

Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento

Por *Rayda Guzmán**

Resumen

Este artículo pasa revista sobre el status epistemológico de la ilusión y de la ficción planteadas ambas como fundamento de una teoría del conocimiento de corte vitalista. Muestra la relación entre los planteamientos de Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Hans Vaihinger (1852-1933), que sostienen la idea —muy contemporánea—, de que el conocimiento no es sólo un proceso cognitivo sino radicalmente biológico como cualquiera de los otros procesos que nos mantienen vivos. Así se llega a la conclusión de remitir, necesariamente, la problemática del conocimiento y de la verdad a una dimensión axiológica, a fin de ir más allá del mero utilitarismo o pragmatismo con el cual han sido calificadas ambas posturas reseñadas en este artículo.

Palabras Claves: Vida, Conocimiento, Valorar, Ficción, Ilusión, Vitalismo, Ficcionalismo, Nietzsche, Vaihinger.

* *Magister* en Filosofía, Universidad Simón Bolívar.

Abstract

FIVE ORDERS ABOUT A PROBLEM OF FICTION, ILLUSION AND KNOWLEDGE

The article revises the epistemological status of illusion and fiction as fundamentals of a vitalist theory of knowledge. It shows the relationship between the positions of Friedrich Nietzsche (1844-1900) and Hans Vaihinger (1852-1933). These authors sustain the -very contemporary- idea that knowledge, akin to any other process that maintains us alive, is radically biological and not only cognitive. The article has the intention of going beyond the mere utilitarianism or pragmatism according to which these postures have been classified. It concludes that the problem of knowledge and truth must be remitted to an axiological dimension.

Key words: Life, Knowledge, Value, Fiction, Illusion, Vitalism, Fictionalism, Nietzsche, Vaihinger.

El primero: vivir y conocer.

Si de comprender al ficcionalismo se trata lo primero que hemos de tener muy en cuenta es la relación entre conocimiento y vida como uno de los aspectos fundamentales. Así mismo esta relación nos permite situarlo con mayor facilidad en el seno de la discusión filosófica contemporánea. Este planteamiento tiene su origen en la tradición iniciada por la protesta del romanticismo contra la ilustración. Sin embargo, y no en balde, desde Nietzsche en adelante, se pone a la vida en escena como instancia definitoria y necesaria para el acto de conocer.

Pero, tomar en cuenta a la vida como fundamento supone que hay que entender que ésta contrapone dos grandes ejes definitorios en el desarrollo de la filosofía, a saber: ser versus devenir, o lo que a nuestros ojos es lo mismo, existencia versus historicidad. Con este cuadro de oposición queremos dejar clara la siguiente postura: el ser como instancia suprema que explica a la realidad por sí misma y desde sí misma no *puede* devenir. En algunos sistemas filosóficos

el devenir es integrado al ser desde el punto de vista de su esencialidad (llámese esta integración lucha de contrarios o dialéctica). De este modo lo que deviene es el ser, pero tomando en cuenta que si no lo hiciera, la identidad entre nómeno y fenómeno será imposible. En este caso el devenir como fuerza negativa del ser, sólo se aparece como negación necesaria para una afirmación posible, incluir dentro de la esencia su negatividad es garantía de la propia identidad. Ahora bien, ¿qué supone oponer a esta identidad, al ser que es inmutable y plena positividad (afirmación), una instancia como el devenir que es mutabilidad pura? Se ha afirmado, con razón, que lo que deviene no es, puesto que lo que cambia no permanece idéntico a ninguna estructura que nos permita identificarlo. La vida como instancia definitoria es devenir, porque ella es cambio, es representación de los fenómenos orgánicos: nacimiento/crecimiento/desarrollo/muerte. Aceptarla es aceptar el devenir. Pero, al hacerlo hay que tener en cuenta el papel que el conocimiento llegará a tener para la vida. No habrá ya más existencia separada ni fin distinto para ninguno de los dos; la una es necesidad pura de un organismo, el otro consecuencia inmediata de esta necesidad; ya Nietzsche lo acotaba de este modo:

“¿Cómo es posible el conocimiento, cuando éste es imposible en el devenir? Como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de ilusión.

El devenir considerado como invención, como negación de sí mismo, como superación de sí mismo; no hay sujeto, sino acción, supuestos sentados por la facultad creadora; no hay <causas ni efectos>”

De este modo resulta que la relación entre vida y conocimiento se fundamenta en la incorporación del devenir en el ser. Así, el conocimiento no será *un referirse a causas transcendentales, o búsqueda de la verdad*; sino que tendrá un carácter *vital*: tender a la interpretación de la realidad en adecuación perfecta con las necesidades vitales (en este caso ‘perfecto’ sugiere eficiencia y economía de fuerzas).

Del mismo modo, al concebir la irrupción de la historicidad en la existencia, tenemos que los procesos de los que damos cuenta estarán atravesados por la temporalidad como instancia que dona sentido y pertinencia (también permanencia) a las cosas. De esta concepción están excluidos todos los intentos de búsqueda de valores

¹ VP, N° 609

inmutables. La historicidad será el marco de referencia que hace necesarios nuestros conocimientos en un momento determinado. El devenir histórico (en este caso) dará sentido a una existencia de corte vitalista. Existencia e historicidad no podrán ir de la mano si no se fundamentan, de nuevo, en la idea de que el conocimiento es importante para la vida, que la vida como instancia definitiva de ser necesita del conocer para realizarse.

Con esta posición no pretendo ser excesivamente *vitalista*, pero sí pretendo incluir dentro de esta reflexión la necesidad de aceptar que la relación entre el conocimiento y la vida sólo es posible a partir de la inclusión en nuestras categorías de pensamiento, de la historicidad y el devenir. En esta dirección nombraré los intentos filosóficos decimonónicos que reclaman una relación más estrecha y adecuada entre la vida y el conocimiento. Es por ello que se comienza a hablar de hermenéutica y de vitalismo a todas voces (desde Schleiermacher hasta Heidegger); y también, por ello, se comienza definitivamente el rompimiento con el pensamiento de la modernidad (pero por encima de todo, con el proyecto racional de la modernidad).

Ahora bien, si se acepta que entre vida y conocimiento hay una relación necesaria, se acepta al mismo tiempo el carácter efímero del conocimiento con todas sus implicaciones. En este punto haré notar las coincidencias presentes tanto en Nietzsche como en Vaihinger; ambos parten del mismo hecho vital como posibilidad del conocimiento, de otro modo, no se podría explicar la necesaria existencia para la razón, de las ilusiones o engaños y de las ficciones.

El segundo: la ficción.

A mediados del siglo pasado, Nietzsche afirmaba que todas nuestras preocupaciones relativas al saber o la ciencia, carecerían de sentido si se encontraban desligadas de la idea de ser útiles para la vida. Con esta afirmación, no sólo introducía un concepto distinto de los conocidos de vida y de utilidad, sino que, como resultado de la conjunción de ambos conceptos, se produciría la ruptura epistemológica que caracteriza a nuestro siglo, es decir, la pregunta por los efectos prácticos del pensamiento.

En este sentido, Nietzsche plantearía en aquellos *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* y, en particular, en el titulado "La verdad

y la mentira en sentido extramoral" (Junio 1873) su concepción del conocimiento, donde enfatiza la incidencia de éste sobre la vida. Luego describirá, en *La Segunda Consideración Intempestiva* (Diciembre 1873), su preocupación por la utilidad de los estudios históricos para la vida, recogiendo en este escrito, no sólo su postura completamente antihistoricista, sino que ya anuncia sus posteriores afirmaciones de corte hermenéutico. Pero en Nietzsche el tránsito de una idea a otra no es tan apresurado y pasa todavía por calles estrechas y sinuosas (calles que no recorreré en este artículo).²

No hay ningún escrito en Nietzsche que defina expresamente este concepto de vida. Si se rastrea su obra se ve que *vida se dice de muchas maneras*, parafraseando a Aristóteles. Vida es vida orgánica, pero también vida social (zoon y bios). En este sentido estamos frente a uno de los primeros vitalistas para quien la vida es esencialmente existencia humana, dicho de este modo resulta muy claro. Sin embargo, lo que probablemente resulta más difícil de comprender en su pensamiento sea el cómo amalgamar esta existencia a la que estamos acostumbrados a tratar de manera trascendentalista con una de corte mecanicista o biológica. Y es que para Nietzsche la existencia no se desliga, en lo absoluto, de sus procesos corporales. La vida humana se diferencia de la de los animales sólo por el modo como su organismo logra la supervivencia. Esto corrobora que nuestro lugar en el mundo no depende de ninguna trascendencia, de ningún más allá. En "La Verdad y la mentira (...)", ilustra Nietzsche esta situación con gran claridad:

"En algún rincón apartado del universo titilante que se derrama en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y solapado de la 'historia universal', pero fue sólo un minuto. El astro se congeló luego de unas cuantas palpitaciones de la naturaleza, y los animales inteligentes tuvieron que morir. Así podrá inventar alguien una fábula, y sin embargo no habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, vago y fugaz, cuán carente de fines y caprichoso se muestra el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que él no existió; cuando de nuevo él deje de existir, no habrá sucedido nada."³

²El papel del conocimiento en relación a la vida, tal como se describe en "La Verdad y la Mentira (...)", genera la pregunta de *La Segunda Intempestiva* sobre la utilidad de los estudios históricos para la vida, esta relación pone en el tapete la necesidad de definir esa vida a la que se hace referencia.

³VMSE, p. 57

De esta suerte, el valor del conocimiento para la vida tiene importancia solamente desde el punto de vista orgánico. El conocimiento que tomamos tan patéticamente es simplemente el resultado de nuestra adaptación al medio en que vivimos. Frente a este planteamiento, insisto, se desvanecen una serie de pretensiones de corte trascendental que expondré a continuación.

El tercero: ni cielo ni tierra

El hombre en su condición de debilidad frente al mundo *engaña* para sobrevivir; ya que no puede enfrentarse al resto de los animales ni a la naturaleza en una lucha mortal *a cornadas y dentelladas*. Por ello, *se vale de su razón* (conocimiento) como el órgano encargado de prolongar su existencia. La razón inventa, entonces, situaciones, imágenes, representaciones; aparenta entender al mundo donando sentidos a las cosas. El planteamiento de Nietzsche es tajante en este aspecto: el mundo no es de ninguna manera aquello que se dice de él. *Eso que se piensa, se hace desde la óptica de la supervivencia, desde la necesidad más elemental. De allí que el fundamento del conocimiento sea el engaño, o sea, la simulación:*

*"Ellos están profundamente sumergidos en ilusiones y visiones oníricas, su ojo sólo se desliza por la superficie de las cosas y ve 'formas', sus sensaciones no le conducen por ninguna parte a la verdad sino que se satisfacen con recibir estímulos y, a la vez, jugar un juego de tanteos a la espalda de las cosas."*¹

Como todos los constructos racionales, son simulacros no hay nada en el mundo humano que pueda ser definido como *verdadero* e incluso como producido por una *voluntad de verdad*. La verdad es simplemente simulación y engaño.

En segundo lugar, esta afirmación lleva a establecer la existencia de una relación entre la simulación como producto particular de cada uno de los individuos y el efecto de ésta sobre la comunidad. Podría decirse que aquello que es convenientemente verdadero para un individuo, no lo sea para el conjunto de individuos que le rodea; en ese caso surge la noción de mentira como no-adecuación a la realidad. Aquí Nietzsche es incisivo al proponer que el valor de la verdad pende de una simple convención social, o sea, del valor asignado por el grupo a ese "juego de tanteos a la espalda de las cosas".

¹ *Ibid.*, p. 60

En tercer lugar, lo ya expuesto conduce a otro problema: lo forma de expresar esa verdad. El lenguaje, cuyo sentido depende absolutamente de lo *verdadero*, no puede sostenerse en la relatividad de este concepto. Pero, en el sistema de simulación de nuestro conocimiento, el lenguaje es su única expresión; por tanto, ¿tiene el lenguaje el mismo carácter relativo de aquello que expresa? Si así fuera, el acto comunicativo sería prácticamente imposible. Por esta razón, Nietzsche concibe al lenguaje como producto de un proceso muy complejo dado entre un estímulo nervioso y un sonido que se identifica con este estímulo. Así, acordamos el significado de una palabra por necesidad: "¿Qué es una palabra? La imagen sonora de un estímulo nervioso. Pero, sacar conclusiones a partir de un estímulo nervioso hasta una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de una aplicación falsa e injustificada del principio de razón".⁵

De este modo, el conocimiento es despojado de todo carácter trascendental debido al efecto directo que causa la simulación en el acto que nosotros hemos llamado conocimiento y que, en su forma más elaborada, es el lenguaje. Vale decir que éste funciona en el campo de lo simbólico donde las ficcionalidades se palpan y se hacen necesarias.

Vaihinger como heredero directo de estos planteamientos, no sólo se ocupa de la utilidad del conocimiento para la vida, sino que busca los fundamentos de esta utilidad analizando la naturaleza de nuestros constructos racionales, y así encuentra que muchos de ellos son ficticios, pero no por ello menos útiles. Supera los planteamientos de Nietzsche en la medida en que traza una vía de comprensión que eleva a la conciencia fantástica a las regiones fundantes de nuestra experiencia.

Según Vaihinger, el fin del pensamiento es la formación de *realidades* que correspondan con *cierto tipo de realidad*. Sin embargo, la ciencia debe desarrollar estos constructos del modo más objetivo posible eliminando de ellos todo rastro de subjetividad. Vaihinger apunta que esta labor no es fácil y que por ello lo primero que debe hacerse es tratar de definir la validez real en relación a una dirección determinada, es decir al sentido.

⁵ *Ibid.*, p. 61

Ahora bien, es parte de la tendencia natural del ser humano comparar las representaciones con la realidad a fin de liberarlas de la contradicción. Esto supone varios inconvenientes, pues, hay que contar en principio con la imperfección propia de los constructos racionales, los cuales nunca son un reflejo *perfecto* de la realidad debido a que la conciencia siempre toma en cuenta para su elaboración, tanto a la tradición como a las costumbres. Así, a veces las racionalizaciones sobrepasan los límites impuestos por el mismo pensamiento. En muchos casos hay conciencia ello y se acepta porque parece que estas racionalizaciones resultan útiles en tanto versiones que sirven para comprender la realidad. Para Vaihinger existe una fina -finísima- separación entre los fenómenos objetivos y los fenómenos cósmicos; éstos son considerados como el estadio último del desarrollo orgánico y es por ello que no son una copia ordinaria del mundo:

*"Los procesos lógicos son una parte del proceso cósmico y tienen como su más inmediato objeto a la preservación y el enriquecimiento del organismo viviente; ellos deben servir como instrumentos para permitirle lograr una vida más completa, ellos sirven como intermediarios entre los seres vivientes."*⁶

Es importante apreciar el tono de las afirmaciones de Vaihinger en lo que respecta al valor del conocimiento para la vida, que a diferencia del de Nietzsche es mucho más directo, (quizás más al estilo neokantiano) y menos metafórico. Cuando Vaihinger se refiere a la función de los procesos lógicos para los organismos vivientes, se refiere únicamente a los seres humanos. La vida es aquí, vida humana, la vida de la conciencia: tanto individual como social. Esta vida lo único que quiere es preservarse. Vaihinger reduce su planteamiento al valor de los procesos cognoscitivos para la vida y llega a una conclusión bastante interesante: en algunos casos las ideas sobre el mundo son absolutamente compatibles con la realidad inmediata, éstas son las de menos valor, es decir, son referencias primarias, información proveniente de los sentidos y no más. Otras veces, éstas pueden ser contradictorias con la realidad, pero ellas intrínsecamente no lo son, se trata de las semi-ficciones, cuya función es ayudar a soportar ciertas situaciones que la realidad obliga a aceptar y que el entendimiento sólo puede

⁶ POAI p. 16. "Logical processes are a part of the cosmic process and have as their more immediate object the preservation and enrichment of the life organism; they should serve as instruments for enabling them to attain to a more complete life; they serve as intermediaries between living beings".

interpretar limitadamente. Finalmente están las ficciones propiamente dichas, que son contradictorias con el mundo y también consigo mismas, pero con ellas el conocimiento pretende explicaciones más duraderas y por tanto más útiles, de este modo se niega a preguntarse por su verdad o falsedad; al cabo le deja a la historia o la lógica que decida sobre ello, siempre y cuando ya no resulten útiles para explicar o resolver una situación límite.

Así pues, tanto para Nietzsche como para Vaihinger, la *vida* es el fenómeno clave para la comprensión del problema del conocimiento. La vida humana no es otra cosa que el fino tejido producido por las conceptualizaciones sobre la realidad. La realidad objetiva y la verdad que la acompaña son dejadas de lado para darle paso al engaño, la ilusión y la ficción.

El cuarto: la problemática filosófica, propiamente dicha.

Resulta indispensable para los fines heurísticos de la presente exposición, detenerse en el concepto de conocimiento usado. He relacionado al conocimiento con la vida, y desde allí las posiciones complementarias que sostienen sobre este aspecto Nietzsche y Vaihinger.

En principio, cuando se habla de conocimiento se deben entender simultáneamente dos cosas distintas y esto acarrea confusión; pues, se trata de una técnica para la comprobación de un objeto cualquiera (proceso) y a la vez, es también el nombre dado a la posesión de semejante técnica (resultado). Estas técnicas de comprobación apuntan a la descripción, el cálculo o la previsión controlables en relación a un objeto. Por su parte, el objeto puede ser cualquier entidad, hecho, cosa, realidad o propiedad que pueda ser sometido a tal procedimiento.

Si se repara detenidamente en esta definición se percibe que detrás de este proceso siempre se supone a un agente que lo ejecuta. Este agente, por supuesto, ha de tener unas características determinadas. Por otra parte, el proceso describe, calcula o prevé algo, al mundo, un qué pasivo donde recae la acción del agente. Finalmente, este proceso entre agente y paciente debe darse en un contexto que genera por sí mismo un haz de relaciones que abarca y es definido globalmente con el nombre de mundo. De este modo el conocimiento no es un hecho aislado y brinda, en tanto concepto, una vía alternativa para comprender esa interacción entre

hombre y mundo y así justificar los nuevos mapas que aparecen en la cartografía contemporánea de la razón.

Desde la óptica del vitalismo nietzscheano, el conocimiento es un proceso más de las funciones corporales. Con ello se pretende desmitificar el lugar que hasta ahora ha ocupado este fenómeno en nuestra cultura occidental: todo lo que sea logrado por la vía racional es aceptado como el producto de un proceder que por definición busca la verdad. Los modelos de pensamiento más dominantes y por ende más populares son trascendentalistas e idealistas, ergo, la verdad como producto del conocer y el conocer mismo son depurados de sus contenidos experienciales, descritos como unos procesos calculables, inteligibles y sobre todo, no problemáticos ni contradictorios.

Empero, el panorama explayado por el fenómeno del conocer no es tan grato ni tan coherente. Nietzsche confiesa -con ironía y con razón- no saber de dónde viene el instinto por la verdad para así poder exponer su propio concepto de conocimiento y sus implicaciones:

"Nosotros todavía no sabemos de dónde procede el instinto por la verdad, pues hasta ahora sólo hemos escuchado de la obligación que plantea la sociedad para existir; ser verdadero; es decir, usar las metáforas habituales, por consiguiente, expresado moralmente: la obligación de mentir de acuerdo a una convención sólida, mentir en un estilo obligante para todos, al modo de rebaños".¹

Es por ello que, si acaso se pudiera identificar en la verdad un impulso, un instinto propio y constitutivo de la especie humana, se tendría entonces el derecho de hablar de la verdad de modo trascendental. Evidentemente, tal instinto no existe. De lo que se puede hacer depender al conocimiento es de la necesidad de permanecer vivo, tanto individualmente como socialmente: Nietzsche equipara a este instinto con el instinto de supervivencia.

Como el conocimiento no es más que una convención socialmente aceptada se trata a lo sumo, de disponer, con criterio de utilidad, de las mismas construcciones racionales para todos por igual. El entramado social es posible porque podemos entendernos mutuamente. La base de este entendimiento necesario es facilitar

¹ VMSE, p. 65

la cohesión. Nietzsche no cree, como los ilustrados, en el carácter liberador del conocimiento; por el contrario, éste es un arma, la más poderosa, de represión —¿cohesión?— social.

El planteamiento nietzscheano concibe al fenómeno cognoscitivo como una función biológica propia de los seres humanos, utilitaria en su totalidad, o sea, pragmática. Desde este punto de vista, será bastante fácil hacer de este fenómeno el más relevante de nuestra existencia; pero, Nietzsche parece tomar precauciones en torno a ello y por esa razón sitúa a los conceptos en el mismo plano de las imaginaciones, y no se contenta con haberlos despojado de su carácter trascendentalista y liberador:

*"Ahora en tanto ser 'racional', él coloca su actuar bajo el dominio de las abstrucciones; él ya no tolera ser arrastrado por las impresiones súbitas, por las intuiciones; él generaliza todas estas impresiones primero en conceptos más fríos y más descoloridos, para atar luego a ellos el vehículo de su actuar y de su vida. Todo lo que distingue al hombre del animal depende de estas capacidades para diluir las metáforas vivaces en un esquema, por lo tanto, en disolver una imagen en un concepto."*⁸

El camino recorrido de la imagen al concepto deja ver la banalidad de los procesos de conocimiento. El conocer es el eslabón último de una cadena de errores de la percepción, los cuales, debido a este ritmo, van presentándose cada vez más como necesarios, familiares e imprescindibles. Si cada concepto, cada juicio es producto de "el desatender a lo individual y lo real"; y la naturaleza que "no conoce ninguna forma ni concepto y, por consiguiente, tampoco ningún género, sino sólo una X inaccesible e indefinible para nosotros"⁹ es el telón de fondo donde se reflejan todas las percepciones; entonces es por ello que el conocimiento no es un fenómeno que compone al mundo de la manera más perfecta posible, que comprende e incluso, que verifica y equipara realidades. Toda prueba, todo proceso de verificación tiene sus raíces en el mismo sistema que ha inventado un concepto y que, como dice Nietzsche, ha inventado con ello su prueba: no tiene gracia esconder algo en un sitio para luego regresar a buscarlo donde lo escondimos y, sorprendidos, exclamar que lo hemos hallado.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibid.*, p. 64

Por último, si bien el conocimiento posee un carácter biologicista y social (utilitario por ambas razones) debe entenderse también que lo logrado cada vez no es un producto acabado de un proceso que persigue su perfección en cada paso; antes bien, Nietzsche advierte todo lo contrario: "Conocer es siempre referirse a algo pretérito: es fundamentalmente un 'regresus in infinitum'. Lo que nos lleva a detenernos (en una imaginada causa primera, en un absoluto, etc.) es la pereza, la fatiga"¹⁰

Desde esta perspectiva se puede sostener que el conocimiento es ficticio; siempre y cuando se entienda por ficción aquellos constructos racionales que se sabe son verdades necesarias, aunque, se tenga conciencia de su falsedad sin dudar por ello de su utilidad.

El vitalismo presente en este planteamiento se aprecia claramente en el hecho de que el proceso del conocimiento produce ficciones, pues ellas se adaptan fácilmente a los requerimientos del ser humano quien, como ser vivo al tener que sostener una lucha por la existencia con los demás animales, se confió al órgano que tenía más desarrollado, o sea a su razón. Pero, lo único que su razón le ofrecía como sistema de defensa era una tergiversada comprensión del mundo que siempre lo ha supuesto como centro del universo.

Por su parte, el ficcionalismo vaihingeriano considera —al igual que Nietzsche— al conocimiento como una función orgánica intencionada. Sostiene Vaihinger que la *psique* es el todo orgánico de las llamadas acciones y reacciones mentales, esta concepción nos sitúa en un plano en el cual la vida orgánica tiene preponderancia absoluta¹¹. El pensamiento es una función de esta *psique* que no puede separarse del material que le brinda la experiencia, tal como afirmaba Kant. Sin embargo, este material se deposita en el propio cuerpo que lo percibe y lo elabora según su naturaleza, y al igual que las acciones y las reacciones físicas, este material es incidental puesto que es el resultado —con compulsiva regularidad— de las condiciones y causas del propio organismo (cuerpo).

¹⁰VP, n° 567

¹¹ A diferencia de las concepciones idealistas del conocimiento.

Pero, si el pensamiento es una función orgánica y no una reacción física, se dice entonces que las funciones orgánicas son mucho más conformes al mundo de los fenómenos externos que las acciones y reacciones. Lo que se quiere inferir de esto es que la esfera corporal lo que busca es adaptarse al medio que la rodea y para ello usa a su organismo y sus acciones y reacciones; teniendo como consecuencia que todo lo que se hace está marcado por la utilidad que eso tiene, a fin de lograr aprovechar aquello que conviene del mundo, o rechazar lo que parece dañino:

"Todos los procesos síquicos son 'útiles' en el sentido mencionado; sobretodo los así llamados procesos teóricos de apercepción. El pensamiento científico consta de estos procesos de apercepción y es por ello considerado desde el punto de vista de una función orgánica".¹²

La idea de utilidad es lo que hace afirmar a Vaihinger que el pensamiento es de índole orgánica: ¿para qué, si no, pensar? El pensamiento como función orgánica, al igual que el resto de ellas - desde las más elementales a las más complejas- moldea, digiere, asimila los estímulos del mundo exterior:

"(...) la conciencia no recibe estímulos externos sin moldearse a ellos de acuerdo a su propia naturaleza. La psiquis es, entonces, 'una fuerza orgánica formativa' que cambia independientemente aquello de lo que se ha apropiado, y puede adaptar los elementos externos a sus propios requerimientos tan fácil como ella misma se adapta a lo nuevo."¹³

Por ello la *psique* es considerada como una fuerza conformadora, creadora, ya que no se trata solamente de digerir sin distinguir aquello que se nos aparece como novedad en el mundo, sino que según la aparición de los fenómenos, ella crea formas nuevas de asimilación. De este modo, dice Vaihinger, la *psique* no es sólo apropiativa sino también asimilativa y creadora.

¹² POAI, p. 1: "All psychical processes are <useful> in the sense mentioned; above all the so-called theoretical processes of apperception. Scientific thought consist in such apperception-processes and is therefore to be considered from the point of view of an organic function."

¹³ *Ibid.*, p. 2 "(...) consciousness receives no external stimulus without moulding it according to its own nature. The psyche then is 'an organic formative force', which independently changes what has been appropriated, and can adapt foreign elements to its own requirements as easily as it adapts itself to what is new."

¹⁴ *Ibidem*: "Logical thought, with which we are especially concerned here, is an

Todo organismo viviente a medida que va creciendo, va desarrollando sus propios órganos en virtud de su constitución y de su necesidad de adaptación al mundo. En el caso de la *psique* ella debe crear un tipo muy especial de órganos; por ello aparecen las formas de la percepción y del pensamiento, los conceptos y los constructos lógicos: "El pensamiento lógico, el cual nos concierne especialmente aquí, es una apropiación del mundo exterior, una útil elaboración orgánica del material de la sensación. El pensamiento lógico es, entonces, una función orgánica de la psiquis."¹⁴ El conocimiento, además de ser una función orgánica, respondiendo con ello a necesidades que vienen de la vida en sentido puramente biológico, tiene un fin determinado: no hay conocimiento sin un fin. Ahora bien, no se trata de afirmar con ello una teleología de corte idealista, o sea, concebir el conocimiento como fin en sí mismo, sino, antes bien, concebir como propósito del conocimiento el poder cambiar y elaborar el material que viene de la percepción a fin de convertirlo en ideas —conceptos lógicos que tengan cierta coherencia entre ellos— para que pueda dar una imagen clara del mundo, y tal como dice Vaihinger, se pueda a través del pensamiento, vestir al mundo de objetividad.

De este modo el pensamiento asimila al mundo exterior y lo explica en función a una intención completamente utilitaria (entender lo que nos rodea). Puede acontecer, como de hecho sucede, que se ignore deliberadamente un pedazo de realidad por ser absolutamente banal y prescindible (según sea el juicio):

** Si las sensaciones son el punto de partida de toda actividad lógica y al mismo tiempo el término al cual se debe regresar, si hacen posible el control (...), entonces el propósito del pensamiento debe ser definido como la elaboración y el ajuste del material de la experiencia para lograr una experiencia sensitiva de vida más completa y más rica.*¹⁵

active appropriation of the outer world, a useful organic elaboration of the material of sensation. Logical thought is therefore an organic function of the psyche.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 6: "If sensations are the starting point of all logical activity and at the same time the terminus to which they must run, if only to render control possible (...), then the purpose of thought may be defined as the elaboration and adjustment of the material of sensation for the attainment of a richer and fuller sensational life of experience."

Así plantea Vaihinger el problema de la adecuación entre pensamiento y objeto : las formas elaboradas para comprender dan cuenta de lo comprendido, van y vienen de la experiencia. La ficción es su modo, lo que es imaginado del mundo es sencillamente fantástico, nada puede hablar de la realidad de los pensamientos hasta que ellos toquen lo real y se demuestre que allí existe (o por lo menos que haya una coherencia otorgadora de razonabilidad o utilidad) ; es decir, que entrañe la comprensión —en cada caso— de los fenómenos. Al no existir una realidad trascendente, entonces la coincidencia exacta, universal y absoluta entre los conceptos y la experiencia no existe; eso hace suponer que los conceptos elaborados son perfectibles puesto que no son representación fiel de lo real, de allí se sigue que esa representación es meramente de orden funcional. Así mismo, son individuales porque son procesos orgánicos, y éstos necesariamente se realizan de un modo único, sea para un individuo o sociedad. Considerado así, lo que identifica al saber con la verdad y a lo verdadero con lo bueno, ha desaparecido.

Vaihinger, al igual que Nietzsche, nos conduce hacia una concepción del conocimiento que duda del valor de la verdad como fin último en este proceso, con la intención de rescatar y reconocer al 'proceso entero del conocer humano' y no sólo a sus 'productos'. Por otra parte, la existencia humana es lo determinante para el pensamiento y sus constructos racionales, no al revés; y reconoce también la dimensión consensual del conocer, pues los conceptos, las ideas, los principios son aceptados por una comunidad en función de sus intereses reales, o sea, de su supervivencia (utilidad).

Lo quinto: la conclusión es valoración

Ahora bien, llegados a este punto considero importante volver sobre la necesidad que el conocimiento tiene del engaño, según Nietzsche, y de las ficciones, según Vaihinger. El conocer es un proceso *torpe* que siempre tiene la pretensión de llegar a una *verdad* que le permita *apropiarse* del mundo. Si acaso esta verdad llega a ser probadamente falsa en otro contexto, eso no le resta la utilidad que tuvo en su momento, la historia de la ciencia está plagada de estas situaciones. Cuando Nietzsche plantea la necesidad de comprender que el conocimiento está impregnado de valores llega hasta el punto de afirmar que ninguna actividad humana está exenta del valorar. Entonces, no hay modo de calificar, con la intención que sea, una cosa de mentira o verdad, engaño, ilusión. El conocimiento -tan frágil como es- no se desarrolla de acuerdo a

las valoraciones dadas a cada uno de estos polos, sólo elabora consecuentemente el material que necesita su organismo para vivir. En este caso, cuando Nietzsche declara la 'muerte de Dios' (que es también la muerte del hombre) o la existencia de un 'Suprahombre'¹⁶ (en consecuencia de lo anterior) lo hace tomando en cuenta el contenido axiológico que llevan estos supuestos si ellos fueran aceptados como categorías válidas para el ejercicio de nuestro conocimiento: nuestra existencia cambiaría radicalmente, pues al tratarse de un fenómeno orgánico, podría suceder lo mismo que al variar nuestros hábitos alimenticios o nuestro régimen de ejercicios.

En cambio, para Vaihinger, su perspectiva epistemológica no reporta ningún problema axiológico. En principio considera, al igual que Nietzsche, que la vida es el punto de partida para comprender al conocimiento como proceso orgánico; pero, no pretende enfrentarse con la tradición proclamando la muerte de los sistemas que se oponen a esta concepción. Cree que el problema de la ficción es uno en el cual hay que reparar para reconocer todo el impacto que tiene para la vida humana la función cognoscitiva. Este reconocimiento de la importancia de las ficciones hace posible además, puntualizar el verdadero papel de las hipótesis, las teorías, los principios y todos los demás constructos racionales.

Para terminar sostengo que Nietzsche, al igual que Vaihinger, tratan de esclarecer el sentido de la realidad como producto del 'natural' proceso de conocimiento humano; pero, sobretodo, denuncian la confusión de términos implícita en el uso del concepto (sea por el desconocimiento deliberado de la dimensión axiológica del conocimiento o sea por la ignorancia del carácter pragmático del conocimiento y sus productos). Mi conclusión es que partiendo de ambas posturas, se puede comprender la actual discusión sobre la deconstrucción de la metafísica, pues básicamente con ella lo que se intenta es prescindir de los esquemas que diferencian entre realidad empírica y realidad trascendental.

¹⁶ *Übermensch*

BIBLIOGRAFIA Y ABREVIATURAS

NIETZSCHE Friedrich: *Untimely Meditations, 'Texts in German Philosophy'*, 1ª edición, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, Trad. R. J. Hollingdale. (CI)

—————: "La Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral", *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 24, Sartenejas, USB, Trad. José Jara G. (VMSE)

—————: *La Ciencia Jovial (Gaya Ciencia)*, 1ª edición, Caracas, Monte Ávila, 1985, Trad. José Jara García. (CJ)

—————: *The Will to Power, 'A Vintage Giant'*, New York, Vintage Books, 1968, Trad. Walter Kaufmann & R.J. Hollingdale. (VPK) (Las versiones en español de estas citas son traducciones propias)

VAIHINGER Hans: *The Philosophy of 'As if'. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. Edic. London, Routledge & Kegan. 1965. Trad. C.K.Ogden (POAI) (Las versiones en español de estas citas son traducciones propias)