hombre no puede vivir: la renuncia a los falsos juicios sería una renuncia a la vida»<sup>15</sup> (12 s.; cf. XIV, 191, 210). «La volun-

<sup>15</sup> Porque el engaño y la falsificación son necesarios para la vida, al menos tan necesarios como las ideas verdaderas, no sólo el hombre, de acuerdo con Nietzsche, se ajusta a ellos, sino también toda vida orgánica: «la ilusión... comienza con el mundo orgánico» (XIII, 228); «así lo han hecho la humanidad y todos los seres orgánicos; han procedido ordenando el mundo en la acción, en el pensamiento, en la imaginación, hasta que han hecho de él algo que pueden usar, algo con lo que pueden contar» (ibíd., 84); «la capacidad de crear (hacer, inventar, imaginar) es la capacidad fundamental del mundo orgánico» (ibíd., 80); «en el mundo orgánico comienza el error: cosas, sustancias, atributos, actividades... éstos son los errores específicos por medio de los cuales viven los organismos» (60, 63). Pero el hombre no se da por contento con estas falsificaciones menores: «Son las falsificaciones mayores y las interpretaciones lo que en el pasado nos ha arrancado la simple felicidad animal» (29). En este sentido llama ya Nietzsche, en XIII, 37, al hombre «el animal fantástico», y habla, en XI, 278, de la «impertinencia de nuestra fantasía»; la importancia de la fantasía es sub-

tad de engaño» se entiende así (10 s.) que es efectivamente el alma del arte (84, 123, 472). «Cualquiera que sea el punto de vista filosófico que adoptemos hoy, cualquiera que sea el lado por el que lo miremos, lo erróneo del mundo en el que creemos estar viviendo es la cosa más determinada y más cierta ante nuestros ojos... ¿Y por qué no había de ser una ficción el mundo en que vivimos?» (54-56). Incluso la ciencia más exacta y más positiva «trata de mantenernos en este mundo simplificado, completamente artificial, inventado y falsificado para satisfacernos; y, quiera o no quiera, a la ciencia le gusta el error porque vive y le gusta la vida» (41-42). En este sentido, por ejemplo, la física hace uso de la teoría atómica, aunque ésta «es una de las cosas más profundamente refutadas que existen; pero la teoría atómica sirve al científico como una herramienta conveniente, como una abreviatura de sus medios de expresión» (22, 27 y siguiente); la totalidad de la física es una especie de «ordenación»<sup>16</sup> artificial, falsa

rayada en XII, 36; de ella surge nuestro «instinto de hacermitos» (ibíd., 123), y la totalidad del «lenguaje-de-imágenes» de la ciencia (147), toda nuestra «fantasmagoría idealista» (ibíd., 3), la cual, sin embargo, como «mentira» consciente, es un elemento necesario en la vida (XIV, 269).

<sup>16</sup> En los fragmentos póstumos del vol. XIII, a estas ficciones científicas se las llama con preferencia «hipótesis reguladoras», donde «hipótesis» (como en Lange) es imprecisamente empleada en lugar de «ficción». Así se dice en XIII, 59: «causa y efecto» no es una verdad, «sino una hipótesis por medio de la cual humanizamos el mundo. Por medio de la hipótesis atómica hacemos el mundo accesible tanto a nues-

y temporalmente útil (24). Sujeto y objeto son conceptos artificiales aunque coyunturalmente indispensables; el «yo» y el «ello» (28-30) son también «ficciones» (56), como lo son Causa y Efecto.

tros ojos como a nuestro cálculo.» Una mente «fuerte» es capaz de rechazar el carácter delirante de tales conceptos absolutos y, sin embargo, continuar manteniéndolos como «hipótesis»; así también ibíd., 54 s., 59 s., 80, 85. A la totalidad de la visión mecanicista de la naturaleza, especialmente la «concepción de la presión y el impacto» se le puede conceder validez sólo «en el sentido de una hipótesis reguladora para el mundo de la apariencia ilusoria»; «la concepción mecanicista debe ser concebida como un principio regulador del método» (81-82); en este sentido Nietzsche nos anuncia el «triunfo del método de pensamiento mecanicista, antiteológico, como una hipótesis reguladora», y como «consciente» además. Así, «los físicos matemáticos construyen para sí mismos un mundo-de-puntos-de-fuerza con el cual pueden calcular» (84) vale decir «como una verdad provisional en cuya línea podemos trabajar» (73) (en otras palabras, como una «hipótesis de trabajo») aunque fácilmente puede reconocerse que «la suposición de átomos» es puramente subjetiva (61). Así dice también «para que podamos calcular, primero tenemos que imaginar» (XII, 242). En otros pasajes to que Nietzsche ha dicho aquí del cálculo se aplica al pensamiento en general. Para el valor de las ficciones reguladoras, cf. también XIV, 322. Especialmente significativo es este pasaje del vol. XIII, 139: «la mente hasta ahora ha sido demasiado débil y demasiado incierta de sí misma para captar una hipótesis como una hipótesis y, al mismo tiempo, tomarla como guía: esto requería fe». Juzgar esto en función del contexto hace referencia a la moralidad. Así, la mente «fuerte» debería ser consciente de su naturaleza ficticia y aun así «tomarla como directiva». No necesita «creer» en ella, sino actuar basándose en ella: ¡casi un *dictum kantiano!* De la mecánica con sus presupuestos, especialmente los del átomo y del espacio vacío, dice Nietzsche (325): es «una especie de método ideal, regulador, y nada más».

«“Causa” y “Efecto” no deben hacerse erróneamente concretos... deberían ser usados solamente como conceptos puros, esto es, como ficciones convencionales con el propósito de definir, entender y explicar... Somos nosotros mismos los que hemos inventado las causas... interdependencia, relatividad, impulso, número, ley, libertad, fin: y, cuando leemos este mundo de signos en las cosas como algo realmente existente y mezclado con ellas, simplemente estamos haciendo lo que siempre hemos hecho, es decir, mitologizar» (33). Nietzsche ataca en particular la idea mítica de «cosa activa»; «no hay sustrato, no hay “ser” tras la acción, tras la “acción sobre”, tras el devenir; el “agente” ha sido simplemente leído en la acción: la acción es todo lo que hay»; el átomo y la Cosa-en-sí kantiana son también ficciones convencionales (327). Así, también, es esta «ley natural de la que vosotros físicos habláis tan orgullosamente, pero que existe —sólo en virtud de vuestra interpretación... no es ningún hecho..., por el contrario es sólo una ingenua forma humana de ordenar las cosas» (34): un antropomorfismo «humanístico» que es consciente para el hombre culto. Éste sabe con mayor o menor claridad «que la cosa no es así, y que nosotros simplemente la dejamos estar de esa manera» (188).

Los fragmentos del vol. XIV ofrecen una oportuna aclaración al respecto, especialmente el famoso pasaje de la p. 16: «El carácter erróneo de un concepto no constituye para mí una objeción a él; la cuestión es: en qué medida es ventajoso

para la vida... En efecto, estoy convencido de que *las suposiciones más erróneas son precisamente las más indispensables para nosotros*, que sin admitir la validez<sup>17</sup> de la *ficción* lógica, sin medir la realidad con el mundo inventado de lo incondicionado, lo idéntico en sí mismo, el hombre no podría vivir; y que una negación de esta ficción... es equivalente a una negación de la vida misma. Admitir la falsedad como una condición de la vida: esto implica, ciertamente, una terrible negación de las valoraciones acostumbradas.»

En la p. 31 dice Nietzsche más brevemente: «Mi concepto básico es que lo “incondicionado” es una ficción reguladora a la que no debe atribuirse realidad», pero tales ficciones son útiles y necesarias para la vida, incluso para la vida del «conocimiento», pues el «conocimiento es, por su naturaleza, algo que inventa, algo que falsifica» (19); «debe suponerse una fuerza ficticia, simuladora, así como debemos suponer la herencia y perpetuación de las ficciones» (30). Podemos reconocer la *contradictio* en estos conceptos de ficción<sup>18</sup>, p. ej. en

<sup>17</sup> Cf. La discusión del *tolerabiter vera* en la Parte II, § 22 y § 24 de *Philosophie des Als Ob*.

<sup>18</sup> El «mundo del Ser» es una invención —hay sólo un mundo del Devenir—; en este mundo inventado del Ser se halla la razón de que el poeta se observe a sí mismo también como «ser» y se contraste con él (XIV, 52). El Ser es, en consecuencia, un producto del pensamiento, la sustancia es un «error» (311, 386). «La real prerrogativa que suponemos tras el estilo de los artistas se vanagloria de haber creado este mundo», dice Nietzsche en XIV, 15, punto menos que inscribiéndose en la tradición kantiana.

los conceptos de lo Incondicionado, lo Existente, el conocimiento Absoluto, los valores Absolutos, la Cosa-en-sí, la mente Pura <sup>19</sup> (28), pero «el intelecto no es posible sin postular» tales conceptos de ficción, especialmente el de lo incondicionado (29). A estas ficciones, como ya hemos visto, las llama Nietzsche perspectivas: «Si saliéramos del mundo de las perspectivas, pereceríamos... Debemos aprobar lo falso... y aceptarlo» (13): «la naturaleza perspectiva del mundo es tan profunda como nuestro “entendimiento” puede alcanzar hoy» (7): y en este sentido muestra que «número» <sup>20</sup> es una forma perspectiva, como lo son «tiempo» y «espacio». No es que alberguemos en nuestros pechos «una sola alma» en lugar de «dos»: no se puede sostener por más tiempo a los «individuos» <sup>21</sup>, como a los «átomos» <sup>22</sup> materiales, a no ser que se trate de estratagemas manipulativas del pensamiento... «Sujeto <sup>23</sup> y objeto»,

<sup>19</sup> Para otras observaciones sobre «alma», «espíritu», etc., cf. XIV, 27, 338.

<sup>20</sup> «El número es, al ciento por ciento, una invención» (XIV, 34). «Las fórmulas aritméticas son sólo ficciones reguladoras» (44). Lo mismo se sostiene de las fórmulas geométricas: «una línea recta no ha tenido lugar jamás» (42). «Los objetos de la matemática no existen» (320).

<sup>21</sup> Los conceptos «individuo», «persona», etc., son desde luego falsos, pero sirven admirablemente para simplificar el pensamiento (XIV, 37); son, no obstante, «engaños» (325 s.); como todos los conceptos antes enumerados, son «falsos, y sin embargo errores permanentes» (326).

<sup>22</sup> Acerca de la teoría atómica como una simple construcción figurativa para propósitos de cálculo, cf. XIV, 325.

<sup>23</sup> Sobre la «mitología del concepto-de-sujeto», cf. XIV, 329.

«activo y pasivo», «causa y efecto» <sup>24</sup>, «medios y fin» <sup>25</sup> son invariablemente meras formas de perspectiva. Tales «falsificaciones perspectivas» (323) son necesarias para la existencia del hombre y también para la de todos los organismos; «Juntamente con el mundo orgánico está dada una esfera de perspectiva» (324), al principio, desde luego, inconsciente; pero en el hombre maduro se desarrolla una consciente «voluntad de ilusión, la comprensión de las perspectivas, vale decir, la postulación de la falsedad como verdad» (89). El intelecto humano, con sus formas fijas, especialmente sus categorías gramático-lógicas (37), es un «aparato falsificador» (34) —y, sin embargo, el hombre hace uso de él conscientemente—. Para cubrir los objetivos de la vida y el conocimiento: en la medida en que podemos hablar de tales cosas, el intelecto necesita, «como un medio necesario, la introducción de ficciones plenas y cabales a título de *schemata*, que... nos permitan imaginar los sucesos <sup>26</sup>

<sup>24</sup> «Nuestros “medios y fines” son abreviaturas muy útiles para hacer tangibles y concretos a los procesos» (XIV, 45).

<sup>25</sup> Sobre causa y efecto, como consecuencias de una concepción errónea de la relación de sujeto y predicado, cf. las observaciones de XIV, 22, 27.

<sup>26</sup> Las perspectivas están enteramente provocadas por la simplificación: «La vida es sólo posible por medio de fuerzas delimitantes, creadoras-de-perspectiva» (XIV, 45). En este sentido también habla Nietzsche de un «instinto, exclusivo y selectivo» (46). La naturaleza simplificadora, y por tanto falsificadora, de nuestro pensamiento es frecuentemente subrayada, por ejemplo en XIV, 34, 320. Hay «simplificaciones de los hechos verdaderos temporalmente permitidas» (42).

como más sencillos de lo que realmente son» (47),  
\* en otras palabras, falsificarlos. Así ha sucedido  
que estos errores han hecho al hombre inventivo:  
y ello es porque el «culto del error» es necesario  
(312): en efecto, un «gozo en la ilusión» desarro-  
lla (366, 389) la «voluntad de ilusión»<sup>27</sup> (360),  
pues reconocemos «el valor de las ficciones regu-  
ladoras, p. ej., las ficciones de la lógica» (322).

Que las formas lógicas se basan en ficciones es  
algo que se repite frecuentemente: «La lógica es  
un lenguaje-de-signos consistente, elaborado en el  
supuesto de la existencia de casos idénticos» (22);  
y, en consecuencia, «la logicidad sólo es posible  
como resultado de un error básico» (29): «que las  
cosas idénticas y los casos idénticos existen es la  
ficción básica, primero en el juicio y después en  
la inferencia» (33, 35, 37): «El mundo conceptual  
inventado, rígido», es un medio importante del

Cf. XIII, 80 s.: simplificar-falsificar-inventar; cf. también  
241, 249 «El intelecto es un aparato para la simplificación»  
y para analizar (245).

<sup>27</sup> De la ilusión en el arte, especialmente el arte épico, di-  
ce Nietzsche que el narrador habla a su admirada audiencia  
*como si* hubiera estado presente en los hechos que narra, a  
pesar de que esa audiencia sabe bastante bien que esto es un  
engaño, etc. (XIV, 132); el arte en general consiste en «una  
transformación intencional, vale decir, falsificación» (134).  
A este respecto, permítaseme acotar también el siguiente y  
significativo aforismo (XIII, 207): «No medir el mundo con  
nuestros sentimientos personales, sino *como si* fuera un jue-  
go y nosotros fuéramos parte del juego.» Este fecundo pen-  
samiento, que proviene de los antiguos estoicos, se encuen-  
tra también *ibid.*, 282: «Observar nuestra manera de vivir  
y actuar como una parte en un juego, incluyendo en ello nues-  
tras máximas y principios...»

pensamiento (46); en efecto, nuestro pensar prác-  
tico no sigue en lo más mínimo el esquema de fic-  
ción de la lógica; «El pensar lógico representa el  
ejemplar arquetípico de una ficción perfecta»:  
«Así la operación del intelecto es considerada co-  
mo si se correspondiera realmente con este esque-  
ma regulador del pensamiento de ficción» (42 s.).  
Cf. también las observaciones de VIII, 78 ss. so-  
bre la lógica (y la matemática) como «conven-  
ciones-de-signos», y también sobre aquellas for-  
mas gramaticales que dominan el pensamiento ló-  
gico, la «metafísica del lenguaje». Cf. XIII, 47,  
60, 85. El propio Platón concibió a sus «Ideas»  
esencialmente de esta manera (*ibid.*, 323); es de-  
cir, como simples «ficciones reguladoras».

En una parte de los fragmentos del vol. XV se  
concede particular importancia a un aspecto del  
pensamiento de Nietzsche que ya hemos vislum-  
brado antes ocasionalmente: el daño que estas fic-  
ciones reguladoras causan cuando no son usadas  
como tales, sino cuando se les adscribe errónea-  
mente un carácter de realidad, como, en efecto,  
es generalmente el caso. Desde este punto de vis-  
ta esas reguladoras ayudas conceptuales son fic-  
ciones *in malo sensu*, «simplemente» ficciones<sup>28</sup>.  
Así «el sujeto, el yo es solamente una ficción» (32);

<sup>28</sup> La expresión «ficción» aparece también ocasionalmen-  
te en los dos primeros períodos, pero en un sentido despecti-  
vo; p. ej., en el vol. II, 355 Nietzsche habla de las ficciones  
sobre las que descansaba la Iglesia medieval, y en IV, 99, de  
la ficción del concepto general «hombre».

la mente en cuanto agente del pensamiento es ficción, o, mejor dicho, el pensamiento puramente lógico de la mente, postulado por los teóricos del conocimiento, es «una ficción absolutamente arbitraria» (226 s.): «Mente» y «razón» son «síntesis y unidades de ficción» (272), e incluso son desaprobadas (275) como «ficciones inútiles». «“Sujeto” es una ficción que implica que muchas condiciones similares en nosotros son el efecto de un *substratum*... Esto hay que negarlo» (282), «el sujeto no es una cosa que tiene un efecto, sino simplemente una ficción» (286); en el hombre «hemos imaginado un *primum mobile* que no existe en absoluto» (368). «Esta artificial liberación y explicación del *yo* como algo en y para sí mismo» ha tenido malas consecuencias (369), entre las cuales está el supuesto de una inherente «causalidad espiritual» que es también sólo una «ficción» (513), y, con él, el supuesto «de las acciones libres», que luego son separadas en morales e inmorales: todo esto es «imaginario, irreal y ficticio» (369): especialmente los conceptos en que se basa la moralidad (233, 385). Pero el *genus*, sostiene Nietzsche, es tan ilusorio y falso como el *yo* (341); en los conceptos de *genus*, idea, propósito, etc., se ha leído una ficción, una falsa realidad (284), y por ello se tornan en malas ficciones; en este sentido los conceptos genéricos son «falsas unidades que han sido inventadas» (330), y lo mismo es cierto también de la «ficción causal», el «esquematismo de la cosa» (271, 281) y, en general, de todo «lo que es pensado» (281). En especial,

la totalidad del mundo de las Cosas-en-sí, el verdadero mundo de lo eternamente existente en contraste con el mundo del devenir, es «una simple ficción» (306; cf. también 288, 291, 294, 304, 310, 311, 408); nosotros «imaginamos» un Dios en este mundo (288), realizamos nuestras acciones «como si fueran los mandatos de Dios» (26), y así llegamos a las «malas y mezquinas ficciones» de la visión cristiana (91), a las «ficciones del mundo del más allá» (478). Pero «debemos luchar contra todos los supuestos sobre los que se ha construido ficticiamente un “mundo verdadero”» (304).

Esta oposición al mal uso de las ficciones, que data de los agitados tiempos del *Götzendämmerung* [*Crepúsculo de los ídolos*] y el *Antichrist* [*Anticristo*]<sup>29</sup>, no debe ser malinterpretada: el complemento necesario al respecto lo proporcionan los otros numerosos pasajes que muestran que Nietz-

<sup>29</sup> En estas dos obras (vol. VIII) encontramos, naturalmente, expresiones similares; así, en las pp. 77 ss. todas las categorías son designadas como «prejuicios de la razón», como «mentiras» y como «ficciones vacías», que poseen en el lenguaje y la «metafísica lingüística» un «permanente abogado». El Yo, la Voluntad Libre, la Cosa, el Átomo son «ficciones» en el mal sentido (94 s., 99). El *Antichrist* [*Anticristo*] ataca todas las entidades «imaginarias», la totalidad del religioso «mundo de ficción» y la «ficción dualista» (231-233), como simples «mentiras» en el mal sentido (261, 264, 270 s., 281 s., 287, 296 ss.). Y similarmente en XII, 21-23, 49, 87, 148. Desde este punto de vista Nietzsche (49) ataca la concepción de que el hombre está, por una parte, ajustado a la «visión perspectiva» y de que puede, por otra, poseer una consciencia de esta disposición engañosa —lo cual es en otro lugar su propia doctrina—.

sche ha comprendido la utilidad y necesidad de las ficciones. Esta comprensión es evidente también en muchos fragmentos del vol. XV: así Nietzsche habla en la p. 175 de la «necesidad de los falsos valores», y, de acuerdo con la p. 338, «necesidad, causalidad, conveniencia» son «ilusiones útiles», pues tales «ilusiones son una necesidad si tenemos que vivir»; «la ilusión tiene un valor-de-supervivencia<sup>30</sup> para nosotros» (303). La lógica, que, como la geometría y la aritmética, se mantiene sólo por las «entidades» ficticias (278), es, sin embargo, una invención «útil», una buena «ayuda» (273, 275, 288). Las categorías son «falsificaciones», pero medios «inteligentes» y «útiles para introducir orden en el mundo» (274, 299, 301): el sistema de categorías, el «sistema de falsificación en principio», es, empero, «un esquema práctico y manejable», un sistema de «manipulaciones»<sup>31</sup> necesarias (300), un «perspectivis-

<sup>30</sup> Compárese a este respecto el magnífico Himno a la Ilusión, al «Olimpo entero de la Ilusión» (VIII, 209 y XII, 246 s., 290-293), a la «mentira» en el buen sentido = la creación de mitos. Compárese XIII, 35: es, dice Nietzsche, un «prejuicio creer que el filósofo debe luchar contra la ilusión como si fuera su real enemigo». Cf. *ibid.*, 50, 71, 81, 88 (la ilusión perspectiva como una ley de conservación). En la p. 130 dice, casi a la manera de Kant: «Estamos ajustados a errores ópticos» y podemos incluso preguntar cuál es la «más útil creencia» = error (207, cf. 121, 124, 138). «Los procesos internos son esencialmente productores de error porque la vida sólo es posible bajo la guía de poderes delimitantes creadores-de-perspectiva» (XIV, 45). «La consciencia es algo esencialmente falsificador», dice en el mismo lugar.

<sup>31</sup> «El pensamiento no es un medio de “conocimiento”,

mo necesario». Con esto sucede como con el concepto de átomo<sup>32</sup>: allí como aquí, se trata de una cuestión de «semiótica pura», pero no está en nuestro poder cambiar a voluntad nuestros medios de expresión. «La exigencia de un método de expresión adecuado es un sinsentido; está en la naturaleza ... de un medio de expresión el expresar simplemente una relación» (324). Estos conceptos son, por tanto, ficciones inadecuadas pero útiles. Esto es especialmente verdadero de la categoría de causalidad (318 ss.<sup>33</sup>) y, lo que es más, de la categoría de sustancia; el «existente» es una «simplifi-

sino un medio de designar, ordenar y manipular sucesos para nuestro uso»; «el pensamiento es la causa y la condición tanto del “sujeto” y del “objeto”, como lo es de la “sustancia” y de la “materia”, etc.» (XIII, 51 s.). «El poder de invención que crea categorías opera al servicio de nuestras necesidades, a saber, de la seguridad y rápida inteligibilidad sobre la base de convenciones y signos» (*ibid.*, 55). Cf., para tales «signos representativos», *ibid.*, 66, 83 ss. El pensar es identificado con «crear imágenes» (234).

<sup>32</sup> Compárese a este respecto las observaciones de las pp. 313-321: el concepto de átomo se basa en la «perspectiva de la consciencia»; «es en consecuencia, de por sí, una ficción subjetiva»; la visión mecánica del mundo se hace posible «por medio de dos ficciones», la del movimiento y la del átomo. «necesitamos unidades para calcular, pero esto no significa que tales unidades existan»: la mecánica se basa en el «denguaje de imágenes» de «materia, átomo, presión, impulso, gravedad», y en este sentido es una «semiótica» práctica «para nuestro uso en el cálculo». Cf. también XIV, 45 para «la teoría atómica».

<sup>33</sup> Cf. también XIII, 60 ss. para la necesaria «mitología» de la categoría de causalidad y los conceptos ficticios de alma, átomo, etc., que dimanar de ella: también se incluyen aquí «las unidades ficticias» de las facultades psíquicas (70).

cación para propósitos prácticos» (305), basada en la creación artificial de casos idénticos (291, 304, 319); es «una imagen» introducida por nosotros por razones de perspectiva y prácticamente útiles (322), pues «reside en nosotros un poder de ordenar, falsificar, separar-artificialmente» (279), cuyos productos —estas numerosas «falsificaciones»— son, no obstante, útiles y necesarios: pues «la Vida está basada en estos presupuestos» (287): «El ficticio mundo de sujeto, sustancia, razón, etc., es necesario» (279).

Este párrafo nos lleva directamente a aquellos pensamientos de Nietzsche que pudiéramos llamar los inicios de una Metafísica del Como-si; de la cuestión de saber qué parte juega la ilusión en la totalidad de los sucesos cósmicos y cómo estos sucesos cósmicos, a partir de los cuales se desarrolla necesariamente la ilusión, han de ser observados y evaluados; de esta cuestión ya se ocupó el joven Nietzsche: en los escritos póstumos, incluso en los del primer período, encontramos la admirable observación: «Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más se aleja de la realidad verdadera, se torna más pura, más bella y mejor. Vivir en la ilusión como el ideal» (IX, 190); en el mismo lugar (198-199) encontramos a Nietzsche luchando con el problema metafísico de la apariencia y concluyendo (205): «Lo Uno, en un espíritu griego de alegría, crea ilusión desde dentro de sí mismo.» En el segundo período encontramos profundizado el problema: «Nuestro edificio-de-fantasia idealista es también parte de la realidad

y debe aparecer en su carácter. No es la fuente, mas por eso es por lo que está allí» (XII, 3). «Nosotros realmente sólo conocemos el Ser que concibe» con su actividad falsadora. ¿Qué parte juega este Ser actuante en el Ser general? ¿Es todo Ser, acaso, necesariamente un Ser que concibe y, en consecuencia, un falsificador? De cualquier modo, nuestro concebir, y con ello la errónea pero necesaria creencia en lo incondicionado, «debe ser deducible de la naturaleza del *Esse* y de la existencia condicionada en general» (XI, 24-25). Esta cuestión desempeña un gran papel en el tercer período, y de esta manera se encuentra Nietzsche en el trance de tener que hacer frente al problema planteado por Descartes de un Dios embaucador; el carácter erróneo de nuestro mundo conceptual sigue siendo un hecho: «Encontramos una superabundancia de evidencia al respecto que podría seducirnos a hacer suposiciones sobre un principio embaucador de la “naturaleza de las cosas”» (VII, 54). «¿Y qué pasaría si Dios, a pesar de Descartes, fuese un embaucador?» (XIII, 10): «Supongamos que hay algo engañoso y fraudulento en la naturaleza de las cosas... En semejante caso, en cuanto somos una realidad, tendríamos que participar, en alguna medida, en esta engañoso y fraudulenta base de las cosas y en su voluntad básica...» (XIII, 52 s.) «Descartes no es bastante radical. Ante su deseo de tener certeza y su “no quiero ser engañado”, es necesario preguntar: ¿por qué no?» (ibíd., 56, 68). «El punto de partida: ironía contra Descartes: dado que hubiera algo engaño-



La base de la realidad es la ilusión

so en la base de las cosas de las que hemos surgido, ¡qué bueno sería de *omnibus dubitare!* Podría ser el mejor modo de engañarnos a nosotros mismos» (XIV, 326). De esto se sigue que: «La voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño... es más profunda, “más metafísica”, que la voluntad de verdad» (ibíd., 369), y «el carácter perspectivo y engañoso pertenece a la existencia» (ibíd., 40); «debemos no olvidarnos de incluir esta fuerza forjadora de suposiciones y perspectiva en el “Ser verdadero”» (XV, 321): «Esta realidad creadora, logificadora, ordenadora y falsificadora es la realidad mejor garantizada» (ibíd., 281), «así que podríamos vernos tentados a suponer que no hay nada más que forjadores-de-conceptos, vale decir, sujetos falsificadores». En el mismo pasaje resume Nietzsche su doctrina en las siguientes y monumentales palabras: «Parménides dijo: “No pensamos lo que no es”; nosotros, en el otro extremo, decimos: “Lo que puede ser pensado debe ser, ciertamente, una ficción”.» Lange presenta pasajes muy similares\* sobre el valor de lo que es no existente y, sin embargo, pensado, es decir, de la apariencia. Desde este punto de vista, la apariencia no debe ser censurada y atacada por los filósofos como lo ha venido siendo hasta ahora (cf. VII, 55), y la ilusión, mientras pruebe ser útil

\* [Algunos de ellos aparecen citados en *Die Philosophie des Als Ob*. Parte III, Sección C, dedicada al «punto de vista del Ideal» en Lange.]

y valiosa y al mismo tiempo estéticamente inobjetable, debe ser afirmada, deseada y justificada. El «perspectivismo» nos es «necesario» (XV, 321).

## SOBRE LA UTILIDAD Y NECESIDAD DE LAS FICCIONES RELIGIOSAS

Esta comprensión de la utilidad y necesidad de las ficciones seguramente habría llevado a Nietzsche, con el tiempo, a reconocer también la *utilidad y necesidad de las ficciones religiosas*. Con frecuencia se ha planteado la cuestión de hacia dónde se habría visto dirigido Nietzsche en el curso de su desarrollo si la prematura catástrofe de 1888 no hubiera puesto fin a este último. La respuesta es que Nietzsche, después de haber revelado tan pródigamente el lado malo de los conceptos religiosos, necesariamente se habría dirigido a subrayar también su lado bueno, y a reconocerlos una vez más como útiles e incluso como ficciones necesarias. Estaba en el camino directo al respecto. En lo que ha precedido, hemos encontrado una serie de expresiones que señalan en esta dirección, expresiones en las que él reconoce la necesidad histórica del mundo conceptual religioso<sup>34</sup>. Ante-

---

<sup>34</sup> El importante y bello pasaje (VII, 84-90) donde son detalladamente ensalzadas las religiones como «medios educativos y ennoblecedores», es aquí especialmente pertinente. Es verdad que Nietzsche, al mismo tiempo, señala «la cara opuesta del mal» y sostiene que las religiones han de dar cuenta de todo el daño que han hecho. Pero también afirma: «Tal vez no haya nada tan digno de respeto en el cristianismo y el budismo como su arte de exhortar incluso a los más hu-

riormente (p. 46, nota 16) nos encontramos con un pasaje notable, de considerable reminiscencia kantiana, en el que se dice que el hombre no debería, ciertamente, creer en los presupuestos religiosos de la moral tradicional, pero debería, no obstante, actuar de acuerdo con ellos y tomarlos «como regulativos», es decir, tratarlos como ficciones reguladoras. También es ésta la tendencia de otras cuantas expresiones dignas de nota en el vol. XV: no sólo reconoce Nietzsche que debemos

---

mildes para transportarlos a una más alta ordenación ilusoria de las cosas a través de la piedad» (Kant tiene frases similares). Este arte, es verdad, surge de una «voluntad de falsedad a cualquier precio», pero es justamente por esta razón por la que los *homines religiosi* «deben ser contados entre los artistas, como pertenecientes a su más alto orden», entre los cuales, también, «la voluntad de engaño es acompañada por una buena consciencia» (472). Incluso en el *Anticristo* tiene Nietzsche, desde este punto de vista, una palabra amable para el «gran simbolista», Cristo, y para el «simbolismo primitivo» del cristianismo, aunque deplora su desarrollo en el sentido de «un cada vez más grande error» (VIII, 259, 262). Nietzsche tiene tan poco que objetar en contra de tales mitos, que hace apelación a «un mito del futuro» (XII, 400). Como ensayo de un tal mito-del-futuro podemos interpretar la idea del «eterno retorno». Es bastante seguro que Nietzsche consideró al principio esta idea como hipotética y después como dogmática, pero, al final, él mismo parece haberla interpretado simplemente como una ficción útil. En este sentido dice de esa idea (XIV, 295): «Tal vez no sea verdad». Y así es posible que O. Ewald (*Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen [La doctrina de Nietzsche en sus conceptos básicos]*) estuviera acertado al interpretar dicho pensamiento como una idea pedagógico-reguladora, al igual que hace G. Simmel. La idea de «superhombre» es, también, una ficción de esta suerte utópico-heurístico-pedagógica.

a la «ilusión» religiosa un «fortalecimiento artificial» (429), sino que encuentra a la «especie hombre» empobrecida, ahora que no está ya en posesión del poder de inyectar tal ilusión en la realidad, que no está en posesión del poder de «forjar ficciones»<sup>35</sup>, que, en otras palabras, se ha convertido en «nihilista» (294). En la p. 34 dice en su exagerado lenguaje: «Catástrofe: ¿y si la falsedad es algo divino? ¿Es que no puede consistir el valor de todas las cosas en el hecho de que son falsas? ¿No debíamos creer en Dios no porque es<sup>36</sup> verdadero, sino porque es falso?... ¿Y si no es más que la mentira, la falsificación, la lectura de significados lo que constituye un valor, un sentido, un propósito?» Y en un notable aforismo apunta en la cuenta del siglo XIX, por oposición al XVIII, cuyo «espectro» era la razón, la «fuerza» de que dio prueba al hacerse «más tolerante» para con la religión: «No nos esforcemos en ocultar la cara opuesta de las cosas malas»: «La intolerancia para con los sacerdotes y la Iglesia» ha disminuido; incluso la objeción de los racionalistas de que es inmoral<sup>37</sup> creer en Dios «nosotros

---

<sup>35</sup> A esta «fuerza presupositiva y perspectiva», que es creadora, logificadora, clasificadora, falsificadora, simplificadora, ordenadora, artificialmente separadora, poetizadora, imaginativa (279, 281, 291), la llama sin rodeos, pero con mucha propiedad, «la fuerza deseante-de-error que hay en nosotros» (291) y «la voluntad de engaño» (293).

<sup>36</sup> En la edición impresa hay un «no» entre el «es» y el «verdadero», que también se encuentra en el manuscrito, pero que es claramente un *lapsus calami* y debe ser corregido.

<sup>37</sup> Para la explicación de este punto, cf. VIII, 207.

la tomamos como la mejor justificación de esta creencia»; porque las ficciones religiosas, en su capacidad mítica<sup>38</sup>, no deberían ser medidas por un canon moral, sino por una lógica.

Estas expresiones son las precursoras de un más amplio período final del desarrollo de Nietzsche, que fue interrumpido por su enfermedad. Inevitablemente, Nietzsche habría llegado al camino tomado por el Kant que él tan completamente malinterpretó, y también seguido por F.A. Lange, el Lange que tanto le influyó en su juventud. No habría revocado a su *Anticristo*, cuyas incisivas verdades, de una vez por todas, habían de ser dichas, pero habría presentado la «cara opuesta de las cosas malas» con la misma implacable franqueza: habría «justificado» la utilidad y la necesidad de las ficciones religiosas.

---

<sup>38</sup> De acuerdo con XIII, del mismo modo, Nietzsche querría ver la creencia en Dios conservada como un «mito patético». Cf. también las frases características en XIV, 123, 259 sobre la «necesidad» de los conceptos religiosos «inventados». Para la teoría del conocimiento de Nietzsche, cf. también los dos instructivos trabajos: *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik [Teoría del conocimiento y metafísica en Nietzsche]* (1902), de R. Eisler, y *F. Nietzsche und das Erkenntnisproblem [F. Nietzsche y el problema del conocimiento]* (1903), de F. Rittelmeyer.