

REPRESENTACIÓN E ILUSIÓN. EL «COMO SI» EN KANT, NIETZSCHE Y DERRIDA*

VICENTE MONTENEGRO BRALIC**

INSTITUTO DE HUMANIDADES.
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

RESUMEN

En el presente trabajo se analiza el problema de la representación en la filosofía de Kant y de Nietzsche a partir de la clave del *como si* («*als ob*»), siguiendo las lecturas que han hecho Derrida respecto a Kant, y Vaihinger respecto a Nietzsche. La lectura de Derrida, se concentra en la discusión sobre la *Universidad sin Condición* y sobre la “democracia por venir”, en las cuales destaca la manera en que el *como si* desafía la distinción clásica entre juicios constataivos y performativos, y de manera más radical, la distinción entre naturaleza y libertad. Vaihinger reconoce en la filosofía de Nietzsche, los orígenes de una “metafísica del como si”. Dicha figura, aparece estrechamente vinculada a la idea de “voluntad de ilusión”, en cuanto la ilusión es el *como si*. El problema fundamental que se plantea refiere a las posibilidades que abre el *como si* para la filosofía y la ciencia en general. Frente a ciertos peligros que comprometen tanto la “vida del espíritu” como la vida del ser humano mismo, una posible solución la ofrece la noción derridiana de lo *auto-inmune*, al entender el *como si* (la necesidad de la ilusión) como un mecanismo auto-inmunológico propio de la razón.

PALABRAS CLAVE: *Como si*, idea trascendental, voluntad de ilusión, auto-inmune

REPRESENTATION AND ILLUSION. THE «AS IF» IN KANT, NIETZSCHE AND DERRIDA

This article analyzes the problem of representation in Kant and Nietzsche's philosophy emphasizing the *as if* («*als ob*») notion and following Derrida's reading of Kant and Vaihinger's reading of Nietzsche. Based on *The University without Condition* by Derrida and the “democracy to come” discussion, the article highlights the way in which the *as if* challenges the classical distinction between constative and performative judgements, and -in a more radical way- the distinction between nature and freedom. The article also explores Vaihinger's argument that it is possible to recognize an “*as if metaphysics*” in Nietzsche's philosophy. The *as if* appears closely related to the idea of a “will to illusion”, as the illusion is itself the *as if*. The main problem that this article discusses refers to the possibilities opened by the *as if* for phi

*Artículo recibido el 26 de noviembre de 2010 y aceptado el 15 de junio de 2011.

**Sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente cursa estudios de posgrado en el programa de magister “Pensamiento Contemporáneo. Política y Filosofía”, del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

REPRESENTACIÓN E ILUSIÓN

losophy and for science in general. Among these possibilities there are risks that involve both the “life of spirit” and the human life itself. A possibility to face these risks may be found on Derrida’s notion of the “autoimmune”, given that the *as if* (the necessity of illusion) may be understood as a reason’s autoimmunity mechanism.

KEY WORDS: *as if*, transcendental ideas, will to illusion, autoimmune

I

La cuestión de la esencia y la apariencia, la *cosa-en-sí* o la mera cosa, el *noúmeno* o el fenómeno, no es otra que la cuestión que la precede, esto es, la representación de lo ente, y con ello, la pregunta por el ser del ente y la esencia de la verdad. Heidegger se refería a la metafísica como una “meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad”, la cual, “fundamenta una era” y “domina por completo todos los fenómenos que [la] caracterizan”¹. En su reflexión sobre la esencia de la técnica y la ciencia modernas, Heidegger caracteriza el conocimiento científico como “objetivación de lo ente”, la cual tiene lugar como *re-presentación*. Así, “la ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación”². A partir de estas consideraciones, Heidegger va a definir la esencia de la Edad Moderna como *la época de la imagen del mundo*, es decir, aquella en que el mundo es concebido como imagen. En él, “lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce”³.

Con estas palabras introductorias quisiera plantear el problema de la representación, y cómo este atraviesa de manera decisiva la filosofía de Kant y de Nietzsche. Dicho problema es considerado aquí bajo la clave del *como si* («*als ob*»), siguiendo las lecturas que han hecho Derrida respecto a Kant, y Vaihinger respecto a Nietzsche. Además de analizar en qué medida la filosofía de Nietzsche puede relacionarse con la de Kant en torno a este punto, el problema fundamental que se plantea refiere a las posibilidades que abre el *como si* para la filosofía y la ciencia en general, y desde allí, atender a algunas de sus consecuencias “destructivas” o posibles peligros tanto para la vida del espíritu —para emplear una conocida expresión⁴—, como para la vida del ser humano.

II

1 Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de Bosque* (Madrid: Alianza, 2005), 63

2 *Ibid.*, 72

3 *Ibid.*, 74

4 Hannah Arendt, *La Vida del Espíritu* (Buenos Aires: Paidós, 2002).

Una de las facultades del entendimiento que analiza Kant en su *Crítica de la Razón Pura* (CRP), es la imaginación. El conocimiento —dirá Kant— sólo es posible mediante las categorías trascendentales del entendimiento, y ellas se deducen a partir de una triple síntesis: la síntesis de la aprehensión en la intuición, la síntesis de reproducción en la imaginación, y la síntesis de reconocimiento en el concepto. La “doctrina de la triple síntesis” constituye sólo una descripción *analítica* de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. Lo interesante de la “reproducción” operada por la imaginación, es que permite ir más allá de la mera sensibilidad —del impacto que produce el fenómeno en mis sentidos—, conservando los datos sensibles y produciendo “imágenes”. Pero Kant advierte que es necesaria además la síntesis del concepto, pues sin conceptos que refieran a los fenómenos sensibles, no sería posible el conocimiento. En este sentido, la pura imaginación no conduce a conocimiento alguno, aunque ciertamente ella es una condición de posibilidad. La imaginación es “la capacidad de representar un objeto en la intuición incluso *cuando éste no se halla presente*”⁵. Pero la imaginación se sitúa en una posición mediadora entre la intuición sensible y el entendimiento, y por ello, Kant distingue entre la “imaginación productiva” —aquella cuya síntesis opera según las categorías, y en cuanto tal, es *espontaneidad*—, y la “imaginación reproductiva” —aquella que se rige de acuerdo a leyes empíricas de asociación—. La primera produce “esquemas”, es decir, aquellas determinaciones del tiempo que permiten relacionar los conceptos del entendimiento con los objetos de la intuición⁶, mientras que la segunda (re)produce propiamente “imágenes”.

Lo anterior permite hacernos una idea de la relevancia que atribuye Kant a la imaginación en aquello que hace posible el conocimiento. La representación, la producción de imágenes y esquemas, constituye una condición necesaria para que sea posible el conocimiento, y asimismo, posibilita la deducción trascendental de las categorías. En tanto la imaginación es representación de un objeto “*incluso cuando no se halla presente*”, la imaginación revela ya la estructura del “*como si*” en el núcleo de la doctrina trascendental kantiana, puesto que tanto para la deducción de las categorías como para el entendimiento en general, la imaginación debe hacer *como si* el objeto que re-presenta efectivamente estuviera ahí presente ante la consciencia.

Ahora bien, el *como si* adquiere una relevancia aun mayor en el plano no ya del entendimiento, sino que en el plano de la razón, y de la relación de ésta con el entendimiento. Si en la “*analítica trascendental*” **Kant define sistemáticamente** cuáles son los conceptos puros o *a priori* del

5 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (México: Taurus, 2006), 166 (B151).

6 Los “esquemas” son cuatro y se corresponden con las categorías: la “serie” refiere a las categorías de *cantidad*; el “contenido” refiere a las categorías de *cualidad*; el “orden” refiere a las categorías de *relación*; y el “conjunto” refiere a las categorías de *modalidad*. Sobre el “esquematismo trascendental”, ver *Ibid*, 182-189 (A137/B176).

entendimiento y cómo se aplican a la experiencia para hacer posible el conocimiento científico, en la “dialéctica trascendental” Kant va a realizar una crítica de la metafísica tradicional, señalando el *mal uso* que se ha hecho de los conceptos puros del entendimiento, pues, como se sabe, para Kant no es posible tener un conocimiento más allá de la experiencia, de lo “fenoménico”, o en otras palabras, es imposible conocer el “noumeno” o la *cosa-en-sí*. Kant afirma la imposibilidad de una psicología, una cosmología y una teología “racionales”, en cuanto pretenden *conocer* el alma, el mundo o Dios, pues no son *conceptos* del entendimiento, sino que constituyen las tres *ideas* trascendentales de la razón, las cuales han concentrado la atención de todo el pensamiento metafísico. Mientras los *conceptos* son principios del entendimiento referidos a la intuición, las *ideas* son principios de la razón que refieren al entendimiento. De allí que Kant hable de las ideas como “análogas” a los conceptos (*como si* fueran conceptos). Las ideas, en cuanto principios de la razón, son “reglas” para *pensar* y no para *conocer*, son principios que se basan ellos mismos en conceptos y no en intuiciones. Como el propio Kant señala, se trata de *ideas regulativas* del entendimiento, condiciones de posibilidad del conocimiento mismo, y no de “objetos” de conocimiento, tal como la metafísica las ha considerado. De allí que la crítica sea al “*mal uso*” y no a la “*validez*” de tales ideas, pues aunque en rigor no haya ningún objeto de la experiencia sensible que corresponda a las ideas de alma, mundo o Dios, ello no implica que sean invenciones arbitrarias, sino al contrario; se trata de ideas necesarias que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón. Estas ideas regulativas en definitiva son las que permiten unificar todo conocimiento, y el error no está en concebirlas, sino en considerarlas como *objetos* del conocimiento. En otras palabras, el error de la metafísica ha estado en confundir la *necesidad del juicio* respecto a tales ideas, con la *necesidad de la cosa*; ha confundido predicados “lógicos” (por ejemplo, que “*Dios existe*”) con predicados “reales”; ha confundido, en suma, el pensamiento con la realidad.

En el buen uso de las *ideas*, entonces, reconocemos el uso propio del *como si*: nos referimos a la idea psicológica de *alma*, relacionando “todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestro psiquismo *como si* éste fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente”; nos referimos a la idea cosmológica de *mundo*, buscando “las condiciones de los fenómenos naturales... en una investigación que nunca llega a un final, *como si* ésta fuese infinita en sí y careciese de un miembro primero o supremo”; y nos referimos a la idea teológica de *Dios*, cuando consideramos “todo aquello que puede formar parte del contexto de la experiencia posible *como si* ésta constituyera una unidad absoluta... y, al mismo tiempo, *como si*

7 *Ibid*, 548-549 (A672/B700)

el conjunto de todos los fenómenos tuviera un único fundamento supremo y omnisuficiente”⁸.

En el apéndice a la dialéctica trascendental, Kant reconoce que “todas las inferencias que pretenden rebasar el campo de la experiencia posible son falaces y carentes de fundamento...”, y agrega que “la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo; que las ideas trascendentales son tan naturales como las categorías del entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa”⁹. Pues bien, ya en este reconocimiento de la ilusión que producen las ideas trascendentales hay una paradójica cercanía con la necesidad de la ilusión en Nietzsche, cuestión que veremos más adelante.

III

Tal como señala Vaihinger¹⁰, la voluntad de ilusión es una de aquellas tesis de Nietzsche que aparecen prácticamente a lo largo de toda su obra filosófica, desde sus escritos de juventud¹¹ hasta sus escritos póstumos¹². De manera muy esquemática, puede decirse que para Nietzsche, la filosofía y la ciencia en general, lo único que han hecho hasta ahora ha sido producir ilusiones, ficciones, conceptos e ideas falsas. Todo lo que la ciencia tiene por conocimiento verdadero no es más que el producto de un mecanismo engañoso operado por la propia razón. La verdad misma es en el fondo una ficción, la más recurrente de las ilusiones que se ha creado el propio ser humano en su ingenua pretensión racionalista –o empirista, da lo mismo- por conocer la esencia de las cosas, por conocer el *alma*, el *mundo*, o *Dios*. La verdad sólo adquiere la apariencia de algo estable y permanente (y, por ende, asequible al intelecto) desde el momento en que se establece para la propia tranquilidad de la conciencia, para la propia satisfacción de la comprensión,

8 *Ibid.*, 530 (A642/B670)

9 Ver Hans Vaihinger, *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*, versión digital disponible en <http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/vaihinger.htm>. También disponible en Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, *Sobre Verdad y Mentira* (Madrid, Tecnos, 2003). Aquí, sin embargo, se cita la versión digital.

10 Ver Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia* (Madrid: EDAF, 1998) y también Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, versión digital disponible en http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_verdad_y_mentira_en_sentido_extramoral.htm.

11 Ver Nietzsche, Friedrich. *La Voluntad de Poderío*, EDAF, Madrid, 1981.

12 Nietzsche citado por Vaihinger, *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*. En adelante –a menos que se indique lo contrario-, las referencias a Nietzsche citadas por Vaihinger serán indicadas directamente en Vaihinger, pues no tenemos acceso a las *Obras* que contienen las citas originales de Nietzsche.

REPRESENTACIÓN E ILUSIÓN

lo que se ha dado en llamar el “ser”. Una vez que la filosofía toma al ser como algo real, como una realidad que puede –y debe- ser conocida, entonces se multiplican las ficciones y los “conceptos delirantes” que de uno u otro modo buscan aprehenderlo. Se trata de un mecanismo de *auto-engaño* al que el propio entendimiento necesita recurrir de manera ineludible, y con ello, realiza “fantásticos” esfuerzos por justificarlo. La falsedad de las ideas y conceptos son necesarios para la vida humana misma, pues requiere de estas “ilusiones”, para creer que se vive en un mundo conocido, un mundo que tendencialmente podemos someter bajo nuestro completo dominio. No se trata sólo de una necesidad de la filosofía o de la ciencia, sino que abarca más profundamente –y más radicalmente- a la vida misma de los hombres. Se trata, en definitiva, de su “supervivencia”, y por ello es que Nietzsche va a decir que “una negación de [la] ficción... es equivalente a una negación de la vida misma”¹³.

La “voluntad de ilusión” es para Nietzsche producto del reconocimiento de esta condición, de este instinto fundamental del hombre de construir metáforas, de mitologizar, de levantar todo conocimiento sobre los andamios de la ficción. Nietzsche denomina a este instinto como un “impulso mítico” que en su origen permanece inconsciente, pero que luego de su reconocimiento y de su afirmación –reconocimiento que sólo es posible para el “intelecto liberado”-, se constituye propiamente en “consciencia de la ilusión” y con ello, se torna un recurso al que la razón acude de forma deliberada. Es en este sentido que Nietzsche sostiene: “ahora debemos abrazar la falsedad, el error se convierte por fin en mentira y mentirnos a nosotros mismos es una necesidad de vida”¹⁴. La voluntad de ilusión es el reconocimiento de que “los errores y equivocaciones de la fantasía son los únicos medios con los que la humanidad, gradualmente... ha sido capaz de elevarse a sí misma”¹⁵; es el reconocimiento de que tanto las creencias religiosas (o consuetudinarias) así como las convicciones científicas son “errores ópticos simplemente necesarios: necesarios si nos preocupamos algo por vivir, y errores en la medida en que todas las leyes de la perspectiva deben, por su naturaleza, ser errores”¹⁶. De este modo, la “*mentira en sentido extramoral*”, refiere a una reivindicación o a un reconocimiento del valor y la utilidad de la ilusión. La mentira, en cuanto ilusión, se sitúa para Nietzsche “*más allá del bien y del mal*”, y consiste más bien en una necesidad biológica; es en verdad el modo de operar propio de la razón, y por ello, de la ciencia.

La voluntad de ilusión nietzscheana refiere entonces a una cuestión de importancia capital: la ilusión, lo falso o la mentira son condición de posibilidad del conocimiento. Pero Nietzsche justifica la ilusión como condición necesaria, no con el argumento de que ello sea en realidad

13 Nietzsche citado por Vaihinger, *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

la única verdad o la verdad última, sino más bien con el argumento o el criterio de *utilidad*, el cual tiene que ver esencialmente con la supervivencia. El pensamiento, dice Nietzsche, “debe adscribir atributos a la realidad, para existir él mismo. Ningún sujeto ni ningún objeto precisan, por necesidad, existir para hacer posible al pensamiento, pero el pensamiento debe creer en ambos”¹⁷. Y en otro lugar señala: “la falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él... la cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida... nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas”¹⁸. De este modo, la ciencia (y también la filosofía) pierde el estatuto de una actividad humana orientada a la búsqueda de la verdad, y pasa a constituir un medio, un instrumento útil que permite el *auto-engaño*, la ilusión necesaria para la vida.

Lo que interesa del análisis de Vaihinger es que reconoce precisamente en la voluntad de ilusión nietzscheana “los inicios de una Metafísica del *Como-si*”¹⁹, y ello ofrece la clave que permite relacionar la filosofía de Nietzsche con la de Kant. De momento, consideremos un pasaje en clara discusión con Kant: “no es el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error), lo que está tan rico de sentido... tan preñado de dicha y desgracia. Este resultado conduce a una filosofía de *negación lógica del mundo*: la cual, por lo demás, puede unirse tanto a una afirmación práctica del mundo como a su contrario”²⁰. Esta última observación anticipa de manera clarividente la discusión que daremos al final.

IV

¿Cuál es la cercanía entre la filosofía de Kant y la de Nietzsche?, o bien, ¿qué hay de kantiano en la voluntad de ilusión nietzscheana? Desde luego, cabe mencionar el rol que ocupa la imaginación en la doctrina kantiana, y cómo Nietzsche incorpora “lo imaginario” en su reflexión sobre la filosofía y la ciencia en su aspiración a la verdad. En este sentido, el rol de la imaginación desempeña un papel igualmente “ficcional” en cuanto productora de imágenes, y a su vez, realiza una operación equivalente a la que Nietzsche describe como “falsificadora” en cuanto es representación de un objeto *como si* éste estuviera presente ante la consciencia. Pero además, es evidente la cercanía entre ambos filósofos en cuanto que cada cual habla de la *necesidad de la ilusión* para el pensamiento. Como vimos, las ideas trascendentales de la razón son necesarias para regular y dar unidad al entendimiento, y aunque no sean invenciones arbitrarias, son de todas formas ilusiones.

17 Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 2000), 25.

18 Vaihinger, *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*.

19 Friedrich Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano* (Madrid: Edaf, 1984), 62.

20 Nietzsche citado por Vaihinger, *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*.

Nietzsche, por su parte, afirma la necesidad “vital” de la ilusión, no solo como condición de posibilidad del pensamiento, sino que también –más radicalmente- de la vida humana misma. En este sentido, hay pasajes de Nietzsche que hablan casi en registro kantiano: “a pesar de su importancia regulativa para *nosotros* –dice Nietzsche- semejantes estimaciones [los juicios sobre la verdad] podrían ser, sin embargo... una especie de *niaiserie* (bobería), quizás necesaria precisamente para conservar seres tales como nosotros”²¹. Pero tan pronto como se avanza en el argumento, la cercanía inicial de ambos filósofos inmediatamente desemboca en una divergencia en la que cada cual toma rumbos radicalmente distintos. Y ello básicamente porque Kant se sitúa en la tradición metafísica que *Cree* en la verdad (en “lo permanente”, dirá Nietzsche), y por ende, concibe a la actividad filosófica como el camino para acceder al conocimiento verdadero. La diferencia puede ilustrarse contrastando algunos pasajes. Cuando Kant dice “esta ilusión (cuyo engaño podemos impedir) es, sin embargo, inevitablemente necesaria”²², manifiesta su completa fe en la capacidad de la razón para distinguir el engaño de lo real, y por ello, de que hay efectivamente una “realidad verdadera”. Pero frente a dicha convicción, Nietzsche responderá “el hecho de que sabemos que erramos no suprime el error”²³, es decir, que impedir el engaño que provocan las ideas trascendentales, no asegura en modo alguno un pensamiento libre de nuevos engaños, no garantiza un conocimiento verdadero que sepa distinguir entre ilusión y realidad. Pero la creencia kantiana de que en efecto somos capaces de impedir el engaño o la ilusión, no sólo señala que efectivamente hay verdad, sino que, por debajo de esa creencia, hay una concepción de la naturaleza de la razón que descarta por principio la posibilidad del engaño: “las ideas de la razón pura –dice Kant- nunca pueden ser en sí mismas dialécticas”²⁴. El que surja de ellas una ilusión dialéctica tiene que deberse a un uso inadecuado de las mismas, ya que vienen planteadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que este tribunal supremo... contenga, por su parte, engaños e ilusiones originarios”²⁵. En este sentido, la diferencia de Kant con Nietzsche respecto a la necesidad de la ilusión es que mientras el primero considera que es una cuestión útil sólo en la medida que se le dé un *buen uso*, en el segundo no podría haber *buen o mal uso*, sino simplemente uso –y uso *para la vida*- pues la ilusión es la dimensión misma en la que se desenvuelve el pensamiento, no hay “ilusiones dialécticas” ni engaños que impedir; de allí que Nietzsche hable de la mentira en sentido extramoral como situada *más allá del bien y del mal*, esto es, “más allá de su buen o mal uso”.

Por otro lado, desde el momento en que Kant subordina la imaginación a las categorías, Kant se vuelve un “ingenuo creyente” a ojos de Nietzsche,

21 Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 532 (A645/B673)

22 Nietzsche citado por Vaihinger, *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*.

23 Dialécticas significa aquí “sofistas” o “erróneas”.

24 Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 547 (A669/B697)

pues las categorías trascendentales son ellas mismas “falsificaciones” y no los conceptos puros del entendimiento que se derivan de juicios sintéticos *a priori*. Cuando Nietzsche sostiene, por ejemplo, que “son nuestras leyes y nuestra conformidad a las leyes lo que leemos en el mundo de los fenómenos; aunque lo contrario parezca ser cierto”²⁵, lo que hace es reconocer el hecho de que en realidad nuestro intelecto opera con categorías (con “representaciones de la imaginación”), sin embargo, ello constituye precisamente un pensamiento que permanece en el plano de la ilusión. El quiebre del pensamiento de Nietzsche respecto a esta aparente continuidad con la doctrina kantiana, queda perfectamente resumida en el siguiente pasaje: “ya es hora de sustituir la pregunta kantiana ‘¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?’ por una pregunta distinta: ‘¿por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?’, es decir, ya es hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que *crear* que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso juicios *falsos*! [y, de hecho,] son nada más que juicios falsos. Sólo que de todos modos, la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivista de la vida”²⁶.

A pesar de este quiebre, lo que permanece como denominador común es la figura del “*como si*”. Ya sea bajo la forma de la imaginación o de la idea trascendental, ya sea como voluntad de ilusión, la figura del *como si* ocupa un lugar fundamental, pues, plantea al pensamiento, la filosofía y la ciencia en general, una serie de dificultades que contienen de cierto modo algunos peligros.

V

Derrida ha sido uno de los filósofos contemporáneos que ha analizado el *como si*, aunque ciertamente desde una particular ‘perspectiva’. Su reflexión se concentra principalmente en Kant, y analiza el *como si* en relación a la distinción entre juicios constatativos y juicios performativos²⁷, o bien, entre “saber” y “fe” (“profesión de fe”, “fe en el saber”). Los juicios constatativos tienen una función meramente descriptiva, son los juicios propios del discurso científico en cuanto discurso referido a “objetos”. En los juicios performativos, en cambio, el discurso “produce el acontecimiento del que habla”²⁸, tienen un *efecto* sobre la realidad a la que refieren. Precisamente esta distinción –que no es otra que la distinción entre lenguaje y realidad– es la que se pone en cuestión cuando opera el *como si*. ¿Qué ocurre, pues, –pregunta Derrida– cuando empleamos el *como si*? Una primera posibilidad,

25 Nietzsche citado por Vaihinger, *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*.

26 Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 34.

27 Distinción introducida por Austin, a quien Derrida hace referencia. Ver John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones* (Buenos Aires: Paidós, 1971).

28 Jacques Derrida, *Universidad sin Condición* (Madrid: Trotta, 2002), 21.

dice, es entregarse a “la arbitrariedad, al sueño, a la imaginación, a la hipótesis, a la utopía”²⁹. Una segunda posibilidad, Derrida la encuentra en la operación que realiza el *como si* en la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant, específicamente en su concepción del arte. Allí, el arte bello se define como aquél que “debe parecer tan libre de toda sujeción a reglas arbitrarias *como si* fuera un producto de la mera naturaleza”³⁰. El *como si* en Kant, observa Derrida, “dice nada menos que la finalidad de la naturaleza, es decir, una finalidad cuyo concepto... es uno de los más insólitos y de los más difíciles de delimitar. Pues, [Kant] señala, no es ni un *concepto de la naturaleza* ni un *concepto de la libertad*. Por consiguiente, este ‘como si’ sería por sí mismo... una especie de fermento deconstructivo, puesto que excede en cierto modo y no está lejos de descalificar los dos órdenes que con tanta frecuencia distinguimos y oponemos, el orden de la naturaleza y el orden de la libertad”³¹. En este sentido, el *como si* ha sido siempre fundamental en la relación de nuestro entendimiento con los fenómenos sensibles, y sin embargo, su misma operación hace problemático permanecer en una distinción tan determinante como la que hay entre libertad y naturaleza. Una tercera posibilidad, vinculada a la anterior, es en definitiva que el *como si* desempeña en realidad un papel igualmente determinante no sólo en el arte, sino que en las humanidades y en las ciencias en general.

En esto radica uno de los problemas que el propio Derrida señala del *como si*, y es algo que, de hecho, voluntariamente pretende problematizar, reconociendo que “a veces estoy tentado de hacer ‘como si’ no tuviese objeciones a los ‘como si’ de Kant”³². Por un lado, el *como si* plantea la cuestión de hasta qué punto podemos aceptar la distinción entre naturaleza y libertad como órdenes completamente heterogéneos, autónomos, libres de co-determinaciones. En este sentido, el problema se trata de saber hasta qué punto es posible pensar bajo la distinción entre constativo y performativo, es decir, hasta qué punto lo constativo es posible como tal, o bien, nunca podamos, nunca hablamos fuera del performativo. De allí que Derrida quiera vincular la universidad sin condición con la “profesión de fe”, pues, ocurre precisamente en las humanidades que toda profesión es al fin y al cabo una profesión de fe, o bien, que todo *saber*, es en definitiva *profesar una profesión*. La cuestión de la universidad sin condición alberga la aporía de la posibilidad e imposibilidad, pues una universidad sin condición no sólo es aquella en que se tiene el “derecho primordial a decirlo todo”³³ y a decirlo públicamente, sino que precisamente porque es “sin condición”, ello significa sin poder, vulnerable a la apropiación por cualquier poder externo; “sin condición” implica que ella pueda asimismo “capitular sin

29 *Ibid.*, 25.

30 Immanuel Kant, *Crítica de la Facultad de Juzgar* (Caracas: Monte Avila, 1991), 215-216 (§45).

31 Derrida, *Universidad sin Condición*, 26

32 Jacques Derrida, *Canallas. Dos Ensayos sobre la Razón* (Madrid: Trotta, 2005), 109.

33 Derrida, *Universidad sin Condición*, 14.

condición". Y es en este dilema que Derrida emplea el *como si*, atribuyendo a las mismas humanidades un rol protagónico en esta profesión de fe que sería la incondicionalidad: las humanidades deben ejercer una "resistencia irredenta e incluso, analógicamente, como una especie de *desobediencia civil*"³⁴. En este mismo acto, el límite entre la profesión y la profesión de fe (lo constativo y lo performativo) se desdibuja.

Retomemos en este punto la voluntad de ilusión en Nietzsche y los inicios de lo que Vaihinger veía como una "metafísica del *como si*". El problema en el caso de Nietzsche puede ser planteado del mismo modo como él en algún momento lo formuló: ¿se puede permanecer conscientemente en la falsedad? O en otras palabras, ¿puede realizarse aquella "consciencia de la ilusión" de manera plena? El problema de distinguir entre realidad y ficción, o entre verdad y mentira, es de cierta forma el mismo que planteamos con Derrida entre lo constativo y lo performativo. Pero en el caso de Nietzsche el problema radica en la voluntad (la voluntad de ilusión): allí, el problema se vuelve a tal punto recursivo –y autodestructivo–, que la propia voluntad de ilusión arrasa consigo misma y termina por darse cuenta que ella misma es una ilusión.

De Man realiza en sus propios términos una lectura similar respecto a Nietzsche³⁵: si no es posible distinguir entre literatura y filosofía, o bien, entre retórica y verdad; si para Nietzsche no hay otra cosa que "retórica", entonces su propia reflexión habría que concebirla como tal, es decir, leerla "retóricamente". Nietzsche, es cierto, no habla desde la nada (no puede hacerlo, pues él mismo es *humano*), por ende, o bien habla desde una nueva verdad –una verdad *más allá del bien y del mal*, pero verdad al fin y al cabo–, o bien, efectivamente puede aplicarse a Nietzsche una lectura nietzscheana –como hace de Man–, esto es, considerar a la propia voluntad de ilusión una ilusión en sí misma³⁶. En cierto sentido, la voluntad de ilusión y la voluntad de poder en Nietzsche desembocan en una misma vorágine ocasionada por el querer de la voluntad, o la voluntad referida a sí misma. En *La Voluntad de Poderío*, Nietzsche distingue entre "nihilismo pasivo" y "nihilismo activo"³⁷. Acá, nihilismo pasivo consistiría en decir 'debemos renunciar a toda pretensión de verdad y aceptar lo falso', sin más. Nihilismo activo, en cambio, sería reconocer lo falso, asumirlo como necesario y utilizarlo para la supervivencia del pensamiento –evitar la locura³⁸– y de la especie humana –evitar la muerte–. Y entonces la voluntad nos conduce aquí a una

34 *Ibid.*, 19.

35 Paul De Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979), 5-6.

36 La primera alternativa abre a mi juicio todo un campo de reflexión en torno al estatuto de la voluntad en la filosofía de Nietzsche, que aunque necesariamente tendría que considerar la lectura de Heidegger, me parece que bien podría conducir a nuevas interpretaciones. Ver Martin Heidegger, *Nietzsche* (Madrid: Destino, 2000).

37 Nietzsche, *La Voluntad de Poderío*.

38 Entendiendo locura en sentido amplio como "muerte del pensamiento", o "muerte del concepto".

nueva formulación del problema mucho más profunda y, por lo mismo, decisiva: ¿Qué posibilidades se abren para la ciencia y particularmente para la filosofía ante esta voluntad de ilusión? Si efectivamente se supera el “nihilismo pasivo” y el pensamiento liberado del que nos habla Nietzsche se afirma como consciencia de la ilusión, ¿a qué conduce este móvil nihilista del ficcionalismo más que a un infinito devenir? Quizás se trata de un problema anterior, y es que la filosofía de Nietzsche es precisamente una filosofía del *devenir*, y no una del *ser*. De todos modos, esta filosofía del devenir expresada en una voluntad de ilusión pareciera albergar cierto peligro, y Nietzsche mismo en cierta medida estaba consciente de aquello, al criticar que el hombre “es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos”³⁹. La pregunta es, entonces, en qué medida es posible forjar un conocimiento puro y “sin consecuencias”, o bien, afirmar verdades que tengan “efectos perjudiciales o destructivos”, sin que ello conduzca a la propia aniquilación del pensamiento o a la “libre” anulación del otro.

Una lectura posible me parece que puede ofrecerla Derrida y su noción de lo *auto-inmune*. Por *auto-inmunidad*, Derrida entiende esa “extraña lógica mediante la cual un ser vivo puede destruir espontáneamente, de una forma autónoma, aquello mismo que, en él, está destinado a protegerlo contra el otro, a inmunizarlo contra la intrusión agresiva del otro”⁴⁰. En *Canallas*, Derrida aplica este concepto a la democracia analizando cómo, en nombre de sí misma, despliega ciertos mecanismos (leyes, políticas, regulaciones) que de a poco amenazan con destruirla, pero que sin embargo estaban destinados a protegerla de la agresión externa. Así, la lógica *auto-inmunitaria* “ordena siempre *reenviar* la democracia a otra parte, expulsarla o rechazarla, excluirla so pretexto de protegerla en el interior reenviando, rechazando, excluyendo fuera a los enemigos domésticos de la democracia”⁴¹.

Pues bien, al reconocer en la voluntad de ilusión nietzscheana una filosofía del *como si*, en cuanto la ilusión es ella misma el *como si*, la ilusión o el *como si* parecen ser el mecanismo *auto-inmunológico* propio de la razón⁴². En Kant, el *como si* sería aquel mecanismo que –mediante las ideas trascendentales– permitiría la *auto-conservación* de la razón, su “unidad” y su “mayor amplitud”, pero al mismo tiempo, las ideas trascendentales son un engaño que –independientemente de la fe que tiene Kant en la razón– ha llevado a toda la metafísica por el camino equivocado. En términos derridianos, si el *como si* señala una condición de posibilidad de la razón (que no hay razón sin analogía o sin el *como si*), al mismo tiempo señala su condición de imposibilidad (la expone a la pura virtualidad, a la ilusión,

³⁹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁴⁰ Derrida, *Canallas*, 150.

⁴¹ *Ibid.*, 55.

⁴² Esta es en parte una de las tesis que sugirió David E. Johnson en su clase magistral dictada en junio del presente año, en la Universidad Diego Portales (Santiago).

al error)⁴³. En Nietzsche, el *como si* es llevado a su máximo despliegue de la mano de la voluntad de ilusión, y con ello, su operar *auto-inmunológico* muestra todas sus implicancias. Afirmar la voluntad de ilusión, permite la propia supervivencia del ser humano, pero tal como dijimos, en su propio núcleo yace aquella tendencia avasalladora que amenaza con destruirla, esto es, que la voluntad termine por darse cuenta que ella misma es una ilusión.

Tanto en uno como en otro caso, asumir la perspectiva de lo *auto-immune*, ya sea la del *como si* en el caso de la razón, la de la “profesión de fe” en el caso de la universidad, o la del “reenvío” en el caso de la democracia, dicha perspectiva conlleva de cierto modo un peligro, a saber, la posibilidad de que por la democracia se invoque nuevamente el exterminio del hombre por el hombre, que por la incondicionalidad de la universidad ella “capitule sin condición”, o bien, que a través de la razón se tome por *naturaleza* aquello que en su origen es producto de la *decisión* (y en cuanto tal, de la *libertad*). En el caso de la democracia, Derrida parece afirmar con demasiada tranquilidad (o tal vez, con demasiada *voluntad de ilusión*), que “jamás se podrá probar... que hay más democracia en el derecho a voto otorgado o en el derecho al voto negado a los inmigrantes así excluidos... ni que hay más o menos democracia en el escrutinio llamado mayoritario o en el escrutinio llamado proporcional; ambos escrutinios son democráticos y, a la vez, protegen su carácter democrático por medio de la exclusión, del reenvío”⁴⁴. En el caso de la universidad, como dijimos, ella se enfrenta a su propia aporía, y al igual que en la democracia, debe lidiar con su propia indecidibilidad. Y en el caso de la razón, Kant, por un lado, lo denuncia en toda la tradición metafísica que ha considerado a los conceptos de alma, mundo y Dios, como conceptos del entendimiento, es decir, como objetos del conocimiento, en circunstancias que nunca han sido más que productos de la razón (necesarios, pero ilusorios). Y Nietzsche, por su parte, lo hace con toda la metafísica, incluido Kant, dirigiendo especialmente su artillería –como bien sabemos- a la religión y la moral cristianas, expertas en *naturalizar* sus decisiones y en adorar la verdad cuando ella ha sido siempre la más solicitada de las ilusiones.

¿Cómo apreciar el arte *como si* fuera naturaleza, sabiendo que el arte no es naturaleza?; ¿cómo conocer algo verdadero sin ser engañado por la ilusión?; ¿cómo referirnos a una cosa sin que nuestro referir produzca la cosa así referida?; ¿cómo concebir un fenómeno “natural” cuando su origen se halla en nuestra libertad? Estas interrogantes reflejan ciertos peligros, los cuales, a su vez, anuncian un desafío: la posibilidad –o imposibilidad–

43 Estos son los términos que utiliza Johnson. Para ello me baso en un “manuscrito” no publicado de su clase.

44 Derrida, *Canallas*, 55.

REPRESENTACIÓN E ILUSIÓN

de permanecer en la distinción entre naturaleza y libertad; de mantener la diferencia entre *constatativo* (lo “real”) y *performativo* (lo “ilusorio”).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah. 2002. *La Vida del Espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Austin, John Langshaw,. 1971. *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- De Man, Paul. 1979. *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press.
- Derrida, Jacques. 2005. *Canallas. Dos Ensayos sobre la Razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2002. *Universidad sin Condición*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. 2005. *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de Bosque*. Madrid. Alianza.
- Heidegger, Martin. 2000. *Nietzsche*. Madrid: Destino.
- Kant, Immanuel. 1991. *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas: Monte Avila.
- Kant, Immanuel. 2006. *Crítica de la Razón Pura*. México: Taurus.
- Nietzsche, Friedrich, y Hans Vaihinger. 2003. *Sobre Verdad y Mentira*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 1998. *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, Friedrich. 1981. *La Voluntad de Poderío*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, Friedrich. 2000. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. 1984. *Humano, Demasiado Humano*. Madrid: Edaf.

En internet

- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en http://www.nietzscheana.com.ar/sobre_verdad_y_mentira_en_sentido_extramoral.htm
- Vaihinger, Hans. *La Voluntad de Ilusión en Nietzsche*, en <http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/vaihinger.htm>