

**LAS FICCIONES DE LA RAZÓN,
O EL KANTISMO COMO FICCIONALISMO.
UNA REAPRECIACIÓN DE *DIE
PHILOSOPHIE DES ALS OB* DE HANS
VAIHINGER**

Leonel Ribeiro dos Santos
Universidad de Lisboa

La vérité a une structure de fiction.
J. Lacan, *L'Éthique de la Psychanalyse. Séminaire VII.*

1. Hans Vaihinger, ¿un neokantiano?

En el amplio movimiento de “regreso a Kant” que se vivió en Alemania a partir de las tres últimas décadas del siglo XIX, Vaihinger ocupa un lugar singular. No alinea en ninguna de las dos principales escuelas neokantianas que se perfilaron en la época, la de Marburgo y la de Baden, a pesar de no haber sido ajeno a ninguna de estas e, incluso, expresamente, haya reconocido que algunos de los pensadores de una y otra hicieron contribuciones puntuales que iban al encuentro de su propia “Filosofía del como si”.

Es el caso de Paul Natorp, de Ernst Cassirer, de Bruno Bauch, de Wilhelm Windelband y de Heinrich Rickert. Es el caso también de Hermann Cohen. Pero su nombre no acostumbra figurar en las historias del neokantismo y los propios neokantianos no lo consideraban como uno de ellos y sólo excepcionalmente alguno dio atención a su peculiar propuesta filosófica. En verdad, si Vaihinger era capaz de abarcar en su amplia “filosofía del como si” hasta los resultados de algunos de los neokantianos, por su parte, estos sólo podrían considerar como extraña y sospechosa una filosofía de corte ecléctico que se

presentaba como una nueva forma de escepticismo o de agnosticismo, donde el kantismo era desprovisto de su significado especulativo fuerte y reducido a la dimensión de un fenomenismo escéptico o de una teoría general, no de la verdad científica y metafísica, sino de las ficciones humanas. El propio estilo de *Die Philosophie des Als Ob*, es muy diferente del que es cultivado en sus obras por los neokantianos. Vaihinger documenta su obra con los textos de los filósofos y científicos para ver cómo funciona, es puesta en juego o es supuesta la consideración del “como si”, y es a partir de ahí que teoriza. Los escritos de los neokantianos, a su vez, se caracterizan en general por la austeridad especulativa, y a menudo caen en un árido formalismo. Por otro lado, la “filosofía del como si” pasaba al lado de aquellos aspectos que los nuevos kantianos, en su esfuerzo por llevar a cabo la reconstrucción sistemática de la filosofía de Kant, estaban redescubriendo en su lectura de la *Crítica de la Razón Pura*: una teoría de las condiciones trascendentales de la experiencia, una doctrina del método trascendental, en fin, una lógica general del pensamiento puro. No admira, por tanto, que Paul Natorp, en el balance que propone de la escuela kantiana de Marburgo, en una conferencia proferida en la sede de la Kant-Gesellschaft, en Halle, el 27 de Abril de 1912,¹ donde rechaza como infundada la idea de un kantismo ortodoxo de la Escuela de Marburgo y termina proponiendo la filosofía de Kant —el idealismo trascendental— como la base de una “filosofía de la cultura” (*Kulturphilosophie*) capaz de dar cuenta del todo de la vida, no haga ninguna mención, ni de pasada, a los varios estudios kantianos de Vaihinger y ni siquiera a la principal obra de este, *Die Philosophie des Als Ob*, publicada el año anterior. Y aún en los más recientes balances sobre el neokantismo el nombre de Vaihinger, si aparece alguna vez referido en nota, es apenas para marcar el contraste con los verdaderos neokantianos.² En este desinterés de los neokantianos por la singular obra del profesor de Halle, hay, con todo, una significativa excepción. Se trata de Ernst Cassirer, quien, en un largo ensayo que abre el primer número del *Jahrbücher der Philosophie*,³ publicado en 1913, donde discute el problema de la relación de la verdad (*Wahrheit*) con la realidad (*Wirklichkeit*) como el tema central de la teoría del conocimiento, procede a un estudio del estado de la cuestión, recorriendo no sólo el tratamiento que le era dado por los neokantianos, fuesen marburgueses o no, sino, también, abordando otros filósofos contemporáneos, como Husserl, Bolzano,

Croce, Dewey, M.-L. Ashley, William James. Precisamente en el contexto de la obra de este último —“*Pragmatism*”- *a new name for some old ways of thinking* (New York, 1907)— y de la discusión del concepto pragmatista de verdad, Cassirer dedica media decena de páginas a la principal obra de Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, publicada dos años antes, en la que reconoce una determinación y un esclarecimiento de la teoría del pragmatismo expuesta bajo la tesis de que “todo pensamiento conceptual posee apenas un carácter ficcional” (*alles begriffliche Denken lediglich fiktiven Charakter besitzt*).⁴ El propio Vaihinger, en el Prefacio a esa obra suya, reconocerá afinidades entre su propio programa y el del pragmatismo contemporáneo, reconocerá afinidades entre su propio programa y el del pragmatismo contemporáneo. Siguiendo esa indicación, Cassirer sitúa la obra en su contexto histórico-filosófico, identifica sus presupuestos y discute sus tesis, reconoce su relativa pertinencia, al mismo tiempo que apunta las dificultades y las paradojas de una teoría de las ficciones que se propone como teoría de la verdad: ¿tal teoría es una verdad o una ficción? Pero también apunta las limitaciones de la interpretación vaihingeriana de la filosofía de Kant, especialmente en un punto estratégico, mostrando cómo trabaja con una noción de “ficción” que es simultáneamente demasiado amplia y demasiado reductora, pero que sobre todo es incapaz de dar cuenta de la diversidad de expresiones con que el filósofo crítico nombrará las representaciones del espíritu y la respectiva intencionalidad semántica.

El singular perfil del itinerario filosófico de Vaihinger puede explicarse por la confluencia de matrices heterogéneas que están en su génesis. Encontramos ahí, antes que nada, decisiva, la inspiración de Friedrich Albert Lange, la que motivaría también otros neokantismos, sobre todo los de la escuela de Marburgo. Pero al positivismo y agnosticismo metafísico del celebrado autor de *Geschichte des Materialismus* se asocian otras corrientes de pensamiento activas en la época, especialmente, el voluntarismo y el pesimismo schopenhaurianos, el biologismo darwiniano, el pragmatismo peirciano. Todo eso junto resulta en un extraño sistema que el autor designa por el no menos extraño nombre de “positivismo idealista” o “idealismo positivista”.

Así y todo, Vaihinger fue uno de los primeros en reconocer el significado del movimiento de “regreso a Kant”, ya en sus comienzos. En un ensayo publicado en 1876, sobre la historia de la filosofía alemana en el siglo XIX, ya

presenta a Lange como “el punto más alto de los llamados neokantianos” (*Spitze der sogenannten Neukantianer*), los cuales, según dice, “deben buscarse tanto entre los filósofos profesionales como entre los investigadores de la naturaleza” (*die sowohl unter den Philosophen von Profession, als besonders unter den Naturforschern zu suchen sind*).⁵ En otro momento de ese ensayo, el mismo Lange es presentado como “jefe de los jóvenes kantianos” (*Haupt der Jungkantianer*).⁶ Y, una decena de páginas más adelante, declara que el futuro de la filosofía en Alemania pertenece a estos “jóvenes kantianos” (*Jungkantianer*), entre los cuales cuenta, además de Lange, a Otto Liebmann, Hermann Cohen y otros menos conocidos. Para Vaihinger, las expresiones “Neukantianer” o “Jungkantianer” tienen un sentido amplio (como veremos más adelante, ¡también incluye en ellas a Nietzsche!), aunque no designan todavía una escuela o tendencia de pensamiento determinada, sino antes un grupo muy variado de pensadores, los cuales, a pesar de sus diferencias de formación y sin abandonar sus propios programas filosóficos, se empeñaban en llevarlos a cabo en un diálogo directo con la filosofía de Kant. Lo que los unía era la consigna, formulada por Otto Liebmann en 1865, en su obra *Kant und die Epigonen: “Zurück zu Kant”* (*Regreso a Kant*).⁷ Kant les servía de estímulo para pensar más radicalmente los problemas que la filosofía y la ciencia del tiempo planteaban. Pero, enseguida, ese regreso a Kant significó también una mayor atención al texto kantiano, de nuevo leído y comentado intensa y extensamente, y una mayor atención también a las tesis kantianas, que son ahora objeto de una renovada hermenéutica en el esfuerzo por escapar al espíritu de la filosofía crítica y por reconstruir su coherencia sistemática. El regreso a Kant permitiría aún el descubrimiento (o redescubrimiento) de aspectos de la filosofía kantiana que no habían sido cultivados por las interpretaciones de los pensadores idealistas y, trayendo así a la luz nuevas dimensiones del kantismo, revelaba también un Kant diferente. Pero podía revelar igualmente las limitaciones de la filosofía kantiana, proponiendo a los nuevos hermeneutas y pensadores la tarea de llevar más lejos todavía, y de forma más consecuente, el programa iniciado por el autor de la *Crítica de la Razón Pura*.

Es esta actitud de pensamiento que encontramos en Vaihinger. Su contribución para el regreso al kantismo y para la renovación de los estudios kantianos fue decisiva a varios niveles. En primer lugar, como minucioso comentador de

la obra principal de Kant, la *Crítica de la Razón Pura*. Su comentario a esta obra, en dos volúmenes, publicados con diez años de distancia uno de otro, no va todavía más allá de la Estética Trascendental.⁸

Le debemos todavía otros ensayos kantianos, de los cuales destaco: uno, de 1883 sobre la refutación kantiana del idealismo (“Kant Widerlegung des Idealismus”); en otro, de 1902, hace una aproximación entre Kant y Platón en tanto pensadores metafísicos, acabando por reconocer en ambos también una cierta analogía en la capacidad que revelan para crear mitos o metáforas para exponer las respectivas filosofía y termina sugiriendo que Kant, tal como Platón, por lo demás, además de un “metafísico” es también un “metafórico”;⁹ un tercer ensayo aborda la deducción trascendental de las categorías (“Die transzendente Deduktion der Kategorien”). Pero se debe a Vaihinger, sobre todo, la creación de dos instituciones que serán decisivas para el siglo siguiente y hasta el día de hoy en lo que respecta al desarrollo sostenido de los estudios kantianos. Se trata de la revista *Kant-Studien*, fundada por él en 1895 y publicada a partir de 1896, y la “Kant-Gesellschaft”, fundada en 1904, en el centenario de la muerte del filósofo. Estas dos instituciones kantianas, juntamente con el emprendimiento desencadenado por Wilhelm Dilthey, en la misma época, de la publicación de todos los escritos kantianos, incluso los del espolio, garantizarían las condiciones materiales e institucionales para la difusión de la obra y del pensamiento de Kant a lo largo de todo el siglo XX. En 1906, Vaihinger, acometido por la ceguera, se ve obligado a abandonar su cátedra en la Universidad de Halle. Publica, en 1911, la obra que lo tornaría famoso —*La filosofía del como si (Die Philosophie des Als Ob)*—, de la cual me ocuparé en seguida. En 1919, crea con Raymund Schmidt los *Annalen der Philosophie*, un órgano de divulgación de estudios multidisciplinarios sobre la temática del *als ob* y, dos años después, publica una obra sobre la filosofía alemana —*Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen* (Leipzig, 1921)—, donde propone un ensayo auto-interpretativo sobre la génesis de la “filosofía del como si”. Muere en 1933.

No es, sin embargo, tanto por su contribución para la “Kantphilologie” a través de la revista *Kant-Studien* o por la fundación de la “Kant-Gesellschaft” que Vaihinger tiene un lugar como verdadero neokantiano, e incluso como uno de los primeros, dando a la expresión el sentido amplio pero preciso que

él mismo le atribuía. En el largo Prefacio que acompaña la edición de *Die Philosophie des Als Ob*, nos es revelado por el autor (que se presenta en la calidad de editor) que la obra había sido redactada como disertación académica cerca de 35 años antes, entre los años 1875 y 1878, y que en la misma se había propuesto captar, no sólo un punto nodal del kantismo, sino al verdadero Kant, “el Kant pleno y completo” (*der eigentliche und letzte Sinn der Kantischen Philosophie*), sentido que estaría, según él, en aquel modo de pensar que expresado en la expresión “como si” —la “Als-Ob-Betrachtung”. Para conseguir eso, dice Vaihinger, hay que tener no sólo la inteligencia, sino también el coraje (*nicht blos Verstand, sondern auch Mut*) para liberarse del Kant escolar y tradicional, que es, según él, un Kant muy incompleto.¹⁰

Se trata, por lo tanto, de un programa de regreso al Kant genuino. Pero ese regreso es un regreso que, tomando la inspiración y aprehendiendo el espíritu de la filosofía kantiana, pretende liberarla del ropaje del “desvitalizado racionalismo dogmático”, con el que el propio filósofo crítico habrá desarrollado y, al mismo tiempo, oscurecido sus propios descubrimientos.¹¹ Regresar a Kant es, pues, según Vaihinger, radicalizar el programa kantiano, llevar el kantismo más lejos de lo que el propio Kant lo había llevado.¹² Tal es el propósito de la “Filosofía del como si”, un programa que, completamente desarrollado, superaría una interpretación del significado de la propuesta kantiana para proponerse como una teoría general de las ficciones, como un “sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad”.

En este ensayo, mi abordaje de la más célebre de las obras de Vaihinger se limita apenas a lo que es relevante en tanto propuesta peculiar de interpretación de la filosofía de Kant, e incluso eso será hecho de un modo muy sumario. No me detendré, por consiguiente, en los presupuestos más generales de la “filosofía del como si”, especialmente, en el positivismo biológico de raíz darwiniana que la inspira y que lleva a su autor a considerar el “como si” y los juicios ficcionales como un artificio de la Lógica, la Lógica como una “mecánica” y “tecnología del pensamiento” y el pensamiento como una simple función orgánica al servicio de exigencias y de intereses vitales y prácticos. No discutiré tampoco la concepción pragmatista de verdad que la soporta y según la cual todo el pensamiento y toda la teoría, siendo de orden ficcional y dándose bajo el modo de ficciones conscientes de su ficcionalidad (esto es, conscien-

tes no sólo de su irrealdad, sino también de su mentira o no verdad, e incluso de su falsedad), son, aún así, útiles, necesarias e, incluso, indispensables, validándose tan sólo por su eficacia práctica, esto es, por lo que permiten comprender o realizar.¹³

2. La parte de Kant en la “filosofía del como si”

Como ya fue referido, el decisivo impulso y la inspiración para desarrollar una filosofía concebida como teoría general de las ficciones del espíritu Vaihinger los recibió de Friedrich Albert Lange, especialmente de la tesis expuesta por éste en su *Historia del Materialismo*¹⁴ y citada por el propio Vaihinger en varios lugares de su obra, según la cual “las ficciones son indispensables al pensamiento y a la vida”,¹⁵ una tesis que el propio Lange documentara con tópicos de la filosofía kantiana, considerando, por ejemplo, en la línea de Kant, que la teleología tiene el valor de una ficción heurística, o señalando el valor metodológico de la ficción kantiana de la intuición intelectual.

Prosiguiendo y profundizando la sugestión de Lange, Vaihinger va a descubrir en la filosofía de Kant una rica, variada y calificada presencia de la ficción filosófica, que se dice en la recurrente expresión “como si” (*als ob*), un tópico que hasta entonces pasara totalmente inadvertido a los lectores de Kant y, por consiguiente, no fuera considerado en la interpretación de la propia filosofía kantiana ni reconocido por su fecundidad filosófica.¹⁶

En su lectura de la filosofía de Kant, Vaihinger interpreta la recurrente fórmula “als ob” como la expresión lingüística de una modalidad específica del juicio, la cual, según él, tampoco era todavía reconocida y, aún menos, expresamente tratada por los lógicos, y a la que denomina “el juicio ficcional” (*das fiktive Urteil*). Pero, más allá de eso, considera toda la filosofía de Kant como la más amplia y expresiva muestra del universal uso filosófico de la “consideración como si” (*Als-Ob-Betrachtung*) y la más elocuente confirmación de su información de su importancia. En la tercera parte de su obra, el autor emprende a lo largo de más de una centena y media de páginas un casi exhaustivo levantamiento del recurso de Kant a ese “artificio” (*Kunstgriff*) del pensamiento, recorriendo y analizando todos los escritos kantianos, desde el

período pre-crítico al *Opus postumum*, incluyendo incluso los escritos menores. Vaihinger insiste, sin embargo, en la tesis de que, a pesar de toda la importancia del tema en la filosofía kantiana, ese tema no fue absolutamente claro para el propio Kant, que no lo asumió ni formuló con plena convicción: “Fue Kant que hizo la primera y propiamente fructífera aplicación de la ficción en filosofía, pero en parte también lo hizo sin claridad metodológica”.¹⁷ Kant apenas entrevió y entreabrió un camino sin tener plena conciencia de lo que hacía y sin haberlo formulado de modo definitivo. Por eso su esfuerzo debe ser proseguido, profundizado, esclarecido.

En verdad, a pesar de todo su cuidado en preparar y trabajar el lenguaje que usa en su filosofía, Kant no tiene un vocabulario fijo, y los términos que usa van siendo creados o establecidos en su sentido a medida que el propio pensamiento se va ejerciendo en ellos y a través de ellos. Es más, el vocabulario kantiano para el dominio de las representaciones, en particular de aquellas que se mueven en el horizonte próximo de la “ilusión”, es bastante rico y resulta de su propia investigación filosófica. Habiendo sospechado un día que en algunos de sus juicios el entendimiento era víctima de una ilusión (“ich eine illusion des Verstandes vermuthete”),¹⁸ Kant se aplicó a identificar dónde residía esa ilusión y de dónde provenía. Ese trabajo, que, en verdad, constituye el núcleo en torno al que gravita toda su filosofía trascendental, habrá comenzado en el año 1769, asociado a la toma de conciencia de las antinomias con que la razón se debate en sus proposiciones sobre los supremos objetos metafísicos,¹⁹ y culmina en la *Crítica de la Razón Pura*, en la Dialéctica Trascendental, presentada como la “lógica de la apariencia” (*Logik des Scheins*). El objetivo ahí es esclarecer la “ilusión o apariencia trascendental” que tiene lugar en ciertos raciocinios de la razón, en orden a evitar que esa ilusión se torne una ilusión trascendente y realmente engañosa. Se puede decir que lo que Kant pretende con ese programa filosófico es llevar la razón —”sede de la apariencia trascendental” (*Vernunft als dem Sitze des transcendentalen Scheins*)—²⁰ a tomar conciencia de sus ideas como ilusiones y creaciones suyas, y a aprender a vivir con estas en cuanto tales, porque son naturales e incluso necesarias para su trabajo, sin que, con todo, caiga en el error de tomarlas por realidades o por ideas que correspondan a objetos y realidades. De esta estrategia kantiana forma parte la demarcación estricta entre el “país de la verdad” (*Land der*

Wahrheit), que es el territorio del entendimiento, cuyos conceptos son aplicables a los fenómenos y al mundo de la experiencia, y el “nebuloso mar sin márgenes de la metafísica y de la razón” —un lugar que es “propiamente la sede de la ilusión” (*dem eigentlichen Sitze des Scheins*)— del que la razón apenas recoge apariencias ilusorias.²¹ Como se lee al principio de la Dialéctica Trascendental, aquello de lo que el filósofo se ocupa no es de denunciar y evitar las ilusiones o falsas apariencias de los sentidos —las ilusiones empíricas (*empirische Schein*) u ópticas—, ni siquiera la apariencia o “ilusión lógica” (*logische Schein*) o los sofismas resultantes de la falta de atención a las reglas lógicas del raciocinio. La primera se corrige por la propia percepción y la segunda por la atención a la observancia de las reglas lógicas y, una vez descubiertas, tanto una como la otra no subsisten ya ni perturban a la razón como fuente de engaños o errores. No es eso, sin embargo, lo que ocurre con una especie muy particular de ilusión, que tiene su origen en la propia razón y a la que Kant llama apariencia o “ilusión trascendental” (*transzendente Schein*). Esta es inevitable e, incluso después de descubierta su causa y origen, subsiste y puede continuar siendo fuente de engaños. La Dialéctica Trascendental tiene por objeto descubrir la causa de esas ilusiones o apariencias, en orden a precaver a la razón contra el engaño que provocan. Si estas se relacionasen con principios cuyo uso pudiese ser testado por la experiencia, la propia experiencia constituiría la clave de su corrección o de su desvarío. Pero precisamente estas arrastran la razón a una aplicación de las categorías completamente más allá de la experiencia y, por eso, quedamos sin un criterio para su legitimación, de modo tal que nos engañan con el espejismo de una extensión del conocimiento del entendimiento puro al dominio de lo supra-sensible.²²

Para tratar de este problema central de su programa filosófico Kant no hace, en general, uso del término “ficción” (*Fiction*), término que, como vimos, prefiere Vaihinger. En los escritos publicados en vida de Kant, este término aparece apenas dos veces, una en singular, otra en plural. En el *Opus postumum*, aparece dos veces en singular —para designar la “ficción” (*Fiction*) que es el concepto de un cuerpo orgánico, y tiene un sentido débil, porque designa un concepto que es “meramente una ficción” (*blos eine Fiction*).²³

Pero, incluso así, a pesar de rarísimo, el término es usado una vez en plural y de forma calificada, en la *Crítica de la Razón Pura*, para designar precisamen-

te los conceptos racionales o ideas de la razón. Eso ocurre en la tercera sección del primer capítulo de la Teoría Trascendental del Método, titulada “De la disciplina de la razón pura en lo que se refiere a las hipótesis”, donde Kant escribe: “Los conceptos de la razón son meras ideas y no tienen, evidentemente, objeto alguno en ninguna experiencia, pero no designan por eso objetos inventados y al mismo tiempo tomados como posibles. Son pensados de modo meramente problemático, para fundar, en relación a ellos (como ficciones heurísticas), principios reguladores del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia. Si salimos de este campo, son meros entes de razón, cuya posibilidad no es demostrable, y tampoco pueden ser puestos, mediante una hipótesis, como fundamento de la explicación de fenómenos reales”.²⁴

Este pasaje y, por lo demás, todo el capítulo de donde es extraído, convoca una parte muy significativa del vocabulario y de la instrumentación que Kant acostumbra usar para tratar de estos asuntos: meras ideas, objetos inventados (o imaginados), pensar de modo problemático, ficción heurística, principios reguladores, meros entes de razón (*Gedankendinge*), hipótesis.

Más abundantes que el término “ficción”, de proveniencia latina, son en la escritura kantiana las expresiones de la familia de los verbos “dichten” y “erdichten” (ficcional, poeatar, inventar). “Dichten” aparece 18 veces en las obras publicadas por Kant; “Dichtkunst” aparece 20, 11 en la *Crítica del Juicio*; “Dichtung” aparece 8 veces y “Dichtungen” 5 veces; también son recurrentes “Dichtungskraft” y “Dichtungsvermögen”. El uso de estas expresiones se da, sobre todo, en el contexto del abordaje de la poesía. En el contexto estético, por consiguiente, y respecto de una facultad específica —la imaginación (*Einbildungskraft*). Como se lee en una Reflexión: “Inventar [ficcional] en general es el poder de la imaginación, ya al servicio de la razón, ya de la tendencia, [constituye el] hacer de forma creadora”.²⁵ Pero también en la *Crítica de la Razón Pura*, en el capítulo que acabamos de citar, el término “dichten” (inventar, conjeturar) designa el trabajo peculiar de la imaginación, el cual, cuando es hecho “bajo la rigurosa vigilancia de la razón”, se traduce en la elaboración de “hipótesis” o “conceptos problemáticos”, los cuales, con todo, “tienen apenas un valor defensivo” (*blos zur Gegenwehr ausgedachter*), no pudiendo servir como principios sobre los cuales se fundan proposiciones expli-

cativas. Sin la vigilancia de la razón, sin embargo, la imaginación tiende a “devanear” (*schwärmen*), y sus hipótesis metafísicas pierden entonces el carácter de juicios problemáticos para tornarse proposiciones asertóricas con pretensión de validez absoluta, con lo que “ahogan a la razón en ficciones e ilusiones” (*die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen*).²⁶

Todavía, en el *Opus postumum*, el término “Dichtung”, usado en el plural —“Dichtungen”—, es aplicado varias veces (por lo menos 6) a las ideas de la razón, e incluso como sinónimo de estas mismas ideas (*Ideen oder Dichtungen*), las que, juntas, constituyen el sistema de la filosofía trascendental.²⁷ La ocurrencia de esta expresión para designar las ideas traduce sin duda el “punto de vista más alto de la filosofía trascendental”, al que su autor llegó en la afirmación de la absoluta autonomía del espíritu humano, que es creador — a través de sí mismo— del sistema de sus ideas, mediante las cuales se conecta a sí mismo y a los otros seres fuera de sí.²⁸ Considerar las ideas como “invenciones” o incluso como “poemas de la razón” (*Dichtungen der Vernunft*),²⁹ es una osadía en la que se expresa tal vez el más hondo impulso que mueve toda la filosofía kantiana y va al encuentro de un fragmento de Novalis, en el cual se presenta la filosofía como el “poema del entendimiento”, como “el salto supremo que el entendimiento da sobre sí mismo”.³⁰

La rareza del uso del término “ficción” en la escritura de Kant podría ser compensada por estas declaraciones finales sobre el poder *poetante* de la razón en la invención de sus ideas metafísica. Pero es compensada, sobre todo, por la abundancia de la expresión “como si” (*als ob*), recurrente en los escritos kantianos, sobre todo a partir de la *Crítica de la Razón Pura*. Vaihinger tuvo el mérito de haber sido el primer intérprete en llamar la atención sobre la importancia de esa expresión y sobre lo que revelaba en tanto actitud filosófica peculiar. El tópico surge en la última sección del Apéndice a la Dialéctica Trascendental, donde se trata “Del propósito final de la dialéctica natural de la razón humana”, de forma intensiva (al menos una docena y media de veces en docena y media de páginas, apareciendo 6 veces en una de las páginas, y siempre destacado). La cuestión que Kant coloca ahí es esta: ¿Qué uso puede hacer la razón de sus ideas, sin incurrir o ser inducida a “engaños y ludibrios” (*Täuschungen und Blendwerke*)? En la sección anterior de la *Crítica*, Kant había propuesto la fecunda distinción entre principios “constitutivos” y principios “regulativos”,

que ahora evoca colocando las ideas de la razón del lado de los segundos. Con eso, las ideas (cosmológica, psicológica y teológica: Mundo, Alma/Yo, Dios), no son reducidas a la condición de “meros entes de razón vacíos” (*bloss leere Gedankendinge, entia rationis ratiocinantis*), sino que son reconocidas como “entia rationis ratiocinatae”, como “conceptos heurísticos” para buscar la constitución y ligación de los objetos de la experiencia en general en una unidad sistemática —no, sin embargo, como conceptos ostensivos que digan cómo es constituido un objeto. Kant explica entonces cómo se puede hacer un uso legítimo de las ideas bajo el modo del “como si”. A pesar de que no puedan hacer referencia a ningún objeto que les corresponda ni determinarlo, plantean todavía “como presupuesto tal objeto en la idea” (*unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee*), y ese objeto trascendental, así presupuesto, es como el esquema de un principio regulativo que, con todo, sólo sirve para el uso empírico de la razón, permitiendo la dilatación del conocimiento de la experiencia, no garantizando, sin embargo, ningún conocimiento de aquel objeto mismo en cuanto tal.

A continuación Kant explica ese funcionamiento del uso “como si” de las ideas de la razón (Alma, Mundo, Dios) tomadas como conceptos heurísticos, o como principios de la unidad sistemática de los fenómenos dados en la experiencia psicológica o cosmológica. Sigamos la exposición propuesta por el filósofo: “Tomando las ideas como principios, en primer lugar vamos a relacionar (en la psicología) todos los fenómenos, todos los actos y toda la receptividad de nuestro espíritu al hilo conductor de la experiencia interna, *como si* esta fuese una sustancia simple que existe con identidad personal... En segundo lugar (en la cosmología), tenemos que buscar las condiciones de los fenómenos naturales, internos y externos, en una investigación de nunca acabar, *como si* [als ob] fuese infinita en sí y sin un término primero o supremo... En fin, *en tercer lugar* (en relación a la teología), debemos considerar todo lo que pueda pertenecer alguna vez al conjunto de la experiencia posible, *como si* [als ob] esta constituyese una unidad absoluta, a pesar de ser totalmente dependiente y siempre condicionada por los límites del mundo sensible, e incluso, simultáneamente, como si [als ob] el conjunto de todos los fenómenos (el propio mundo sensible) tuviese, fuera de su esfera, un fundamento supremo único y omnisuficiente, o sea, una razón originaria, creadora y autónoma, relativa-

mente a la cual todo uso empírico de nuestra razón, en su máxima extensión, *como si* [als ob] los propios objetos proviniesen de ese prototipo de toda razón”.³¹

Vaihinger hace el inventario de la mayoría de los casos en que Kant hace uso del “als ob”, ya en las grandes obras, ya en los ensayos más pequeños. Y, a pesar de que conozca y registre el variado vocabulario kantiano para hablar de los diferentes tipos de representación, y proceda a algunas distinciones (por ejemplo, entre hipótesis y ficción), lo cierto es que tiende a usar su noción de ficción de un modo vago y cubriendo cosas que para Kant eran realmente distintas, como las intuiciones del espacio y del tiempo, las categorías del entendimiento, los conceptos morales, las ideas de la razón, las nociones y los símbolos religiosos. Todo es ficción, pero ¿todo lo será de la misma manera? Vaihinger señala a menudo la necesidad de prestar atención a pasajes a los que, según él, nadie ha prestado atención, como aquel en que, en la citada sección del Apéndice a la Dialéctica Trascendental, Kant sugiere una especie de esquematismo de la razón, por analogía con el esquematismo del entendimiento: proceso mediante el cual la razón (¿o la imaginación? ¿o la facultad de juzgar?) hace corresponder un objeto a su idea, pero apenas como “una cosa trascendental”, como un mero “esquema de la idea en cuanto principio regulativo” (*diese transzendentale Ding ist Schema jenes regulativen Prinzips*). Pero en verdad nunca se detiene a pensar lo que está envuelto en ese complejo proceso. Al intentar comprender la lógica específica del modo de pensar que Kant dice por la recurrente expresión “como si”, Vaihinger dice que no ha encontrado ayuda ni en Kant ni en ningún lógico. Basándose en algunos pasajes de los escritos kantianos, especialmente de la Introducción a la *Lógica* y también de la *Crítica de la Razón Pura*, acusa al propio Kant de hesitación y falta de claridad, en particular en lo que respecta a la noción de ficción, que, según él, el filósofo tiende a confundir con la de hipótesis, y a la noción de juicio ficcional que el mismo tiende a considerar como una forma de juicio problemático. Esa hesitación y falta de claridad impide, según él, la correcta comprensión de todo el edificio de la filosofía kantiana. De ahí que Vaihinger se aplique expresamente a esclarecer esos dos puntos: determinar la naturaleza del juicio ficcional y aclarar la distinción entre hipótesis y ficción. Según él, el juicio ficcional no expresa ni una verdad teórica, ni una verdad absoluta, sino una verdad prác-

tica y relativa, una verdad que es sólo correcta en relación al que la profiere y al fin que persigue, y cuyo contenido, por consiguiente, sólo con cautela y prevención puede ser llamado “verdadero”.³² La ficción tiene apenas una utilidad práctica, al paso que la hipótesis tiene una utilidad teórica. Una hipótesis debe ser verificable. La ficción, por el contrario, no puede ser verificable ni confirmada por la experiencia, pero puede justificarse por el servicio que presta, no sólo a los intereses prácticos humanos sino también a la práctica de la investigación científica.³³

Sea cual fuere el valor de este esclarecimiento, a lo largo de la obra, su propio autor no la respeta, aplicando el término ficción indistintamente a todo tipo de representaciones, sean las de las ciencias, sean las de la filosofía o las de la religión. Tal generalización y nivelación se extienden también a los tópicos para los cuales Kant desarrollara —y por veces instituyera— un lenguaje específico (intuiciones, categorías, ideas, postulados, esquemas, símbolos), o procediera a distinciones estratégicas y metodológicas (mundo sensible / mundo inteligible, fenómeno / noumeno, constitutivo / regulativo, determinante / reflexionante). Para Vaihinger, todo eso está incluido en el “como si” y cae bajo su generosísima noción de ficción, juntamente con los presupuestos de la moralidad (reino de los fines, dignidad de la humanidad, libertad), las nociones de la filosofía kantiana del derecho y de la política, los tópicos de la filosofía kantiana de la religión. Pero Vaihinger nunca se detiene para intentar entender la diversa intencionalidad de esos conceptos, los diferentes planos en los que funcionan, la legitimación que los califica en esa función específica.

A pesar de que así es tendencialmente reducida al modo de pensar del “como si” e interpretada como un ficcionalismo generalizado, la filosofía kantiana no es completamente desvalorizada. Por el contrario, según Vaihinger, representa el punto máximo que alcanzó el pensamiento humano en su máxima pureza: la conciencia de que vive de ficciones de las que se sabe el autor. Veamos, en este sentido, este pasaje en que Vaihinger comenta el trecho de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, donde se habla de la “dignidad de la humanidad como una simple idea”. El texto de Kant es el siguiente: “En esto reside precisamente la paradoja: en que la simple dignidad de la humanidad, en tanto naturaleza racional, sin otro fin ni ventaja a alcanzar por medio de ella, por consiguiente, el respeto por una mera idea, deba servir de prescripción imprescindible de la voluntad, y en que precisamente en esta

independencia de las máximas al respecto de semejantes móviles resida la sublimidad de la misma, y la dignidad de cada uno de los sujetos racionales consista en ser legislador en el reino de los fines”.³⁴ Y he aquí el comentario de Vaihinger: “En este pasaje magnífico Kant alcanzó el punto más alto y absoluto de su filosofía crítica: la dignidad de la humanidad, el reino de los fines está constituido —como reconoce y enseña Kant— por ‘meras ideas’, esto es, por conceptos sin ningún ‘valor de realidad’ (*Realitätswert*), por meras ‘ficciones heurísticas’, meras ‘maneras de ver’ (*Betrachtungsweise*), sólo un ‘punto de vista’ (*Standpunkt*); puede, debe y tiene que ser así considerado, como si así fuese: con todo, a pesar de este juicio sobre la naturaleza ficcional de estos modos de representación, el hombre en tanto ‘ser racional’ orienta su acción por estas ficciones. Aquí llegamos a la cumbre más alta que el pensamiento kantiano y el pensamiento humano alcanzara alguna vez. Sólo unos pocos, sólo los escogidos pueden respirar a estas alturas: la gran masa necesita de un aire más denso”.³⁵

3. Nietzsche, un kantiano si saberlo

Y ya que estamos a estas alturas de aire enrarecido, donde habitan sólo aquellos espíritus fuertes a quienes también se dirige el Zarathustra nietzscheano, pasaré a otro aspecto que la hermenéutica vaihingeriana del “als ob” kantiano proporcionó: el reconocimiento de una genealogía kantiana del programa filosófico de Nietzsche.

En apéndice a la edición de la obra que estamos comentando, Vaihinger incluye un ensayo sobre Nietzsche, titulado “Nietzsche y su doctrina de la ilusión conscientemente querida” (“La Voluntad de Ilusión”). No era la primera vez que Vaihinger se ocupaba de la filosofía de Nietzsche. Ya había publicado un volumen, dos años después de la muerte del filósofo, leyéndolo entonces precisamente “en cuanto filósofo” (*Nietzsche als Philosoph, 1902*). Como él mismo confiesa, en el Prefacio a *Die Philosophie des Als Ob*, su descubrimiento del Nietzsche filósofo no fue precoz: “Cuando, al final de los años 90, leí a Nietzsche, relativamente al cual hasta entonces me mantuviera distante [...] reconocí con alegre admiración una profunda afinidad entre mi comprensión

de la vida y el mundo y la suya, lo cual se explica en parte por las mismas fuentes: Schopenhauer y F. A. Lange”.³⁶ Pero ahora se explicita una tercera fuente común: la mediación kantiana y el tema del “als ob”. Lo que, según Vaihinger, liga antes que nada Nietzsche a Kant es el tema de las ficciones: la doctrina de las representaciones conscientemente falsas y, aún así, necesarias, aquello a lo que Nietzsche llamará la “voluntad de ilusión” y que contrapondrá a la “voluntad de verdad” que dominó todo el pensamiento occidental, en la ciencia y en la filosofía. En su apéndice sobre Nietzsche, Vaihinger se propone mostrar cómo la idea de ficción trabaja toda la filosofía de Nietzsche, de la misma forma en que mostrara antes que la doctrina del “als ob” trabaja en profundidad y extensión toda la obra de Kant. Lo que resulta de esta lectura de Nietzsche es la reivindicación de este para la historia del neokantismo, por la vía abierta por Lange y trillada también por el propio Vaihinger. Con su estilo peculiar, Nietzsche es un kantiano que se ignora y que también los contemporáneos ignoraron, porque se dejaron engañar por las críticas puntuales pero por veces feroces que el creador de Zarathustra dirigió contra Kant y su filosofía. En el fondo, sin embargo, según Vaihinger, la doctrina nietzscheana de la ilusión es inspirada por Lange y por la interpretación que este hiciera de Kant. Documenta esa mediación con una carta de Noviembre de 1866 a Hermann Muschacke, en la que Nietzsche hace esta declaración: “La más significativa obra filosófica que salió en el último decenio es sin duda la *Historia del Materialismo* de Lange, sobre la que podría escribir un largo elogio. Kant, Schopenhauer y este libro de Lange —yo no necesito nada más”.³⁷

Vaihinger pone así en evidencia el origen kantiano o, si se prefiere, “neokantiana” de la doctrina de Nietzsche, mostrando que Nietzsche tiene de hecho mucho de Kant, por cierto “no del Kant de los libros escolares... sino del espíritu de Kant, del auténtico Kant, aquel que vio la apariencia hasta sus más profundas raíces, pero que, habiendo visto en profundidad la apariencia, también vio y reconoció con conciencia su utilidad y necesidad”.³⁸

El ensayo en cuestión constituye un levantamiento del tema de la ilusión y conexos (la ficción, el perspectivismo, el como si, la metáfora, la mentira) en los escritos de Nietzsche de las varias fases de su vida, señalando la proximidad con las posiciones kantianas, subrayándola con declaraciones y exclamaciones del tipo: “ganz Kantisch!”. El ensayo termina con la idea sugerida por algu-

nos escritos de Nietzsche del tercer período (*Zarathustra, Jenseits von Gut und Böse, Genealogie der Moral, Götzendämmerung, Antichrist*), de una “metafísica del como si” (*Metaphysik des Als-Ob*), la cual se encara de frente la siguiente cuestión: ¿qué papel desempeña la ilusión en el todo del acontecer mundano y cómo se debe considerar y valorizar este acontecer a partir del cual se produce necesariamente la ilusión? En un programa así, la ilusión sería concebida no ya sólo como la lógica del pensamiento humano, pero como la lógica del mundo, como el propio juego del ser consigo mismo. La creación estética y la ilusión poética nos permitirían el mejor vislumbre acerca de la creación del ser como un eterno representar y falsear. La voluntad de apariencia, de ilusión y de engaño se revelarían así con más profundidad metafísica que la voluntad de verdad de los científicos y metafísicos. Y así concluye Vaihinger: “Desde este punto de vista, la ilusión (*Schein*) ya no debe ser lamentada y combatida por los filósofos, como fue hasta ahora, sino que, en la medida en que es útil y valiosa, y al mismo tiempo se evidencia como estéticamente intocada, la ilusión debe ser afirmada, deseada y justificada”.³⁹ De no ser por la enfermedad que lo aquejó en los últimos años, Nietzsche habría llegado inevitablemente al camino que había sido tomado por Kant, que él tan mal interpretó y que fuera también recorrido por F. A. Lange, de quien recibió una fuerte influencia en su juventud. Tal es la convicción de Vaihinger.⁴⁰

La aproximación de Nietzsche a Kant es, sin duda, sugestiva y fecunda, tanto para la hermenéutica de la filosofía kantiana como de la nietzscheana y para una reevaluación de la relación de esta con aquella. Pero necesitaría ser trabajada de forma que se entienda mejor el tenor de ese diálogo incomprendido entre los dos filósofos y el modo en que el programa nietzscheano responde, por continuidad, antítesis o profundización, al programa de Kant.⁴¹ Lo que en el fondo une a los dos pensadores es la valoración que, a su modo, hacen de la ficción poética y, gracias a eso, el reconocimiento de la importancia de la poética de la ficción como trabajo fundamental de la actividad creadora del espíritu.

4. De la ficción poética a la poética de la ficción

El excursus por Nietzsche nos permite así el regreso a la interpretación vaihingeriana de Kant, y ahora ya con el objetivo de esbozar una apreciación crítica.

A pesar de la serie de ficciones kantianas que nos expone en su obra, Vaihinger no llega a darnos un esclarecimiento pertinente, ni de su naturaleza, ni de su función, ni de su génesis. Las observaciones críticas hechas por Cassirer al programa vaihingeriano de la “Filosofía del como si”, en el ensayo arriba citado, mantiene toda su pertinencia. Reducir el “como si” a la noción general de ficción y, además, atribuir a esta una función apenas práctica y no teórica no ayuda mucho a comprender la intencionalidad del “als ob” kantiano, el cual, si no apunta al conocer o conocimiento en el sentido propio y kantiano del “Erkennen”, se mantiene todavía en el plano del penar o del pensamiento (*Denken*), por lo menos en la medida en que este es ejercido como la reflexión del sujeto sobre sus propias representaciones. En esta reflexión hay juego y creación, hay distanciamiento. Y es ese distanciamiento que impide que el sujeto, creador de sus ficciones y apariencias, sea engañado por ellas, o las tome por lo que no son ni pueden ser.

Atento a la dimensión estética de la ilusión y de la ficción en Nietzsche, es extraño que Vaihinger no preste atención a ese aspecto en la filosofía de Kant. Kant aborda ese problema en el § 49 de la *Crítica del Juicio*. El error originario de Vaihinger es haber partido, por un lado, del presupuesto de que el “als ob” y las ficciones tienen que ser explicadas como una modalidad de los juicios lógicos y, por otro, considerar la lógica como la mecánica del pensamiento, una tecnología del pensamiento, siendo las ficciones los artificios u operaciones auxiliares del pensamiento, y el propio pensamiento una función orgánica que actúa en vista de fines.⁴² Vaihinger inscribe su doctrina de las ficciones en una mecánica biológica (¿será también una ficción?), al paso que Kant inscribía su “como si” y toda la vasta gama de los tópicos relacionados con el poder creador y ficcional del espíritu, en lo que se podría llamar una heurística trascendental o incluso una poética trascendental del espíritu.

Vaihinger reconoce, por cierto, el papel de la imaginación en general en la creación de ficciones, como poderosa fuente, no sólo de la visión teórica del

mundo de donde brotan todas las categorías, sino también como origen de la fe ideal y del obrar de la humanidad,⁴³ y no ignora la importancia que Kant atribuye a la imaginación trascendental.⁴⁴ Pero entiende la imaginación como una fuerza psíquica biológica, que produce sus representaciones por un juego mecánico con necesidad inmanente, “en conformidad con leyes puramente mecánicas” (*gemäss rein mechanischen Gesetzen*). En Kant, la imaginación es productiva y creadora de formas, y su producción y creación tienen lugar según una lógica espontánea de “juego libre” (con las representaciones), y, con todo, ese juego espontáneo, no dictado por reglas, es en sí mismo pertinente, tiene su ley interior, es “conforme a fines” (*zweckmässig*).

Pero, sobre todo, aquello a lo que Vaihinger no prestó atención (tornándose incapaz de comprender el “als ob” kantiano y todo lo que indica) fue lo que Kant llamó la facultad de juzgar reflexionante. Pienso que se puede decir que es el principio de reflexión que rige toda la filosofía trascendental kantiana. Es éste el que está en acción en la creación de ideas estéticas, en los raciocinios por analogía, en el esquematismo simbólico, en el uso heurístico de las ideas de la razón o del principio de la teleología de la naturaleza, en el “como si”. El juicio de reflexión o juicio reflexionante no es un juicio de aplicación de conceptos dados a casos subsumidos por estos, sino que es un juicio que implica siempre la invención de una nueva revelación, bajo la forma de una imagen, de un símbolo, de un esquema o de una idea. El principio de reflexión es el propio principio de subjetividad como conciencia de los presupuestos de lo que está en juego en su conocer, en su obrar, en su sentir estético, en su comprensión. Pero porque ese juicio no es meramente una modalidad de juicio ficcional de la lógica común, sino un juicio reflexionante de intencionalidad subjetiva, el sujeto, al hacerlo, ficciona, pero no se deja engañar con sus ficciones. Ocurre entonces algo análogo a lo que acontece en las creaciones de la poesía. Citemos un pasaje del discurso kantiano, en el cual el filósofo juega con la ambigüedad de los términos latinos “*lusus*”, “*ludus*”, “*ludere*”, de donde provienen también “*illusio*”, “*ludibrium*”, “*ludificari*”: “Hay ciertas imágenes de las cosas con las cuales la mente juega sin ser engañada por ellas, y el artista no propone a los incautos el error, sino la verdad envuelta en los mantos de la apariencia, la cual no ofusca su hábito interior, sino que se exhibe a los ojos decorada, no defrauda con adorno y engaños a los ingenuos y crédulos, sino que, usando las

luminosas bellezas sensibles, pone en escena la árida y seca imagen de la verdad pintada con colores sensibles... La imagen que engaña, una vez descubierta su vacuidad y ludibrio, desaparece; pero aquella que crea ilusión, dado que no es sino la verdad fenoménica, incluso cuando es realmente descubierta, no deja de permanecer y al mismo tiempo mantiene el ánimo en un agradable movimiento, haciéndolo fluctuar en los confines entre el error y la verdad, y lo estimula admirablemente, porque está consciente de su sagacidad contra las seducciones de la apariencia. La imagen que engaña desagrada, la que crea ilusión agrada todavía más y deleita”.⁴⁵

Kant teje estas consideraciones en el discurso de oposición de una disertación académica presentada en su Universidad el 27 de Febrero de 1777, de un tal Johann Gottlieb Kreutzfeld, titulada *Dissertatio philologico-poetica de principijs fictionum generalioribus*.⁴⁶ El vocabulario que Kant usa en este discurso para hablar de las ilusiones o ficciones poéticas es muy variado: “ludibria”, “fictas rerum species”, “apparentia”, “illusio”, “veritas phaenomenon”. La disertación en apreciación definía la “fictio” poética como “qualiscunque opinio poetica, non tam veritati objectivae, seu absolutae, quam apparenti seu relativae congrua”. Es muy significativo que la posición expuesta por el filósofo arguyente sea mucho más favorable y comprensiva con el aspecto positivo de las ficciones poéticas que la desarrollada por el autor de la disertación en aprecio. El tópico, como fácilmente se reconocerá, es casi tan antiguo como la filosofía y tuvo en la obra de Platón su primera gran formulación bajo la forma del proceso contra los poetas y sus mentirosas ficciones, un proceso decidido en favor de los filósofos y su verdad.⁴⁷ Con todo, a pesar del veredicto platónico, ese proceso se mantiene abierto a lo largo de toda la historia de la filosofía. Kant interviene en él de forma calificada y es muy significativo que reconozca la pertinencia de las ficciones, sean estas las de los poetas o las de los filósofos.

La concepción kantiana de la ficción poética —de las creaciones de la imaginación— tiene su más alto desarrollo en el § 49 de la *Crítica del Juicio*, donde se trata de las “ideas estéticas”, las cuales son presentadas como “pendant” de las ideas de la razón: si estas apuntan a un objeto, al cual ninguna intuición de la sensibilidad puede corresponder alguna vez, aquellas ofrecen una representación de la imaginación que da mucho que pensar, a pesar de que no les corresponda ningún pensamiento determinado y no pueda ser hecha comple-

tamente inteligible y alcanzada por ningún lenguaje. A través de las ideas estéticas, por sí producidas según leyes de analogía, la imaginación pone la razón en movimiento y provee a las ideas de esta, en vez de conceptos lógicos, representaciones que dan vida al espíritu y le abren la vista a un ilimitado campo de representaciones emparentada entre sí. Esas ideas estéticas (símbolos, metáforas, alegorías...) no dan a conocer nada, pero “dan a pensar mucho” (*viel zu denken veranlassen*).⁴⁸

A pesar de tornarse público por primera vez un año antes de que Vaihinger publicase su obra sobre las ficciones del espíritu, el profesor de Halle ya no pudo aprovechar en favor de su ficcionalismo el citado discurso de oposición de Kant al respecto de la disertación de Kreutzfeld sobre la ficción poética. Si pudiese haber tenido en consideración esta pieza, tal vez hubiese llegado a reconocer que, para Kant, la ficción-tipo es la ficción poética o estética y que es esta la que puede, en verdad, iluminar todas las otras ficciones, sean de la metafísica, de la moral o de la religión.⁴⁹ Pero también es cierto que podría haber llegado a esta conclusión a través de una lectura más demorada de algunos parágrafos de la *Crítica del Juicio*. Ya más de un comentarador hizo notar el uso relativamente escaso que Vaihinger hace de esta obra.⁵⁰ Y, además, más que en cualquier otra, es en la *Crítica del Juicio* que Kant expone el trabajo creador de la imaginación como un “juego”, como un ejercicio de “hacer de cuenta”, de “como si”: en el juicio estético sobre las obras de arte humana, estas, para ser consideradas auténticas obras de arte, tienen que ser apreciadas *como si* fuesen naturaleza (esto es, como si no fuesen el resultado de la producción intencional de un artista) y, en contrapartida, en la apreciación estética y teleológica que hacemos respecto de la naturaleza, sea a propósito de sus formas bellas o de sus productos organizados, debemos considerar la naturaleza *como si* fuese arte o incluso artista.⁵¹ Es la propia estructura del juicio estético que es del orden del “como si”. Y es mediante ese juego ficcional que se resuelven las principales antinomias identificadas por Kant en su tercera *Crítica*: entre la pretensión de validez universal y objetiva del juicio estético y su carácter de sentimiento meramente privado; entre el idealismo y el realismo de la finalidad con respecto a la belleza de la naturaleza; entre la consideración mecánica y la apreciación teleológica de la naturaleza como un sistema organizado de fines. La facultad de juzgar estética juega en la ambigüedad, pero es

una ambigüedad consciente de sus presupuestos y de sus límites. Y su juego, a pesar de trabajar con ficciones, no es, con todo, un juego en el vacío: es un juego creador, no ciertamente de los objetos mismos de las representaciones, sino de las representaciones en sí mismas pertinente y con sentido, incluso si no les corresponde ningún objeto en concreto.

Todas las representaciones del espíritu pueden, en el límite, ser consideradas como ficciones. Pero ¿por qué es que unas apenas nos engañan y acaban por ser consideradas erradas y falsas, mientras que otras nos crean ilusiones y son, con todo, agradables y estimulantes para el espíritu, incluso después de reconocidas como ilusiones o ficciones? ¿No podrá la distinción kantiana que se encuentra en el citado discurso de oposición de una tesis sobre las “ficciones poéticas” ayudar a comprender también las ficciones e ilusiones trascendentales de la razón? ¿No podrá la estructura ficcional del juicio reflexionante estético proyectar su luz también sobre los juicios de la razón en aquello que concierne a los conceptos que se refieren a supuestos objetos del mundo inteligible?

Traducido del portugués por Eduardo Pellejero

Notas

1. La conferencia sería después publicada en la revista *Kant-Studien*, 17 (1912), pp. 193-221.

2. Véase como ejemplo, Hans-Ludwig Ollig, “Religionsphilosophie der Sudwestdeutschen Schule“, in *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, WBG, Darmstadt, 1987, p. 433.

3. *Jahrbücher der Philosophie*, 1 (1913), pp. 1-59.

4. Ernst Cassirer, “Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik“, *Jahrbücher der Philosophie* 1 (Berlin 1913), pp. 40-45. Una refutación sistemática de la interpretación vaihingeriana de Kant desde el punto de vista del *Als Ob* y como ficcionalismo será llevada a cabo por E. Adickes, en su obra *Kant und die Als-Ob-Philosophie* (Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927). Desafortunadamente, Vaihinger, debido a su ceguera y vejez, ya no tenía condiciones para defender su punto de vista contra las críticas de Adickes. Una apreciación de la refutación del principio del *Als Ob* por parte de Adickes exigiría un estudio autónomo que no puede ser hecho aquí.

5. Hans Vaihinger, *Hartmann, Dübring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im IX Jahrhundert. Ein kritische Essay*, 1876, p. 8.

6. *Ibid.*, p, 205. En un ensayo más tardío de auto-interpretación, Vaihinger se declara como un “discípulo de Lange“ y ve salir de este dos líneas de neokantismo —el de Cohen, que se propone profundizar la doctrina kantiana de forma cada vez más fiel y rigurosa en el sentido del idealismo trascendental, y el suyo, que pone en conexión el neokantismo de Lange con el empirismo y el positivismo: “Vom Neukantianismus eines F. A. Lange aus konnten zwei verschiedene Wege eingeschlagen werden, entweder konnte der Kantische Standpunkt auf Grund genaueren Eindringens in die Kantische Lehre schärfer und treuer herausgearbeitet werden, dies geschah durch Cohen. Oder man konnte den Neukantianismus Langes mit dem Empirismus und Positivismus in Verbindung bringen. Dies ist durch meine Philosophie des Als Ob geschehen, die aber ebenfalls auf ein gründlicheres Eindringen in die Kantische Als-Ob-Lehre führt”. “Hans Vaihinger, “Wie die Philosophie des Als Ob entstand”, en Raymund Schmidt (Hrsg.), *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Felix Meiner, Leipzig, 1921, p. 197.

7. No hay unanimidad en cuanto a la atribución a Liebmann del papel de desencadenador del movimiento del neokantismo. Otros lo atribuyen a Hermann Lotze, y hay quien invoca la Lección Inaugural proferida por Eduard Zeller en la Universidad de Heidelberg en 1862. Véase: Siegfried Marck, “Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn“, *Archiv für Philosophie* 3 (1949), pp.144-164; A. Philonenko, *L'École de Marbourg . Cohen – Natorp – Cassirer*, Vrin, Paris, 1989, p. 9.

8. Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants “Kritik der reinen Vernunft”*, Stuttgart / Berlin / Leipzig, 1881-1892.

9. Hans Vaihinger, “Kant ein Metaphysiker?”, *Kant-Studien* 7 (1902), 117: “Dem Schlagwort, ‘Kant ein Metaphysiker’ kann man das gleichwertige gegenüberstellen: ‘Kant ein Metaphoriker’”.

10. “Der traditionelle Kant, der Kant der historischen Lehrbücher, mit einem Wort: der Schul-Kant ist eben nicht der volle und ganze Kant. Um Kant ganz und voll zu verstehen, resp. verstehen zu wollen, dazu gehört eben nicht blos Verstand, sondern auch Mut”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. XIV. Para una apreciación general de la interpretación vaihingeriana de Kant, en cuanto al modo y el contenido, véase el ensayo de Walter Del-Negro, “Hans Vaihingers philosophisches Werk mit besonderer Berücksichtigung seiner Kantforschung”, *Kant-Studien*, 1934, pp. 316-327.

11. “Man hatte auf diesem Wege weitergehen sollen: so hatte man das Kantische Resultat sich rein bewahrt: freilich hatte dieser grosse Philosoph elbst seine ruhmreichen Entdeckungen mit den Rettungsversuchen abgelebter rationalistischer Dogmatik befleckt und so selbst dazu beigetragen, dass seine richtigen Resultate begraben und vergessen wurden”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 43.

12. Vaihinger insiste en la idea de que Kant, a pesar de haber descubierto la naturaleza ficcional de las representaciones filosóficas y haya mostrado ampliamente su uso, no tuvo, con todo, clara conciencia de su descubrimiento, e incluso comprometió al envolverla en el lenguaje de la metafísica tradicional. De la misma forma, Kant no habría llegado a comprender el mecanismo de la génesis y funcionamiento de las ficciones de la mente, los cuales, según Vaihinger, son de orden biológico y se explican por el mecanismo de la adaptación y concurrencia que rige el mundo de los organismos vivos, de acuerdo con la teoría de Darwin: “Kant hat wohl die Idee gehabt, dass alle Formen des Begriffes und der Anschauung rein subjektiv, d.h. fiktiv seien, allein bis zu der energischen Betonung and Forderung der historisch-genetischen Ableitung dieser höheren Begriffswelt aus elementaren Empfindungswelt durch Anpassung und Konkurrenz ist er nicht fortgeschritten. Wie viel uns Kant also zu tun übrig gelassen hat, kann einigermassen aus diesem Vergleiche [mit Darwin] hervorgehen. Kant hat gerade die Hauptfrage: durch welchen Mechanismus des Denkens denn wir mittelst dieser subjektiven Vorgänge und Vernichtungen doch instande sind, die objektive Welt theoretisch und praktisch zu berechnen - nicht genügend beantwortet”. *Ibid.*, p. 183.

13. Sobre el concepto vaihingeriano de verdad, véase: Hans von Noorden, “Der Wahrheitsbegriff in Vaihingers Philosophie des Als Ob”, *Zeitschrift zur philosophische Forschung*, 1953, pp. 99-113. Sobre este tópico, no perdieron su pertinencia las páginas dedicadas por Cassirer a Vaihinger en el ensayo arriba citado.

14. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., 1866.

15. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 771.

16. En verdad, un contemporáneo de Kant ya lanzara esa idea, mediante la cual pensaba poder aproximar y reconciliar la filosofía de Kant como la de Leibniz. Se trata de Salomon Maimon, en su ensayo de 1793, *Über die Progressen der Philosophie*, donde a cierta altura se lee: “Yo ya hice notar que Leibniz hizo uso ventajoso del método matemático de las ficciones en la filosofía. Es aquí el lugar donde quiero explicarme mejor sobre eso, con lo que no sólo lanzo una luz sobre este método, sino también para disgusto de muchos kantianos, espero reconciliar a Leibniz con la *Crítica de la Razón Pura*”. (Ich habe schon bemerkt, dass sich Leibniz mit Vortheil der mathematischen Methode der Fiktionen in der Philosophie bedient habe. Hier ist der Ort wo ich mich hierüber näher erklären will, wodurch ich nicht nur ein Licht über diese Methode zu verbreiten, sondern auch (manchen Kantianer zur Ärgerniss) Leibnizen mit der Kritik der reinen Vernunft auszusöhnen hoffe“. (reimpr. Aetas Kantiana, Bruxelles, p. 29).

17. “Die eigentlich erste fruchtbare Anwendung der Fiktion in der Philosophie machte Kant, allein teilweise auch er ohne methodische Klarheit”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 264; véase también pp. 269 y 272.

18. *Reflexionen*, Ak XVIII, 69.

19. Carta a Garve de 21 de septiembre de 1798, *Briefwechsel*, Ak XII, 225.

20. KrV, Ak III, 237.

21. KrV B 294, Ak III, 202. Sobre el tema, véase: Felix Duque Pajuelo, “L’illusione e la strategia della ragione“, *Il Cannocchiale* (Napoli), 1986, nº1/2, pp. 97-112; Michelle Grier, *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Liliane Weissberg, “Cataracticon und der schöne Schein. Kants ‘Träume eines Geisterschers, erläutert durch Träume der Metaphysik’“, *Poetica* (München), 18 (1986), pp. 96-116; Claude Piché, “Les fictions de la raison“, *Philosophiques* (Québec) 13 (1986), pp. 291-303.

22. “Wir haben es mit dem transcendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir noch wenigstens einen Probestein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt, und uns mit dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält”. KrV B 352, Ak III, 235.

23. *Opus postumum*, Ak XXI, 210, Ak XXII, 311.

24. “Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind blos problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Principien des systematische Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können”. KrV, Ak III, 503.

25. “Dichten überhaupt ist das Vermögen der Einbildungskraft, es sey zu Diensten der Vernunft oder der Neigung, schöpferisch machen”. *Reflexion* 805, Ak XV, 351.

26. KrV, Ak III, 502-509.

27. *Opus postumum*, Ak XXI, 101: “Transcendentale Philosophie ... ist die Intusception eines Systems der Ideen (Dichtungen der reinen Vernunft) durch welche das Subject sich selbst nach einem Princip zum Object des Denkens macht und synthetische Einheit a priori durch Begriffe begründet”. *Ibid.*, 102: “das System der Ideen (Dichtungen) der reinen Vernunft (Ak XXI,102) - Transc. Phil. ist... ein System von absoluter Einheit welches synthetische Erkenntnis a priori aus Begriffen enthält d. i. das ganze System der Ideen Dichtungen (gleich als gegebener Gegenstände) der reinen Philosophie die zwar Problematisch vorgestellt aber doch nothwendig, müssen-gedacht werden...”

28. *Opus postumum*, Ak XXI, 103.

29. En su traducción de una ontología de piezas del *Opus postumum* (PUF, Paris, 1986), François Marty traduce la expresión “Dichtungen der Vernunft” por “productions de la raison” (p. 239, líneas 32-33).

30. “Das Poëm des Verstandes ist Philosophie - Es ist der höchste Schwung, den der Verstand sich über sich selbst giebt”. Novalis, *Schriften*, WBG, Darmstadt, 1981, Bd.2, *Das philosophische Werk I*, 531.

31. KrV B 700, Ak III, 444.

32. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 603.

33. *Ibid.*, p. 609.

34. *Grundlegung*, Ak IV, 439.

35. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 652.

36. *Ibid.*, Prefácio, X.

37. “Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, *Geschichte des Materialismus*, über das ich eine bogelange Lobrede schreiben konnte. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange - mehr brauche ich nicht”. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Walter de Gruyter, Berlin, 1986, Bd.2, 184.

38. “Nietzsche hat tatsächlich sehr viel von Kant, freilich nicht von dem Kant, wie er in den Schulbüchern steht [...], sondern vom Geiste Kants, des echten Kant, der den Schein bis in seine tiefsten Wurzeln durchschaut, aber auch die Nützlichkeit und Notwendigkeit des durchschauten Scheins mit Bewusstsein erkennt und anerkennt”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 772.

39. “Von diesem Standpunkt aus ist der Schein nicht mehr wie bisher von den Philosophen zu beklagen und zu bekämpfen, sondern der Schein ist, soweit er als nützlich und wertvoll, sowie als ästhetisch einwandfrei sich herausstellt, zu woollen und zu rechtfertigen”. *Ibid.*, p. 788.

40. *Ibid.*, p. 790.

41. Un pasaje de *El crepúsculo de los ídolos* puede darnos una indicación de la lectura nietzscheana del agnosticismo metafísico kantiano. Bajo el título “En cómo el ‘mundo verdadero’ se tornó finalmente una fábula“, escribe: “El ‘mundo verdadero’, inaccesible, indemostrable, que no puede ser prometido, pero que, a pesar de ser apenas imaginado, constituye una consolación, es un imperativo. (En el fondo, está el sol antiguo, oscurecido por la niebla y la duda, la idea se tornó pálida, nórdica, koenigsbergiana)... Abolimos pues el ‘mundo-verdadero’: ¿qué mundo nos resta, entonces? ¿Tal vez el mundo de las apariencias?... ¡No! ¡Abolimos conjuntamente el mundo de las apariencias!” (pp. 38,39). Quiere decir: se abole la propia distinción entre uno y otro.

42. “El pensamiento debe, pues, ser considerado como un mecanismo, una máquina, un instrumento al servicio de la vida. Esta concepción es más importante para la lógica de lo que parece a primera vista, y por cierto para la lógica como una técnica del pensamiento, no como teoría del conocimiento”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 7.

43. *Ibid.*, p. 69.

44. *Ibid.*, pp. 78-79.

45. “Sunt autem quaedam rerum species quibus mens *ludit* non ab ipsis *ludificatur*. Per quas artifex non incautus propinat *errorem* sed *veritatem* veste *pparentiae* indutam quae interiorem ipsius habitum non obfuscat sed *decoratam* oculis subiicit, quae non fuco et praestigis frustratur imperitos et credulos sed sensuum luminibus adhibitis ieiunam et exsuccam veritatis speciem coloribus sensuum perfusam in scenam peducit. [...] Species quae *fallit* perspecta ipsius vanitate et ludibrio *evanescit* sed illudens cum non sit nisi *veritas phaenomenon* perspecta reipsa nihilo minus durat et simul animum in erroris ac veritatis confiniis quasi fluctuantem suaviter movet sagacitatisque suae contra *apparentiae* seductiones conscium mire demulcet. Species quae *fallit* displicet quae *illudit placet admodum* et delectat”. Kant, *Entwurf zu einer Opponenten-Rede*, Ak XV, 2, 906-907.

46. Este discurso fue publicado por primera vez por Arthur Warda, en el *Altpreussische Monatschrift* 47 (1910), 662-670 y, poco después, Bernhard Adolf Schmidt ofreció la respectiva traducción alemana (“Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion”) en *Kant-Studien* XVI (1911), 5-21. El discurso de oposición de Kant y la disertación de Kreutzfeld fueron publicados en el vol. XV (tomo 2, pp. 903-935) de los *Kants Gesammelte Schriften* de la Akademie-Ausgabe. Existe traducción italiana de las dos piezas, acompañada de un estudio interpretativo por M. T. Catena: I. Kant – J. G. Kreutzfeld, *Inganno e illusione. Un confronto accademico*, Ed. Guida, Napoli, 1998, pp. 41-62. Una traducción anotada italiana más reciente del discurso kantiano es propuesta por Oscar Meo en Apéndices su obra: *Kantiana minora vel rariora*, Il Melangolo, Genova, 2000, pp. 113-132. Una traducción inglesa del discurso de Kant por T. Meerbote —I. Kant, *Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction*— integra el volumen *Kant's Latin Writings. Translations, Commentaries, and Notes*, ed. por L. W. Beck en colaboración con M. J. Gregor, R. Meerbote, J. A. Reuscher, Peter Lang, New York, 1992, pp. 161-183.

47. Es conocido el proceso instaurado por Platón a los artistas y a los poetas, en la *República* (599 a-602 e, passim). Pero la posición platónica puede no soportar una lectura tan simplista, sobre todo, si atendemos a un pasaje de las *Leyes* (817 a-c) donde los filósofos es que son propuestos como los genuinos poetas que inventan y ponen en escena la auténtica tragedia, aquella que imita la vida más verdadera, más bella y excelente.

48. *Kritik der Urteilskraft*, Ak V, 315.

49. Véase: Eva Shaper, “The Kantian ‘As-if’ and its Relevance for Aesthetics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. LXV (1964-1965), 219-234; Ulrich Müller, “Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants ‘Kritik der Urteilskraft’”, *Kant-Studien* 77 (1986), 203-223.

50. Véase: Eva Schaper, “The Kantian ‘As-if’ and its relevance for Aesthetics”, *Ibid.*, p. 226. “Vaihinger devoted a large part of his book to an investigation of Kant’s work in order to document the fictive method without so much as mentioning the ‘Critique of

Aesthetic Judgement””. Yet here, if anywhere, one would have thought, Kant was unambiguous in employing proposals to consider the content of experience in an as-if fashion”. También António Marques, *A razão judicativa. Estudos sobre Kant*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, p. 163.

51. *Kritik der Urteilskraft* § 45, Ak V, 306.

Fecha de recepción del artículo: 14 de marzo de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 25 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 27 de abril de 2008