

# KANT, NIETZSCHE Y EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA MORAL

## KANT, NIETZSCHE E O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA MORAL

PABLO OLMEDO

Universidad Nacional de Córdoba

olmedovi@hotmail.com

---

**Resumo:** este artigo objetiva colocar em discussão as filosofias de Kant e de Nietzsche com relação ao problema da existência moral. Sem levar em conta as mediações de possíveis leituras entre a filosofia do pensador de Königsberg e a interpretação de seu trabalho por Nietzsche, tentamos contrastar alguns textos selecionados de ambos. Esses escritos tratam do problema da existência moral. Após destruir a base na qual a metafísica costumava estar erigida, Kant ainda tentará dar um profundo fundamento ao comportamento moral. Nietzsche, por outro lado, tentará levar a teoria do iluminismo de Kant até a última consequência, ponto em que irá minar todo intento sustentável da moral. Nosso objetivo é renovar esta discussão, já que acreditamos que ela revivifica uma das mais importantes e problemáticas questões da moderna filosofia, a qual é de grande influência ainda hoje.

**Palavras-chave:** Kant, Nietzsche, Existencia Moral, Crítica-Modernidade

**Abstract:** This writing aims to put under discussion Kant's and Nietzsche's philosophies regarding the problem of moral existence. Without taking into account the mediations of the possible lectures between the philosophy of the thinker from Königsberg and Nietzsche's interpretation of his work, we try to contrast some selected texts of theirs. These writings argue the problem of moral existence. Once he destroyed the basis on which metaphysics used to be erected, Kant will still try to give a far reaching background to moral behaviour. Nietzsche, on the other hand, will try to take Kant's enlightened theory to its last consequence up to such an extent, that he will undermine every intent of moral sustenance. Our target is to renew this discussion, since we believe it revivifies one of the most important and problematic issues of modern philosophy, which is of great influence still today.

**Keywords:** Kant, Nietzsche, Moral Existence, Critic-Modernity

### Introducción

Cuando topamos con la lectura de un filósofo sobre otro filósofo no podemos esperar por resultado un estudio minucioso del filósofo lector sobre el pensamiento del filósofo leído.

Los filósofos leen guiados por un interés propio. Así, pretender que la lectura que, por ejemplo, Heidegger hace de Nietzsche sea, lo que podríamos decir, justa o exacta respecto a la letra estricta de éste último, es una esperanza inútil. Esta misma inexactitud podemos encontrarla en casi todas las interpretaciones que un filósofo hace de otro.

A pesar de esto, no aventuraremos con un escrito que intentará mostrar algunos aspectos de la lectura que Nietzsche hace de Kant. Debemos, por tanto, dar alguna justificación. Si por la expresión “lector de” designamos a alguien que toma entre sus manos un libro de otro y lo lee más o menos minuciosamente, nuestro propósito no podría ser más desacertado. Efectivamente, Nietzsche no leyó directamente a Kant. Sabemos, gracias al trabajo conjunto de Mazzino Montinari y Giorio Colli en la edición definitiva de las obras completas, que Nietzsche conoció a Kant a través de las discusiones neokantianas del siglo XIX<sup>1</sup> y de la interpretación de Schopenhauer.

Una vez hecha esta aclaración, ¿es correcto sostener nuestro plan? ¿Es posible, de algún modo, afirmar que Nietzsche fue lector de Kant? Y de ser posible, ¿cómo tendríamos que entender en este caso la expresión “lector de”? Tendremos que movernos en la tensión abierta por estos interrogantes, intentando dar las razones que justifiquen nuestra empresa. Diremos, en primer lugar, que no es erróneo persistir en nuestro plan. Nietzsche fue, a su manera, y en la medida en que dialogó con algunas de sus ideas, lector de Kant. Nosotros asumiremos la tarea de mostrar ciertos aspectos de ese contrapunto que se deja escuchar al confrontar algunos textos de ambos filósofos.

En primer lugar, nos ocuparemos de exponer el *modo* de lectura de Nietzsche. En este apartado mostraremos su posición respecto al problema de la verdad, buscando, así, comprender los presupuestos en los que se asientan las críticas hacia Kant. En segundo lugar, veremos la posición que, según Nietzsche, ocupa el filósofo de Königsberg dentro del derrotero de lo que él entiende como metafísica occidental, o como historia de la verdad. Mostraremos aquí las operaciones interpretativas que permiten la inclusión de Kant en una tradición de la que él mismo quiso sustraerse. En tercer lugar, nos detendremos a observar, en sus puntos fundamentales, la posición kantiana en torno al problema de la existencia moral. Nos centraremos en los argumentos dados en la *Dialéctica Trascendental* de *Crítica de la Razón Pura* y en la *Crítica de la Razón Práctica*, en referencia a la cuestión de la libertad. Por último, a la luz de las consideraciones precedentes, intentaremos precisar el sentido y los alcances de la crítica

<sup>1</sup> Nietzsche se interesa por Kant después de la lectura de Schopenhauer y del texto de Lange *Historia del materialismo*, en 1866. La fuente que utiliza es la monografía que Kuno Fischer dedica al filósofo de Königsberg en su *Historia de la Filosofía*. Cfr., MONTINARI, M., *Lo que dijo Nietzsche*, Salamandra, Barcelona, 2003, p. 59.

de Nietzsche, centrándonos principalmente en el problema que para él presenta el hecho de fundamentar un campo de sentido para asegurar la existencia moral del hombre.

### 1. Nietzsche, lector de la tradición.

La imagen que a comienzos del siglo XX se impuso acerca del modo de filosofar de Nietzsche es la del genio que a partir de intuiciones, y casi sin frecuentar ningún libro, desarrollaba grandes ideas. Frente a esta imagen reaccionaron Giorio Colli y Mazzino Montinari, quienes a comienzos de la década del sesenta emprendieron la tarea de realizar una edición crítica de las obras completas a partir de los manuscritos originales de Nietzsche conservados en los archivos *Goethe-Schiller* de Weimar. Este trabajo dio como resultado una nueva imagen del filósofo alemán. Ya no se trataba del hombre genial, arrobado por intuiciones furtivas; por el contrario, a partir de ese momento, fue posible visualizar, de modo más o menos claro, los sinuosos recorridos que Nietzsche emprendió y que desembocaron en la elaboración de algunas de sus principales tesis filosóficas.<sup>2</sup>

Pese a ser un lector asiduo y apasionado, a Nietzsche, como a todo gran pensador, no le interesaba ser un exegeta o un historiador de la filosofía. Sus lecturas se entroncaban en su propia búsqueda y le permitían nutrirse de elementos o de lenguajes que le resultaban apropiados para su filosofía. Lo que intentaremos hacer en este tramo de nuestro recorrido es mostrar algunos presupuestos de lectura de Nietzsche, para luego abordar, asentados sobre bases más sólidas, su interpretación de Kant.

Podríamos decir, sin error, que Nietzsche lee en clave *extra-moral*. En un texto póstumo de 1873, fecha en la que Nietzsche aún era una joven promesa para la filología alemana, nos topamos con un desarrollo sistemático de su crítica nihilista al lenguaje. El texto se titula *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. Aquí encontramos ideas que son diametralmente opuestas a las que un año antes Nietzsche había publicado en el *Nacimiento de la Tragedia*. Si en ese texto las páginas estaban impregnadas del *pathos* metafísico heredado de Schopenhauer y del espíritu reformista propio de Richard Wagner, en *Verdad y mentira* encontramos una crítica radical a todo supuesto metafísico y a cualquier voluntad reformista.

El texto comienza sarcásticamente:

<sup>2</sup> Para un análisis más detallado del valor de los estudios de Colli-Montinari puede consultarse el opúsculo de Giuliano Campioni al texto de Montinari, op. cit, 2003, pp. 179-212.

En algún apartado rincón de 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.<sup>3</sup>

El escrito entero se ocupa de llevar adelante una crítica radical al conocimiento y al lenguaje. Nietzsche sostiene que el intelecto, que posibilita el conocimiento en el hombre, no es algo que lo distinga cualitativamente del resto de los seres. El intelecto es un «medio de conservación del individuo» que «desarrolla sus fuerzas fingiendo»<sup>4</sup>. El ser humano no desea conocer *la verdad* -pura, limpia de todas las perspectivas morales de sentido-, por el contrario, prefiere vivir preso de las ilusiones tendidas por el intelecto, que son las que le permiten subsistir. El mismo procedimiento aplica Nietzsche a la hora de examinar al lenguaje. Afirma:

¿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<sup>5</sup>.

En tanto reproducciones sonoras de impulsos nerviosos, las palabras nada tienen en común con las cosas, antes bien, son el resultado de una transposición arbitraria, son «ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible»<sup>6</sup>. Es este esquema, el concepto aparece tardíamente, cuando una palabra ya no se utiliza para la designación de casos particulares y aglutina muchas individualidades anulando sus diferencias.

El proceso de creación del lenguaje está impulsado por el espíritu gregario de los hombres. Es necesario que ellos hagan un pacto para vivir en comunidad, y el pacto requiere que los individuos lleguen a ser conscientes de lo que les hace falta y puedan comunicarlo. El desarrollo de la conciencia, la creación del lenguaje y la formación de la comunidad son, a los ojos de Nietzsche, tres procesos que deben comprenderse como anudados intrínsecamente.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1990, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 18. En adelante VMexM. Utilizamos, para las obras en español, las signaturas propuestas por José Jara en su traducción de *La ciencia jovial*, Trad. José Jara, Monte Ávila, Caracas, 1999. En adelante CJ.

<sup>5</sup> VMexM, p. 21. El esquema completo que presenta Nietzsche para dar cuenta de la formación del lenguaje es el siguiente: a) Cosa en sí; b) impulso nervioso; c) sonido articulado o palabra; d) concepto. Así el lenguaje es el resultado de una serie de transposiciones arbitrarias, y nada dice acerca de la realidad.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>7</sup> Ver CJ, §354.

Estas reflexiones sobre la procedencia del lenguaje, de la conciencia y de la comunidad pueden resultar evidentes. Sin embargo, son las que nos permitirán comprender de manera más acabada la crítica de Nietzsche a la idea de verdad y, por tanto, la interpretación que elabora sobre Kant a partir de dicha crítica. De hecho, es en el contexto de estos pensamientos que nuestro filósofo afirma:

...apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.<sup>8</sup>

El término *verdad* es comprendido aquí en sentido moral; esto es, como asociado a consecuencias morales esperadas, a expectativas de sentido deseadas. ¿Cómo es posible pensar en una aspiración desinteresada hacia la verdad, si justamente ella nace del interés y la necesidad de conservación? La creencia en la existencia de una verdad que debe ser perseguida como el fin más elevado de la especie humana, cuyo conocimiento lleva consigo la promesa una vida mejor, constituye para Nietzsche la concepción contemplativa de la filosofía, propia de lo que él identifica como platonismo occidental, y que constituirá uno de los principales objetos de crítica de su filosofía. La ilusión del contemplativo es creer que «está situado como *espectador* y *oyente* ante el gran espectáculo y juego de sonidos que es la vida», pasando por alto que «él mismo es también el genuino poeta y el poeta continuo de la vida»<sup>9</sup>. La existencia de los filósofos contemplativos se asienta sobre una serie de presupuestos que podríamos enumerar del siguiente modo: a) el olvido de que el mundo y el lenguaje que de él da cuenta es su propia creación; b) la creencia en una estructura inteligible del mundo; c) la certeza de que él, mediante la contemplación, puede acceder a la comprensión de esa estructura inteligible. El contemplativo cree captar, de esta forma, la verdad pura, sin las mediaciones del interés.

En este punto debemos comprender el doble sentido que tiene la expresión “*verdad en sentido extra-moral*”. Para la concepción contemplativa de la filosofía, la verdad ha significado el objeto a ser perseguido, es decir, el fin último del conocimiento. La verdad así concebida pretende ser extra-moral, porque se presenta como pura, como no teñida por intereses. Pero Nietzsche invierte estos términos, afirmando que no podemos dar con un tipo tal de verdad, porque lo que se ha dado en llamar “*la verdad*” es el producto del desarrollo evolutivo de una especie gregaria, el hombre. Desde esta perspectiva, la verdad extra-moral de los contemplati-

<sup>8</sup> Op cit, VMexM, p. 19.

<sup>9</sup> CJ, §301, p. 175.

vos es develada como ya siempre teñida de intereses y de expectativas morales de sentido. La concepción propiamente extra-moral de la verdad será, de aquí en adelante, la que no asocie a ella ninguna esperanza de de sentido. Esta nueva idea de verdad en sentido extra-moral implica abandonar todas las expectativas morales y entregarse a lo que el filósofo llamará la *pasión del conocimiento*<sup>10</sup>. La nueva pasión, constituye una experiencia de la filosofía propia de una época en la que «el conocimiento se ha transformado en nosotros en una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio ni teme en el fondo más que su propia extinción»<sup>11</sup>. Es asentado en esta concepción extra-moral de la verdad que Nietzsche llevará adelante su lectura crítica de la filosofía occidental, y por tanto, también del pensamiento de Kant.

## 2. Kant y la tradición metafísica

La figura de Kant aparece en varios pasajes de la obra nietzscheana, no siempre con la misma intención de lectura y, por lo tanto, con cargas valorativas diferentes. Distinguiremos aquí tres imágenes del filósofo de Königsberg.<sup>12</sup>

La primera imagen es la que encontramos en el *Nacimiento de la Tragedia*, publicado en 1872. Allí el filósofo crítico es elogiado en tanto se opone al optimismo socrático. Si Sócrates es la primera figura que encarna al «hombre teórico», que confía plenamente en las capacidades del intelecto para penetrar la estructura inteligible de la realidad, Kant y Schopenhauer llegan para mostrar que ese optimismo cognoscitivo no puede mantenerse. En un sentido similar, aparece la figura de Kant en el texto *La filosofía en la época trágica* de los griegos, aunque la oposición allí no es con Sócrates, sino con Parménides y su creencia en la existencia de un órgano de conocimiento capaz de penetrar en la esencia de la realidad.<sup>13</sup>

En la tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*, publicada en 1874, nos topamos con la segunda imagen. Encontramos aquí una caracterización del filósofo de Königs-

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F., *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, §429, p. 247. En adelante A.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Para la distinción de estos tres momentos hemos seguiremos, líneas generales, el trabajo del profesor Antonio Edmilson Paschoal, *Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral* publicado en *Kant e-Prints*, Série 2, v. 4, n. 2, p. 323-340, Jul-Dez., 2009. A los fines de nuestro trabajo, hemos hecho algunas acentuaciones en la división que muestra el profesor Paschoal, principalmente en el segundo momento que mencionaremos.

<sup>13</sup> NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000, §18, en adelante NT. El traductor de las ediciones de Alianza es, en todos los casos, Andrés Sánchez Pascual. Cfr. también, NIETZSCHE, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Trad. Luis Fernando Moreno Carlos, Madrid, 1999, pp. 88-89. En adelante PZG.

berg teñida de críticas. En primer lugar, Nietzsche contraponen la imagen de Schopenhauer, que es el filósofo capaz de enseñar como lo hacían los filósofos griegos, es decir, con los gestos y los actos más que con las palabras y la escritura, a la de Kant, quien «se aferró a la universidad, se sometió a los gobiernos, conservó las apariencias de una fe religiosa, soportó vivir entre colegas y estudiantes»<sup>14</sup>. En segundo lugar, hallamos la misma contraposición pero con otro sentido. Si Schopenhauer es el sabio que enseña a ver la totalidad de la vida sin perderse en minucias, como quien contempla un cuadro sin detenerse a reflexionar sobre la composición química de los colores o la textura del lienzo, Kant es el filósofo que se pierde en los pasadizos del análisis racional de la realidad, tornándose incapaz de captar la totalidad, a tal extremo que Nietzsche escribe que «si Kant comenzara a ejercer una influencia popular, percibiríamos ésta en la forma de un escepticismo y un relativismo corrosivos y disolventes».<sup>15</sup>

La tercera imagen, en la que nos centraremos en este escrito, la encontramos en varios pasajes de los escritos posteriores a 1878, año de publicación de la obra de ruptura con Schopenhauer y Wagner, *Humano, demasiado humano*. A partir de aquí, la ambivalencia valorativa que podíamos percibir al contraponer las dos imágenes anteriores, deja el lugar a una concepción más o menos definitiva de la figura de Kant. En la primera imagen hemos observado cómo Nietzsche encontraba en Kant al filósofo crítico capaz de resguardar a la cultura del peligro que representaba el optimismo del hombre teórico, empeñado en desentrañar las sólidas bases en las que ella se asentaba. En la segunda, vimos la mudanza valorativa respecto de esa actividad crítica, que ya no se presentaba como protectora del orden cultural, sino como disolvente y corrosiva, afín a las fuerzas disolutivas de la cultura. En ambos casos las consideraciones se asientan en un problema que aparece como una constante en la obra temprana de Nietzsche, a saber, el vínculo del filósofo con la comunidad, más precisamente, con la vida cultural de la misma. La tercera imagen, se diferencia de las dos anteriores porque el eje de análisis se desplaza. Ya no se intentará pensar el vínculo del filósofo –Kant– con la cultura –la Alemania de finales del siglo XVIII–; la preocupación ahora será la de determinar el lugar que él ocupa en lo que Nietzsche entiende por historia de la metafísica, o mejor, como historia de la verdad.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador*, Trad. Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 40. En adelante CI III.

<sup>15</sup> *Ibid*, pp. 44-45.

<sup>16</sup> Es preciso aclarar, que cuando hablamos de «historia de la verdad» o de «metafísica occidental» no hacemos referencia a un proceso teleológico de desarrollo –como quería Hegel–, ni a un destino histórico – como quiso Heidegger–. Nietzsche piensa la historia como la sucesión aleatoria de sucesos, que no tiene una lógica definida. Si hay algún tipo de necesidad en el movimiento histórico, esa necesidad no tiene otro nombre que «azar». El

Como vimos en el primer apartado, la actividad del intelecto es comprendida por Nietzsche como una actividad instintiva. Desde esta perspectiva, el hablar, el llegar a ser consciente de sí mismo y la conformación de la comunidad se revelan como necesidades gregarias. Al ocuparse del problema del conocimiento, habrá que hacerlo siempre desde estos presupuestos, intentando observar detrás de cada verdad la perspectiva moral que la sustenta. Esta es la tarea propia del filósofo, tarea que años más tarde se consolidará como método, como genealogía. En este marco, la posibilidad de llevar a cabo una crítica de la razón pura se revelará como totalmente imposible. Es en este sentido que Nietzsche afirma:

Como se adivina, no es la oposición de sujeto y objeto lo que aquí me importa: esta distinción se la dejo a los teóricos del conocimiento que han quedado atrapados en los nudos corredizos de la gramática (de la metafísica del pueblo). Y, en verdad, tampoco la distinción entre «cosa en sí» y fenómeno: pues lejos estamos de «conocer» lo suficiente para tan siquiera *distinguir* de este modo.<sup>17</sup>

La alusión a Kant es evidente. Nietzsche coloca al filósofo de Königsberg como tributario de la tradición metafísica. La intención kantiana de fundamentar ámbitos cognoscitivos seguros, es para él algo derivado, que tiene su origen en la necesidad gregaria, indispensable para la vida humana, de estabilizar el devenir. Frente a esto, nuestro filósofo pregunta: «¿No será el júbilo de los que conocen, justamente el júbilo del sentimiento de seguridad nuevamente recuperado?». <sup>18</sup> En cuanto filósofo del conocimiento, aún cuando manifiesta la pretensión de abandonar el cauce de la metafísica, Kant seguiría formando parte de la tradición. Veamos con mayor claridad cómo efectúa Nietzsche esta operación interpretativa.

Tomaremos para esto un texto tardío, de 1888, pero lo suficientemente representativo, por ser una suerte de compendio que el propio Nietzsche hace de su filosofía. El texto, ya muy conocido, se titula *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en fábula*.<sup>19</sup> En este breve esquema, en el que se enumeran los que serían los momentos fundamentales de la historia de la verdad en occidente, Nietzsche reserva específico para Kant:

3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

---

filósofo no puede desentrañar la esencia de la historia, pero sí puede describir, siempre a posteriori, los vaivenes aleatorios de su desarrollo. Cfr. A §130 y §123.

<sup>17</sup> CJ, §354, p. 219.

<sup>18</sup> CJ, §355, p. 220.

<sup>19</sup> En el análisis que haremos de este texto, seguiremos, en líneas generales, las consideraciones que Franco Volpi hace al respecto en su texto *El nihilismo*. VOLPI, F., *El nihilismo*, Biblos, Bs. As., 2005, pp.60-62.

(En el fondo, el viejo Sol, pero visto a través de la niebla y escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsberguense.)<sup>20</sup>

Platón o, para ser más justos con la denominación nietzscheana, el platonismo, con su creencia en la posibilidad de alcanzar un conocimiento de la esencia de las cosas, constituye la primera fase de este recorrido. El filósofo, sabio y virtuoso, es capaz de destejer las ilusiones del mundo aparente para acceder al conocimiento de la Idea, forma estable que garantiza la realidad de lo que sólo deviene. Y recordemos, para comprender mejor este fragmento, que en República VII, la idea por antonomasia es el Bien, cuya imagen sensible es el Sol.<sup>21</sup>

El segundo momento del periplo, lo encuentra Nietzsche en el cristianismo. En efecto, la religión cristiana abre de modo irremediable la fractura entre el mundo inteligible –mundo divino- y el mundo sensible. El cristiano es aquel que vive la existencia terrena bajo la hipoteca de la vida eterna. Sólo al sabio, al piadoso, le será permitido el acceso al mundo supra-sensible.

El tercer momento de esta historia de la verdad es la filosofía de Kant. Nietzsche comprende los alcances de la crítica kantiana; después de ella el «mundo verdadero» se vuelve, no sólo inasequible, sino también imprometible. Sin embargo, el «viejo Sol», el Sol del platonismo, sigue conservando sus fuerzas. Porque, aún cuando es visto a través de la «niebla y el escepticismo», continúa rigiendo como imperativo, y esto porque aún puede ser pensado. De esta manera, desde la óptica de Nietzsche, la filosofía de Kant no representa una superación radical de la tradición metafísica, sino una de las fases de su desarrollo. La filosofía trascendental aún juega el juego de la verdad, en sentido moral, permitiendo que el devenir –la vida- sea juzgada con criterios que son ajenos a ella.

Para comprender acabadamente la crítica nietzscheana es preciso distinguir dos aspectos que están comprendidos en ella. En primer lugar, podemos identificar un significado epistemológico. A los ojos de Nietzsche el hecho de que la razón se dé sus propios límites constituye un problema. En el prólogo de Aurora, escrito con motivo de la reedición de esta obra en 1886, afirma:

¿A qué se debe, pues, que desde Platón todos los constructores filosóficos hayan edificado en falso? ¿Cómo es posible que todo amenace ruina? ¿Cómo se encuentra reducido a escombros lo que los filósofos habían considerado *aere perennius*? ¡Y qué equivocada es, desgraciadamente, la respuesta que se sigue dando a esta pregunta!; que «todos se olvidaron de cuestionar la hipótesis, de examinar los fundamentos,

<sup>20</sup> Cr, *De cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en fábula.*, p. 57.

<sup>21</sup> PLATÓN, *República*, Eudeba, Trad. Antonio Camarero, Bs. As., 2003, 532 b-d., p. 471.

de someter a crítica a toda la razón». Esta funesta respuesta de Kant no nos ha conducido a los filósofos a un terreno más sólido y menos inseguro. (dicho sea de paso, ¿no era un poco extraño pedirle a un instrumento que criticase su propia capacidad y perfección? ¿No era absurdo exigirle al mismo intelecto que él mismo tuviera que «reconocer» su valor, su fuerza, sus límites?).<sup>22</sup>

Es en las preguntas finales, contenidas entre paréntesis, en donde encontramos planteado de manera clara el problema que estamos señalando. Lo que Nietzsche cuestiona es la posibilidad de que la razón se esclarezca a sí misma, es decir, la posibilidad de llevar adelante una deducción trascendental de las categorías puras del entendimiento. Desde esta óptica, Kant no se sustrae del prejuicio propio de los filósofos, consistente en construir sus sistemas conceptuales sobre bases poco fundamentadas. Lo que el pensador de Königsberg no criticó fue la capacidad del intelecto, que no es otra cosa que un instrumento de supervivencia más, para erigirse como su propio tribunal.<sup>23</sup>

En consonancia con esta arista epistemológica, identificamos el aspecto práctico de la crítica. Lo que se preguntará ahora Nietzsche es: ¿cuáles son las consecuencias del intento kantiano? De lo que se trata es de dismantelar las perspectivas morales que guiaron el proyecto de una crítica de la Razón Pura. En el § 25, del tratado tercero de *La genealogía de la moral*, encontramos un fragmento contundente que nos ayudará a pensar nuestro problema:

¿Acaso se piensa aún, con toda seriedad (como se imaginaron algún tiempo los teólogos), que, por ejemplo, la victoria de Kant sobre la dogmática de los conocimientos teológicos («Dios», «alma», «libertad», «inmortalidad») ha demolido aquel ideal? —a este respecto nada debe importarnos por el momento si Kant mismo siquiera tuvo el propósito de hacer algo de ese tipo. Lo cierto es que, a partir de Kant, los trascendentalistas de toda especie han tenido de nuevo ganada la partida, —se han emancipado de los teólogos: ¡qué felicidad! —Kant les ha descubierto un camino secreto en el que ahora les es lícito entregarse, con sus propios medios y con el mejor decoro científico a los «deseos de su corazón». Asimismo: ¿quién podría tomar a mal ya a los agnósticos el que éstos, en cuanto veneradores de los desconocido y misterioso en sí, adoren ahora como Dios el *signo mismo de interrogación*?.<sup>24</sup>

Este extenso párrafo nos muestra la interpretación de Nietzsche respecto del movimiento histórico que efectúa la filosofía de Kant. El ideal aquí mencionado es el ideal ascético, y nuestro filósofo está intentando dilucidar en este tratado el significado que en él se esconde. Lo asombroso de este ideal es que llevó a la voluntad a querer la nada. La humanidad ha vivido juzgando el devenir a partir de parámetros que son ajenos a él, o mejor dicho,

<sup>22</sup> A, Prólogo III, pp. 59-60.

<sup>23</sup> Cfr. KSA 11, 26 [18], p. 154.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, F., *Genealogía de la moral*, Alianza, Bs. As., 1998, Tratado III, § 25, pp. 178-179. En adelante GM.

opuestos a él. Si bien, Kant fue quién llevó a cabo el intento de limitar las pretensiones de la razón que aspiraba al conocimiento de esos ideales, las consecuencias de su tarea fueron otras. Determinar un ámbito seguro para el conocimiento teórico implicó, a la vez, dejar otro ámbito resguardado, en el que aún operaban las viejas ideas metafísicas de «Dios», «alma», «libertad» e «inmortalidad». Estas ideas, ya no cognoscibles, pero sí pensables, aseguraron la existencia del hombre moral. Si el joven Nietzsche, en *Schopenhauer como educador*, veía el peligro de la filosofía de Kant en el hecho de que podía causar un efecto disolutivo sobre la cultura, ahora comprende que el peligro radica en el extremo opuesto, a saber, en el hecho que detrás de la crítica se encuentra un artilugio que posibilita que las viejas ideas de la metafísica gregaria sigan operando.

En este punto podemos alcanzar una primera comprensión de la dirección que sigue la crítica de Nietzsche. Por una parte es cuestionada la pretensión kantiana de llevar adelante una deducción trascendental para determinar los límites de la razón, porque no es posible que un instrumento se examine a sí mismo para tasar su valor. Por otra, Nietzsche reconoce que la consecuencia central de la crítica es la apertura de un ámbito, sustraído a la crítica teórica, que asegura la persistencia del hombre moral.

En este punto se abren varios interrogantes, el primero es: ¿es pertinente esta consideración nietzscheana de la obra kantiana? Y después: ¿en qué sentido es un problema el hombre moral? Aún más ¿por qué es un problema la moral, tal como la propone Kant? Antes de elaborar una conclusión, y con el objetivo de alcanzar una mejor comprensión de la crítica de Nietzsche, emprenderemos un pequeño *excursus* para mostrar algunos puntos centrales en el tratamiento que Kant da al problema de la moral.

### **3. *Excursus*: El problema de la existencia moral en el pensamiento Kant.**

Hemos expuesto hasta aquí algunos de los puntos fundamentales de la crítica que Nietzsche dirige contra la filosofía de Kant. Vimos la clave de lectura nietzscheana, asentada en una concepción extra-moral de la verdad, para luego mostrar cómo opera al momento de considerar el pensamiento del filósofo de Königsberg. De esta manera, pudimos distinguir dos dimensiones en la crítica: una epistemológica, que se evidencia en la duda respecto a la posibilidad de que la razón pueda juzgarse a sí misma; y otra práctica, en la que Nietzsche cuestiona la consecuencia fundamental del pensamiento kantiano, que no es otra cosa que el

aseguramiento de la existencia moral del hombre. Pero, aún cuando hemos llegado a este punto, todavía no podemos determinar con precisión cuál es el verdadero sentido y alcance de la crítica de Nietzsche. Para lograr este cometido, consideramos pertinente adentrarnos en este pequeño *excursus*, con el propósito de esclarecer algunos puntos de la posición kantiana frente al problema de la moral y, de esta manera, sopesar en su justa medida las apreciaciones de Nietzsche al respecto.

La posibilidad de que el hombre viva una existencia moral es una de las cuestiones fundamentales que moviliza al pensamiento de Kant. Se puede rastrear esta preocupación a lo largo de las obras que se enmarcan dentro del período, comúnmente llamado, pre-crítico hasta su cristalización sistemática en la *Crítica de la Razón Práctica*.<sup>25</sup> Intentaremos ahora, mostrar algunos aspectos de este problema que resultan pertinentes para nuestro texto.

Cuando en la *Dialéctica Trascendental* de la *Crítica de la razón pura* Kant se ocupa de las antinomias de la razón, resultantes de la compulsión que la lleva a buscar la totalidad incondicionada de la serie de condiciones, distingue dentro de ellas dos tipos, que se diferencian por la clase de síntesis que exigen:

En atención a la diferencia de lo incondicionado matemático y de lo incondicionado dinámico, al que apunta el *regressus*, yo llamaría sin embargo, a las dos primeras, conceptos de mundo en sentido estricto (del mundo en lo grande y en lo pequeño), y a las dos restantes, empero, *conceptos trascendentes de la naturaleza*. Esta distinción no es por ahora, todavía, de especial importancia, pero puede llegar a ser más importante en lo que sigue.<sup>26</sup>

Las ideas de «la absoluta integridad de la *composición* del todo dado de todos los fenómenos» y la de la «la absoluta integridad de la *división* de un todo dado en el fenómeno», requieren una síntesis matemática, es decir, no exigen una condición fuera de los fenómenos; y las ideas de «la absoluta integridad del *surgimiento* de un fenómeno en general» y «la absoluta integridad de la *dependencia* de la *existencia de lo mudable* en el fenómeno», requieren de una síntesis dinámica, esto es, exigen una condición fuera de la serie causal del mundo fenoménico. A la tercera antinomia de la razón corresponde la idea de libertad, entendida como un tipo de causalidad que no es la causalidad fenoménica regida por la ley natural. Esta distinción, entre síntesis dinámica y síntesis matemática, que, como el mismo Kant señala,

<sup>25</sup> Para obtener un panorama general del recorrido de Kant por este problema puede consultarse la segunda parte, *O sentido das proposições práticas*, del texto de PÉREZ, D.O., *Kant e o problema da significação*, Champagnat, Curitiba, 2008, pp. 188-245.

<sup>26</sup> KANT, I, *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, Colihue, Bs. As., 2009, [B448], p. 499. En adelante CRP.

parece, a primera vista, irrelevante, será de una importancia fundamental en el tratamiento que se le dará a este concepto problemático. Afirma el filósofo:

Ahora bien, en virtud de que las ideas dinámicas admiten una condición de los fenómenos fuera de la serie de ellos, es decir, una [condición] tal, que no es ella misma fenómeno, ocurre algo que es enteramente diferente del resultado de la antinomia matemática. A saber, ésta hacía que ambas afirmaciones dialécticas opuestas debieran ser declaradas falsas. Por el contrario, lo íntegramente condicionado de las series dinámicas, que es inseparable de ellas como fenómenos, conectado con la condición, empíricamente incondicionada, pero también *no-sensible*, satisfacen *al entendimiento*, por un lado, y a la *razón*, por el otro; y al paso que se derrumban los argumentos dialécticos que buscaban, de uno u otro modo, la totalidad incondicionada en meros fenómenos, las proposiciones de la razón, por el contrario, pueden ser *ambas verdaderas* en la significación corregida de esa manera (...).<sup>27</sup>

Aquí la distinción se torna fundamental, porque, si bien la idea de la libertad es una antinomia de la razón, eso no significa que los argumentos dialécticos que buscaban la totalidad incondicionada deban ser declarados ambos falsos. La síntesis dinámica, al buscar la condición de síntesis total de la serie en un elemento externo al ámbito fenoménico, satisface, a la vez, las exigencias del entendimiento y de la razón. Por eso Kant advierte que «las proposiciones de la razón, por el contrario, pueden ser *ambas verdaderas* en la significación corregida de esa manera». Es justamente esta corrección de la significación lo que permitirá a Kant solucionar el problema. Es por este motivo, que nos hemos demorado en esta distinción entre la síntesis dinámica y la síntesis matemática, para mostrar cómo es que el filósofo puede, gracias a ella, dejar abierto, en la *Dialéctica Transcendental*, el problema de la libertad. De la resolución de este conflicto de la razón se desprenderá la posibilidad de una existencia moral. Es en la CRPr donde Kant se ocupará *in extenso* de esta cuestión, intentando trazar las coordenadas dentro de las cuales los juicios morales tengan sentido. En el prólogo leemos:

...la crítica especulativa se esforzó en dar a los objetos de la experiencia como tales, y entre ellos, a nuestro propio sujeto, el valor de meros *fenómenos*, en ponerles, sin embargo, como fundamento, cosas en sí y, por consiguiente, en no considerar todo lo suprasensible como una ficción y su concepto como falto de contenido; y ahora, en cambio, la razón práctica por sí misma y sin haberse concertado con la especulativa, proporciona realidad a un objeto suprasensible de la categoría de causalidad, a saber, a la *libertad* (aun cuando, como concepto práctico, sólo también para el uso práctico), y confirma, pues, así, por medio de un hecho, lo que allí sólo podía ser *pensado*.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> CRP, [A 532] [B 560], pp. 592-593.

<sup>28</sup> KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Trad. de E. Miñana y Villagrana y Manuel García Morente, Sígueme, Salamanca, 1998, p.18. En adelante CRPr. Dado que la edición con la que contamos no contiene la numeración correspondiente a la edición alemana, indicaremos en cada caso la sección a la que pertenece el fragmento citado, seguida del número de página de la edición.

Lo que aparecía como una imposibilidad en la CRP, a saber, otorgar realidad al concepto problemático de la libertad, será el propósito principal de la CRPr. Pero la realidad de la que se habla aquí será diferente de la exigida por la razón especulativa, es decir, diferirá de la realidad fenoménica. Kant intentará encontrar, mediante la crítica, el ámbito puro de fundamentación de los juicios prácticos. Por eso ahora, que la significación ha sido corregida, se trata de la libertad como un concepto práctico, y sólo de uso práctico.

Para lograr su cometido Kant debe mostrar la existencia de una razón pura práctica, que se diferencie de la razón teórica, es decir, que cuente con un ámbito y un tipo propios de significación. En la razón teórica, la voluntad está sometida a las leyes de la naturaleza, y los objetos son las causas de las representaciones de los objetos que determinan a la voluntad. En la razón práctica, por el contrario, la voluntad es causa de los objetos, y la causalidad de esta causa encuentra su fundamento de determinación en la facultad pura práctica de la razón. En este sentido el filósofo de Königsberg afirma:

Así, pues, muy distintos son los dos problemas, a saber: cómo, *por una parte*, la razón pura puede *conocer a priori* objetos y, *por otra parte*, cómo puede ser inmediatamente un fundamento de determinación de la voluntad, es decir de la causalidad del ser racional en relación con la realidad de los objetos.<sup>29</sup>

La razón no sólo es teórica, es decir, no posee solamente la facultad de emitir juicios sintéticos *a priori* sobre objetos de la experiencia. Además de esto, posee la fuerza para imponernos. ¿Cómo se efectiviza la fuerza de la razón sobre la voluntad? ¿Cómo es que ella es el motor de las acciones morales? La respuesta kantiana nos dice: puesto que los seres racionales (los hombres) son seres finitos y, por tanto, su voluntad no es una voluntad santa –o sea, una voluntad en la ninguna máxima está en contradicción con la ley moral<sup>30</sup>-, en ellos la ley moral tiene la forma de un imperativo categórico, es decir, obliga a cumplir la acción. El modo como se efectiviza la ley moral es una sensibilización, en la que podemos distinguir dos efectos: uno negativo, un sentimiento de humillación, que anula las afectaciones patológicas de los seres racionales finitos; y uno positivo, que es el sentimiento de respeto hacia la ley. Ambas formas de efectivización, no requieren de elementos empíricos, por lo que constituyen conocimientos

<sup>29</sup> CRPr, Capítulo I, §8 Teorema IV, Observación II, punto 1. *De la deducción de los principios de la razón pura práctica*, p. 65.

<sup>30</sup> CRPr, §7 *La ley fundamental de la razón pura práctica*, Observación, pp. 51-52.

a priori de la ley.<sup>31</sup> La ley moral es, de esta manera, un hecho de razón, y sirve como principio para demostrar la realidad objetiva del concepto problemático de la libertad. Afirma Kant:

La ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por la libertad, y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible, así como la ley metafísica de los acontecimientos en el mundo de los sentidos era una ley de la causalidad de la naturaleza sensible; y aquella determina lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la filosofía especulativa era sólo negativo, y proporciona pues, a ese concepto por primera vez realidad objetiva.<sup>32</sup>

Aquí vemos en toda su grandeza el intento kantiano. La ley moral permite dar significado al concepto de una causalidad empíricamente incondicionada; la libertad es ahora un postulado de la razón pura práctica, esto es: «una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* incondicionadamente válida *a priori*». <sup>33</sup> Kant abre un nuevo campo de significación para mostrar críticamente la posibilidad de que una voluntad libre se autodetermine moralmente, sin asentar sus fundamentos en objetos de la experiencia (ya sea, el amor propio, la felicidad o la compasión). La libertad, si bien es un concepto vacío desde el punto de vista de la razón teórica, pues no encontramos ninguna intuición que se corresponda con el, adquiere ahora realidad práctica, y tiene una aplicación real, «que se deja exponer en concreto en intenciones o máximas». <sup>34</sup>

#### 4. La existencia moral como síntoma de gregarismo

Llegados a este punto podemos retomar nuestra pregunta inicial: ¿cuáles son los alcances de la crítica de Nietzsche a la filosofía de Kant? Y ¿En qué sentido debemos comprenderla? Hemos mostrado la perspectiva de lectura nietzscheana, y, a partir de allí, observamos cuál es la operación interpretativa que permite incluir a Kant dentro del derrotero metafísico de occidente. Sin embargo, antes de concluir, consideramos necesario adentrarnos en un breve *excur-sus* que nos permitiera comprender, en sus puntos fundamentales, la argumentación kantiana en defensa de la existencia moral. Es momento entonces de precisar la crítica de Nietzsche.

<sup>31</sup> CRPr, Capítulo III: *De los motores de la razón pura práctica*, pp. 96-97.

<sup>32</sup> CRPr, Capítulo I, §8 Teorema IV, Observación II, punto 1. *De la deducción de los principios de la razón pura práctica*, pp. 68-69.

<sup>33</sup> CRPr, Capítulo II, punto 4. *La inmortalidad del alma como postulado de la razón pura práctica*, p. 153.

<sup>34</sup> CRPr, Capítulo I, §8 Teorema IV, Observación II, punto 2. *Del derecho de la razón pura, en el uso práctico, a una ampliación que no le es posible por sí en el especulativo*, p. 77.

Distinguimos más arriba dos dimensiones de la crítica, una epistemológica, y otra práctica. Nuestra intención ahora será la de mostrar el sentido y el alcance de esta última, porque consideramos que a ella se encuentra anudada también la primera.

Para Nietzsche, la pretensión crítica de Kant carece de fundamento, porque: ¿cómo es posible que la razón, un instrumento y nada más que eso, se erija como tribunal de sí misma para determinar su propio valor? Pero lo que será aún más sospechoso para el filósofo de Basilea es el hecho de que Kant, con la crítica de la razón especulativa, deja abierto un ámbito de la razón que permite, no conocer, pero sí pensar las viejas ideas metafísicas. El mismo Kant afirma esto:

Más allá de los objetos de la experiencia, por tanto, sobre cosas como noúmenos, fue negado, con razón, todo lo positivo de un *conocimiento* a la razón especulativa – Sin embargo, ésta *hizo lo bastante para poner en seguridad* el concepto de los noúmenos, esto es, la posibilidad, más aún, *la necesidad* de pensarlos, y mostrar, contra toda objeción, que aceptar, verbigracia, la libertad, considerada negativamente, es enteramente compatible con aquellos principios y limitaciones de la razón pura teórica, sin dar, si embargo, a conocer de tales objetos ninguna determinación ni ampliación, excluyendo más bien toda visión de ellos.<sup>35</sup>

Nietzsche observa en esta operación kantiana el artilugio que permitirá desarrollar la fundamentación del ámbito de la moralidad. En esta dirección se desarrollará la crítica, pero para poder comprenderla, debemos atender a un punto fundamental: Nietzsche intentará cambiar el eje del análisis. Recordemos, que a partir de *Verdad y mentira* el problema de la verdad es tratado atendiendo al problema moral, esto quiere decir: todas las pretendidas verdades de la metafísica están enraizadas en perspectivas morales, las cuales asocian a ellas expectativas de sentido. Desde este punto de vista, la pregunta ya no será por las condiciones de posibilidad de un determinado tipo de conocimiento, más bien, una vez corregida la óptica, se impone la pregunta por las condiciones de necesidad de tales condiciones de posibilidad. Es por esto que Nietzsche escribe:

...ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» por una pregunta distinta «¿por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?» - es decir, la hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que *crear* que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso *falsos*!<sup>36</sup>

<sup>35</sup> CRPr, Capítulo I, Teorema IV, Observación II, punto 1. *De la deducción de los principios de la razón pura práctica*, p. 63. El subrayado es nuestro.

<sup>36</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Andrés Sánchez Pascual, Orbis, Bs. As., 1983, §11, p. 32.

Los juicios sintéticos *a priori* son, de hecho, falsos; pero la «creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivística de la vida».<sup>37</sup> Aquí observamos cómo Nietzsche muda la perspectiva de análisis: no se debe buscar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* como si dependieran de una facultad, la razón, propiamente humana; por el contrario, es necesario identificar las necesidades que motivan a los hombres a creer en tales juicios, que son creados por el intelecto, que no es otra cosa que un instrumento de supervivencia.

Cierto es que Kant no realiza su fundamentación de la existencia moral sin antes dar un amplio rodeo para distinguir ámbitos de significación diferentes. Hemos visto que en la CRPr, cuando se habla de la realidad de la libertad, se hace referencia al hecho de que se puede postular su existencia y así otorgarle, gracias al *factum* de la ley moral, realidad práctica, y no realidad fenoménica, como lo exigen los criterios de la razón teórica. Que Nietzsche no atienda a estas diferencias no puede explicarse solamente argumentando que no leyó directamente los textos de Kant. Antes bien, es posible dar otra razón, filosófica y no biográfica. El problema lo identifica Nietzsche, en primer lugar, en el gesto kantiano de fundamentar ámbitos de sentido, por considerarlo un signo de gregarismo, que busca asegurar lo real trayendo tranquilidad a la existencia. Pero lo que muestra, de modo acabado, la pertenencia de Kant a la tradición occidental es su esfuerzo por justificar la existencia moral. En un fragmento póstumo de finales de 1886 - comienzos de 1887, apunta Nietzsche:

Ética o “Filosofía de lo deseable”. “Eso debió ser distinto”, eso debe llegar a ser distinto: la insatisfacción sería, de este modo, el germen de la ética.<sup>38</sup>

En este fragmento, a pesar de su brevedad y su carácter inacabado, se expresa el rechazo de Nietzsche a cualquier tipo de fundamentación ética. Este rechazo parece, a primera vista, injustificado para con Kant. En CRPr, vimos que la moralidad que propone es tal, que su ejercicio no promete felicidad, ni se asienta en un móvil empírico determinado, es decir, su motor no es una perspectiva de sentido satisfactoria. Pero la insatisfacción a la que Nietzsche se refiere aquí puede ser entendida de otro modo, en un sentido más radical: la insatisfacción frente a la vida que moviliza a decir que las cosas *deben ser de un determinado modo*. En este sentido, Kant permanece dentro del horizonte que el platonismo abrió en occidente, porque también es

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 33.

<sup>38</sup> KSA, 12, 7 [15], p. 299. La traducción es nuestra. El texto alemán dice: «Ethik oder “Philosophie der Wünschbarkeit”. “Es sollte anders sein”, es soll anders werden: die Unzufriedenheit wäre also der Keim der Ethik».

seducido por la ilusión moral que lo lleva a *creer* que es posible emitir juicios sobre la vida, en este caso, a desarrollar una fundamentación que asegure un campo de sentido estable para la validez de los juicios morales.

Frente a Kant, Nietzsche intenta radicalizar la crítica de la Ilustración, llevándola contra sí misma. Desde perspectiva, el problema de la vida se presenta como insoluble y, por tanto, se cierra cualquier posibilidad de edificar fundamentaciones que aseguren campos de sentido estables. La moral, aún como moral pura, sin contenidos determinables empíricamente, es una contra naturaleza. Escribe Nietzsche:

Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es decir: «¡el hombre *debería* ser de este y de aquel modo!» La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego de mudanzas y formas (...) Pero incluso el moralista cuando el moralista se dirige nada más que al individuo y le dice: «¡tú deberías ser de éste y de aquel modo!», no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de *fatum* [hado], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será.<sup>39</sup>

La vida es amoral. Los intentos de emitir juicios morales sobre ella o de edificar fundamentaciones para asegurar la validez de esos juicios son síntomas de una vida gregaria.<sup>40</sup> El problema moral tendrá para Nietzsche otra solución. Ya no se trata de un sujeto que libremente autodetermina sus máximas de acción; por el contrario, la moralidad será definida como: «la obediencia a las costumbres, cualesquiera que éstas sean»; y las costumbres «no son, sino la forma *convencional* de evaluar y de actuar».<sup>41</sup> De esta manera, toda moralidad se revela como el cumplimiento colectivo de normas establecidas por la tradición, no hay sujeto ni individuo que libremente elija ser moral. Con la aparición de la individualidad, la moralidad decae, pierde su fuerza de cohesión. Es así como Nietzsche comprende la modernidad en disolución que lo rodea, en la que proliferan múltiples tipos de existencia.

Radicalizando la crítica ilustrada, volviéndola contra la misma Ilustración, Nietzsche resignifica la tarea de la filosofía, que ya no consiste en buscar las condiciones trascendentales de posibilidad que sean los fundamentos de diferentes ámbitos de significación (teóricos o prácticos), tal como lo proponía Kant. Por contrario, el filósofo debe ahora ser aquel que, con la minuciosidad de un psicólogo de la cultura, desmantele los juicios anquilosados sobre la vida, y se entregue al examen de los modos de existencia que surgen en una modernidad en la

<sup>39</sup> NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2001, p. 64. En adelante Cr.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>41</sup> A, §9, p. 67.

---

que los órdenes que estructuraban la vida (las religiones, el estado, el mismo proyecto ilustrado) comienzan a mostrar síntomas de disolución.

## Conclusión

Poner en diálogo a dos filósofos extemporáneos entre sí es una empresa que casi siempre puede resultar fallida. Pese a esto hemos hecho el intento, llegando a algunas conclusiones que intentaremos enumerar ahora.

En primer lugar, mostramos la clave de lectura nietzscheana, asentada en una concepción extra-moral de la verdad. Sin este presupuesto, difícilmente podríamos haber comprendido la interpretación que Nietzsche hace de la filosofía kantiana. Distinguimos, en el segundo apartado, tres imágenes de Kant que muestran los textos nietzscheanos, para detenernos en la última, en la que el filósofo de Königsberg es introducido dentro de la tradición metafísica. En este punto identificamos dos dimensiones de la crítica: una epistemológica y una práctica-moral. Buscando centrarnos en esta última, emprendimos un breve *excursus* en el que mostramos, en sus puntos principales, la argumentación de Kant en torno al problema de la existencia moral del hombre. Con los elementos allí recogidos, regresamos a las consideraciones de Nietzsche al respecto. Allí pudimos observar con más detenimiento la crítica. El intento kantiano de fundamentar una ámbito significación para los juicios prácticos, es decir, el intento de mostrar las condiciones de posibilidad de la existencia moral de los hombres, se reveló, a la luz de las consideraciones de Nietzsche, como una empresa tributaria de la tradición metafísica gregaria, asentada en una idea de verdad teñida de expectativas de sentido morales y, por tanto, incapaz de percibir que no pueden emitirse juicios ni determinarse campos de sentido estables sobre la vida, porque la vida es amoral.

Esta discusión, que aquí hemos intentado reconstruir, o más bien, imaginar, representa una de las mayores tensiones de la época moderna. Kant, como exponente de la Ilustración, intenta, frente a la imposibilidad de la metafísica, elaborar una fundamentación crítica para asegurar la existencia moral del hombre. Él, que había anulado el conocimiento metafísico, emprende la tarea de abrir nuevos ámbitos de sentido para no resignar la moral. Frente a esto, Nietzsche, radicalizando la crítica ilustrada, la vuelve contra la misma Ilustración. De este modo, si Kant aún conserva la convicción de que es posible buscar los fundamentos trascendentales de la moralidad, Nietzsche dirá que tales fundamentos son el resultado del espíritu gregario

que ha dominado la el discurrir de las historia occidental. Para el filósofo de Basilea ya no será posible juzgar la vida desde perspectivas trascendentes o transcendentales.

Nos encontramos frente a dos proyectos de la modernidad. Uno, del cual Kant es su máximo representante, Ilustrado, que busca los fundamentos de una existencia racional y moral, aunque no metafísica. El otro que radicaliza la Ilustración, en el sentido de que lleva la crítica al extremo de volverla contra sí misma, y propone una filosofía que ya no se ocupe de la fundamentación, y sí de la observación detallada de los tipos existenciales que se multiplican en una modernidad decadente y en disolución.

## REFERENCIAS

KANT, I (2009). **Crítica de la razón pura**. Trad. Mario Caimi. Bs. As: Colihue.

\_\_\_\_\_ (1998). **Crítica de la razón práctica**. Trad. de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Salamanca: Sígueme.

MONTINARI, M (2003). **Lo que dijo Nietzsche**. Barcelona: Salamandra.

NIETZSCHE, F (2000). **Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales**. Madrid: Biblioteca Nueva.

\_\_\_\_\_ (2001). **Crepúsculo de los ídolos**. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2000). **El nacimiento de la tragedia**. Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_ (1998). **Genealogía de la moral**. Bs. As: Alianza.

\_\_\_\_\_ (1999). **La ciencia jovial**. Caracas: Monte Ávila.

\_\_\_\_\_ . **Más allá del bien y del mal**. Bs. As: Orbis.

\_\_\_\_\_ (1980). *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe*. Hrs. von G. Colli und M. Montinari. Berlin-New York: de Gruyter.

\_\_\_\_\_ (2001). *Schopenhauer como educador*. Biblioteca Nueva: Madrid.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos: Madrid.

PASCHOAL, A. E (2009). Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. Publicado en *Kant e-Prints*, Série 2, v. 4, n. 2, p. 323-340, Jul-Dez.

PÉREZ, D.O (2008). *Kant e o problema da significação*. Champagnat: Curitiba.

PLATÓN (2003). *República*. Trad. Antonio Camarero. Bs. As: Eudeba.

VOLPI, F (2005). *El nihilismo*. Bs. As: Biblos.