

LA 'QUÍMICA DE LOS CONCEPTOS Y SENSACIONES': UNA HIPÓTESIS DE NIETZSCHE CONTRA EL REDUCCIONISMO MORAL

Kathia Hanza

Pontificia Universidad Católica del Perú

Con gesto resuelto y ambicioso, consciente de la magnitud y significado de la tarea que emprende, elige Nietzsche como título para el primero de sus aforismos sobre lo *Humano, demasiado humano*, la expresión: "química de los conceptos y sensaciones"¹. Esta fórmula señala el método y la intención que animan los pensamientos que ofrece al lector sobre el amplísimo espectro de lo humano. ¿De qué método e intención se trata? Dicho brevemente: en relación a las "cosas más valoradas" (la filosofía, la moral, la religión, el arte, la cultura, los hombres, a saber, los principales temas de su libro) resulta equívoco suponer un 'origen maravilloso, inmediato, surgido del núcleo y de la esencia de la cosa en sí'. Tal suposición, nos dice, es propia de la metafísica, pues ella sucumbe a un error de la razón: 'pensar en términos de opuestos'². Si pensamos así, admitimos sólo diferencias fijas, por ejemplo, entre lo falso y lo verdadero, entre lo racional y lo irracional, entre lo bueno y lo malo. De esta forma buscamos, por supuesto, claridad conceptual, pero impedimos captar las transiciones, las modulaciones sutiles y continuas que tienen lugar entre los términos opuestos. Por eso, aquel pensar en términos de oposiciones desconoce el 'origen' de lo 'racional' a partir de lo 'falso de razón', el origen de la 'contemplación desinteresada' a partir de la 'codicia del querer', el origen de la 'verdad' a partir de los 'errores'. Nietzsche nos propone, pues, una nueva forma de pensar, una nueva concepción y comprensión de su propia filosofía. Nueva, por lo menos en el sentido de que hasta entonces él parecía ser un defensor antes que un crítico de la 'metafísica'.

Pero no sólo hay simples indicios de una manera distinta de pensar. Directamente formula Nietzsche la tarea y el método de su nueva filosofía. Se trata, nos dice, de una "filosofía histórica", que no puede "concebirse separada de las ciencias naturales". Ella ha demostrado, en determinados casos –sostiene– que las oposiciones o contradicciones son simplemente "exageraciones comunes de la concepción metafísica o popular". Ha explicado, por ejemplo, que no hay ninguna "contemplación desinteresada", que esta última es más bien una "sublimación", cuyo "elemento básico aparece casi volatilizado y sólo se muestra a la más fina observación"³. Dos son pues

¹ Todas las citas de Nietzsche se toman de las siguientes ediciones: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Munich/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 1980, 15 tomos (utilizo a tal efecto la abreviatura *KSA*), y Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Munich/Nueva York: Walter de Gruyter/dtv, 1986, 8 tomos (utilizo a tal efecto la abreviatura *KSB*). Hago referencia, además, con las abreviaturas *MA I* (= *Menschliches, Allzumenschliches*, tomo I) a *Humano demasiado humano* y con *M* (= *Morgenröte*) a *Aurora*, indicando también el número del aforismo. Esta primera cita se encuentra en: *KSA 2*, 23 (*MA I* 1).

² "Denken im Gegensätze", también podríamos traducir: "pensar en términos de contradicciones". Angèle Kremer-Marietti estudia los "errores de la razón" en su artículo: "Menschliches Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus?" en: *Nietzsche-Studien* 26 (1977), pp. 260-275.

³ *KSA 2*, 23 ss. (*MA I* 1).

las características principales de la nueva filosofía que Nietzsche nos propone: es “histórica” y afín a las “ciencias naturales”. Ambas determinaciones metodológicas requieren una explicación. Y para hacerlo, quisiera considerar a continuación con más detalle las metáforas que él elige.

La filosofía debe explorar la “química de los conceptos y sensaciones”. Su tarea consiste, por ejemplo, en mostrar las “sublimaciones” que tienen lugar con dichos elementos. Debemos tomar esta palabra en su doble sentido: el primero, que etimológicamente se remonta a la palabra latina *sublimare*, y que significa “elevar”; el segundo, que se refiere al proceso químico mediante el cual un elemento pasa del estado sólido al estado de vapor, esto es, se volatiliza.⁴ Se trataría de mostrar el proceso mediante el cual una sensación o un concepto se “eleva”, se “volatiliza”. O también de descubrir el elemento base u originario del “concepto” o “sensación” “elevados”, “volatilizados”. Es importante advertir que no está en juego simplemente la “sublimación” de un sentimiento en un concepto o viceversa. Nietzsche piensa más bien en un proceso fluido y volátil que va cristalizándose en una u otra dirección: la de los conceptos y la de las sensaciones. Y entiende además que los factores desencadenantes de este proceso –como repetidamente señala en la obra intermedia– son de carácter histórico y psicológico.

36

Se precisa la “más fina observación” para advertir las cristalizaciones de los conceptos y sensaciones, para reconocer en los procesos fluidos y volátiles los elementos originarios que operan en ellos. Se trata de romper con formas acostumbradas de pensar, de resistirse –entre otras cosas– a un “error común”: “atribuir un gran efecto a una gran causa”⁵. Para evitar este equivoco emplea Nietzsche un nuevo método en el análisis de los aspectos considerados valiosos en la cultura. El químico debe presentar ante nuestros ojos los procesos de “sublimación”, es decir, debe mostrar cómo los elementos se volatilizan o cristalizan, cómo se transforman, cómo un gran efecto se origina en una pequeña causa, y también quizá cómo una gran causa tiene un pequeño efecto. Puede continuarse con las asociaciones que la metáfora química permite⁶: el químico aísla en el proceso de cristalización de la cultura, como sus elementos principales, dos catalizadores, al parecer poco importantes: los conceptos y las sensaciones. A diferencia del proceso químico los catalizadores no permanecen en este caso invariables. Se transforman ellos mismos en las reacciones químicas que forman una cultura, y lo hacen a lo largo de un proceso histórico.

En este artículo me concentraré en el horizonte de interpretación que se abre al aplicar la hipótesis de la “química de los conceptos y sensaciones” al ámbito de la moral, tratando de demostrar que con ella argumenta Nietzsche contra toda forma de reduccionismo en ese terreno. En primer lugar, me referiré al marco epistemológico en que dicha hipótesis se plantea (1. Filosofía trascendental y fisiología). En segun-

⁴ KSA 2, 23 ss. (MA I 1).

⁵ KSA 8, 426 (Finales de 1876 – verano de 1877).

⁶ Para una interpretación general del rol de la metáfora en la filosofía de Nietzsche véase Sara Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, París: Payot, 1972.

do lugar, me ocuparé de una estrategia especial que Nietzsche desarrolla, desde el punto de vista de la ética, para criticar a la metafísica (2. *Pudenda origo*, el origen vergonzoso).⁷ Por último, desarrollaré la manera como Nietzsche entiende el papel de uno de los motivos principales de análisis en la filosofía moral moderna: el temor (3. "El temor, maestro de la comprensión").

1. Filosofía trascendental y fisiología

Un asunto que ha sido muy discutido entre los intérpretes es la peculiar recepción que hace Nietzsche de la filosofía trascendental kantiana y de su especial interés por la fisiología⁸. Como sabemos, dicha recepción tuvo lugar bajo la influencia de Schopenhauer y de Friedrich Albert Lange, cuya *Historia del materialismo y crítica de su significado en el presente* (1866) estudió Nietzsche tempranamente⁹. Tanto Schopenhauer como Lange se apoyan en el criticismo kantiano, pero realizan profundas transformaciones de la filosofía trascendental. Voy a presentar muy brevemente en qué consisten dichas transformaciones, para traer a traer a colación los aspectos que interesan vivamente a Nietzsche, y que guardan estrecha relación con el tema del que me ocupo, la "química de los conceptos y sensaciones".

Schopenhauer es el primer intermediario entre Nietzsche y Kant, pero Schopenhauer comprende el criticismo en aspectos sustanciales de forma distinta a la de Kant. Concuerdan respecto de la estructura apriorística de las facultades de conocimiento, aunque Schopenhauer simplifica la complejidad de la deducción trascendental y reduce las categorías a una sola: la de la causalidad. No obstante, también hay diferencias sustantivas con respecto a la "cosa en sí". En disputa con la metafísica racionalista y el empirismo fijó Kant como tarea de la *Crítica de la razón pura* establecer los límites del conocimiento. Sólo es posible el conocimiento –sostiene– en la medida en que a las actividades del entendimiento y la razón le son ofrecidos determinados datos sensibles en el espacio y en el tiempo. Kant no pone en duda el mundo "nouménico", como lo muestra su filosofía práctica. Y, pese a que este ámbito es problemático para la razón teórica, resulta compatible y puede pensarse sin contradicción con el mundo sensible. Pues bien, Schopenhauer asume la distinción kantiana entre "cosa en sí" y "fenómeno", pero la transforma radicalmente. Para él la "cosa en sí" se da sólo en y con la "aparición", como el núcleo que no puede

⁷ Este segundo punto ya ha sido publicado, como parte de un artículo ("El *theorós* como viajero. Los pensamientos de Nietzsche sobre los prejuicios morales"), en las *Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Lima: PUCP Fondo Editorial, 2000, pp. 488-495.

⁸ Sobre todo Jörg Salaquarda ha estudiado la recepción que Nietzsche hace –por intermedio de Schopenhauer y Lange– del criticismo kantiano. Véase "Nietzsche und Lange" en: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), pp. 236-260; "Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche" en: *Annali* XXII, 1, 1979, p. 1-45; "Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie", en: Lutz Bachmann (ed.) *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/M.: Knecht, 1985, pp. 27-61; "Leib bin ich ganz und gar ... – Zum 'dritten Weg' bei Schopenhauer und Nietzsche", en: *Nietzsche Forschung*, Berlin: Akademie Verlag (1994), Bd. I, p. 37-50.

⁹ Cf. KGB 2, 159 ss. (carta a Gersdorff de finales de agosto de 1866), también: KSB 2, 184 (carta a Muschacke de noviembre de 1866) y KSB 2, 269 (carta a Deussen de abril/comienzos de mayo de 1868).

aparecer, y lo identifica como “voluntad”. En sí el mundo es “voluntad”, para nosotros es, en términos generales, “materia”¹⁰.

La reformulación de la filosofía trascendental que efectúa Schopenhauer implica una preeminencia del cuerpo, que es justamente el aspecto que cobra especial relevancia en la obra intermedia de Nietzsche. Jörg Salaquarda ha señalado precisamente que “el ‘mundo como voluntad’ es, de acuerdo al kantismo de Schopenhauer, dependiente del intelecto que lo constituye. Pero sólo un sujeto *unido al cuerpo* puede ejercer esta función constitutiva (...). En tanto el cuerpo es captado (‘representado’) por un sujeto cognoscente es ciertamente *objeto*; sin embargo, en la medida en que el cuerpo constituye el medio insustituible para el conocimiento de todos los objetos tiene un rango especial. También según el planteamiento kantiano en relación al conocimiento teórico, que para Schopenhauer constituye un modelo ejemplar, sólo pueden ser *conocidos* objetos del mundo de la apariencia, en la medida en que son dados sensiblemente –lo que presupone un cuerpo con órganos sensoriales.”¹¹

El segundo intermediario entre Kant y Nietzsche es Friedrich Albert Lange, un intérprete de la filosofía kantiana en la segunda mitad del siglo XIX. Allí donde en la *Crítica de la razón pura* se trata de las facultades de conocimiento habla Lange de “nuestra organización”. Con esta expresión se refiere tanto a la estructura apriorística como a nuestros órganos corporales, es decir, trata de distinguir e identificar los constituyentes a priori y los orgánicos, de forma similar a como Schopenhauer toma en cuenta el intelecto y el cerebro. Para ambos es importante señalar que sólo podemos constatar la coincidencia de los dos términos de dicha relación. Schopenhauer se ocupa de este problema aludiendo a la “paradoja del cerebro”: “que la cabeza esté en el espacio, no le impide comprender que el espacio sólo está en la cabeza”¹². De acuerdo a esta paradoja debemos admitir que el cerebro y el conocimiento se dan simultáneamente, y que el intento de reducir uno de los dos términos al otro, resulta arbitrario. Lo que desde una perspectiva interna entendemos como intelecto –con sus respectivos principios apriorísticos, constitutivos de los “fenómenos”– significa materialmente, para una perspectiva externa, el cerebro o la cabeza. Por eso Lange se sirve de un método heurístico que pueda describir cómo los fenómenos externos, empíricos, aparecen de acuerdo a la actividad constitutiva de “nuestra organización”. Nuestro conocimiento de la realidad tiene un límite: aquel establecido por “nuestra organización”, pero dicho límite puede superarse vía el “fenomenalismo”¹³,

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, en: *Sämtliche Werke*, ed. por Arthur Hübscher, Mannheim: Brockhaus, 1988, tomo III, 350. Cf. en especial el capítulo 24 (“Sobre la materia”).

¹¹ Jörg Salaquarda, “Leib bin ich ganz und gar ... – Zum ‘dritten Weg’ bei Schopenhauer und Nietzsche”, en: *op. cit.*, tomo I, p. 41.

¹² Arthur Schopenhauer, *Parenga y Paralpomena II*, *Werke*, tomo VI, 48.

¹³ La expresión “fenomenalismo” es introducida en el ámbito alemán por intérpretes y críticos de la filosofía kantiana, en la segunda mitad del S. XIX, entre quienes se encuentra Friedrich Albert Lange. En 1866 estudió Nietzsche su obra, recientemente publicada, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Como “fenomenalista” se entiende aquella posición que sostiene que el conocimiento se refiere primeramente a fenómenos

describiendo la coincidencia de lo corporal e intelectual. Podría discutirse si al referirse a "nuestra organización", Lange comprende la estructura apriorístico-trascendental propuesta por Kant en forma meramente biológica. Igualmente, si su posición en último término significa un agnosticismo respecto de los elementos primarios de la realidad. Pero lo importante en este contexto es advertir más bien que para él sólo es posible el conocimiento de los fenómenos condicionados por nuestra disposición orgánica.

La revisión que realizan tanto Schopenhauer como Lange de la filosofía trascendental presta especial atención al cuerpo. De aquí proviene el interés de Nietzsche por la fisiología, interés un tanto velado en la obra temprana, pero de profundas consecuencias para la obra intermedia. En mi opinión, en dicha obra Nietzsche radicaliza la recepción que hace vía Schopenhauer y Lange de la filosofía trascendental tomando en cuenta a la historia.

En este punto quisiera retomar el hilo conductor que guió mis reflexiones preliminares. Hemos visto que Nietzsche propone una filosofía histórica, afín a las ciencias naturales. Busca evitar así lo que él, ya en el segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*, caracteriza como el "error fundamental de todos los filósofos": su "falta de sentido histórico": "No quieren aprender, que el hombre ha devenido, que también sus facultades de conocimiento han devenido; e incluso algunos de ellos tejen todo el mundo a partir de estas facultades de conocimiento"¹⁴. No cabe sino enfatizar el ambicioso proyecto que Nietzsche tiene entre manos: su filosofía emprende la gigantesca tarea de revisar todos los procesos del 'espíritu' –para emplear la expresión hegeliana– con el propósito de afianzarlos en el mundo de los hombres. Dichos procesos no son más –pero tampoco menos– que formas 'sublimadas' de la vida humana. La filosofía debe mostrar bajo qué suposiciones dichos procesos de sublimación son negados, encubiertos, enmascarados.

En términos más específicos, aunque no menos ambiciosos, se plantea Nietzsche como tarea superar el hiato entre sensibilidad y concepto. Aun cuando el concepto no es capaz de captar lo que él originariamente quiere asir, la impresión sensible, presente, particular, no debe pasarse por alto que él le debe a ella todo. Mediante el pensamiento, que precisamente hace surgir ese hiato, deben reunirse lo particular y lo general, la sensación y el concepto, la vida y la razón. No puede hablarse aquí de progreso, pero sí quizá de grados de intensidad de la conciencia, y también de una creciente exigencia o pretensión de librarse, vía el autoconocimiento, de la *pura* conciencia.¹⁵

(datos, sensaciones, percepciones). Todo conocimiento legítimo sólo puede circunscribirse a la descripción de ellos. Cf. W. Halbfass, "Phänomenalismus" en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter, tomo 7, Basilea: Schwabe & Co., 1989, p. 483 ss.

¹⁴ KSA 2, 24 (MA I 2).

¹⁵ Cf. Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, München: Beck, 1984.

2. *Pudenda origo*: el origen vergonzoso

Paso ahora al segundo punto, *pudenda origo*: el origen vergonzoso. Quisiera aquí presentar, ciñéndome al ámbito de la moral o de la ética, una de las estrategias principales de las que se sirve Nietzsche en su crítica a la ‘metafísica’ y en el análisis de lo que en la obra intermedia llama la ‘química de los conceptos y sensaciones’.

En el campo de la moral observa y analiza Nietzsche las cristalizaciones de los conceptos y sensaciones atendiendo principalmente a la variabilidad histórica de nuestras acciones y costumbres morales. Dicha variabilidad tiene sus raíces en un largo proceso de pertenencia y diferencia con los animales. Es interesante advertir que Nietzsche no pone tanto el énfasis en el hecho de que nos diferenciamos de los animales por nuestra razón, sino más bien por nuestro desprecio. Nuestro desprecio se dirige a todas aquellas cosas que no pueden pertenecer a un “mundo superior”¹⁶, es decir, desatendemos las “cosas más próximas” (“die nächsten Dinge”), aquellas que como individuos cotidianamente nos conciernen. Despreciamos la atenta observación de las causas y efectos de nuestras acciones, el análisis de nuestros sentimientos, de las conexiones que hemos establecido entre nuestros sentimientos y los conceptos¹⁷. De esta forma, desvirtuamos aquello que, gracias a un largo proceso, nos diferencia de los animales: nuestra razón, nuestra experiencia, nuestra “humanidad”¹⁸.

40

Con todo, compartimos con los animales algunas cosas importantes. Nietzsche explora el motivo del temor como origen de nuestra razón. Ha sido por temor, sostiene, que hombres y animales han desarrollado su inteligencia¹⁹. Ella, como a la larga también nuestra razón, pueden tener un “origen vergonzoso” que no les imprime, sin embargo, un rasgo definitivo a su desarrollo posterior, ni las inclina necesariamente en un sentido determinado. Nietzsche es crítico del pensamiento teleológico²⁰, como lo es también de las teorías modernas de la filosofía moral que buscan dar cuenta de la complejidad de la vida social, en función de términos a-históricos, que esconden tras su inmediatez y claridad analítica la mera referencia abstracta. “Instinto”, “impulso”, “placer”, “voluntad de poder” incluso, no son para Nietzsche, al menos en este periodo y no tiene por qué suponerse que posteriormente lo sean, los motivos o resortes últimos de nuestras acciones.

¹⁶ Cf. KSA 3, 33 (M 33).

¹⁷ Cf. KSA 3, 94 ss. (M 107).

¹⁸ Cf. *Aurora*, KSA 3, 120 ss. y 226. (M 130 y 312).

¹⁹ Cf. los aforismos 142, 241, 309, 310 y 538 de *Aurora*.

²⁰ Sobre la crítica a la teleología y a la suposición de la naturaleza instintiva del hombre Cf. Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, pp. 647 ss. Nietzsche dedica el primero de los aforismos de la *Ciencia jovial* a la tesis sobre la finalidad de la existencia. Durante toda la obra intermedia considera que sean los “instintos” o “impulsos”, poniendo en cuestión las nociones de egoísmo y altruismo. Los “instintos”, también el “instinto de conservación”, es “sólo una palabra confusa y equivoca” para designar que todo ser viviente busca el placer y evita el dolor. Cf. KSA 8, 407 (finales de 1876 – verano de 1877). Para Nietzsche, sin embargo, placer y dolor no son fines de nuestras acciones, sino fenómenos que las acompañan. Cf. KSA 10, 503 s. (otoño de 1883).

Es preciso reparar en esta gran diferencia existente entre las teorías modernas sobre la organización social y sus implicancias morales, basadas en determinados principios obtenidos por el análisis, y el empleo que hace Nietzsche de estas u otras nociones similares. Mientras que en el primer caso, dichas nociones son comprendidas como términos últimos explicativos de la naturaleza social y moral, para Nietzsche son términos que requieren todavía de aclaraciones y demandan la "más fina observación". Nietzsche toma en cuenta la dimensión, fisiológica, histórica y de sentido involucrada en dichos términos, de una forma que resulta particularmente difícil de desentrañar. No se trata simplemente de que estos términos sean, en principio, siempre aplicables y que sólo cambie, por decirlo así, su forma histórica. También está en juego los límites impuestos al conocimiento, herencia de la filosofía trascendental kantiana, y sobre todo la naturaleza dúctil y volátil del mundo de sentido que enmarca el conocimiento y las acciones.

Nietzsche adopta para el análisis de las acciones morales un punto de vista que le permite dejar en suspenso la discusión epistemológica sobre las determinaciones últimas de las acciones²¹. El análisis de las acciones morales, la comprensión de la "química de los conceptos y sentimientos" morales, es viable si se reconoce una "doble" naturaleza²² en el ser humano. Una 'primera' naturaleza, inasible y siempre mediada por las condiciones del conocimiento, y otra 'segunda,' creada en el ámbito de las costumbres y la historia. Lejos de proponer determinaciones ontológicas del ser humano, Nietzsche quiere dirigir la mirada al mundo histórico de las costumbres, reformulando el criticismo de Kant y el fenomenalismo de Lange, y buscando sustraerse a todo planteamiento reduccionista. Postular que se conoce lo que en última instancia sea el hombre es una ilusión metafísica, denunciada por el criticismo. Y en tal sentido, agrega Nietzsche, el conocimiento de la 'primera' naturaleza estará siempre mediado por determinaciones históricas y fisiológicas.²³ Cuál sea efectivamente el origen de nuestros sentimientos y conceptos morales, en general, es imposible de establecer. Histórica y fisiológicamente hemos adoptado una "segunda naturaleza" cuya comprensión nos es asequible y viable. Aunque compleja, ella está tejida de los mismos elementos que le dan sentido, vale decir, de nuestra razón, nuestros sentimientos, nuestros conceptos.²⁴ Y aunque sus límites y contornos sean también en este caso difíciles de establecer, esta "segunda naturaleza" concierne, de una forma que Nietzsche pone insistentemente ante nuestros ojos, primordialmente a la manera cómo cada individuo conduce su propia vida.²⁵

Sirvámonos de un ejemplo para ilustrar lo que venimos comentando. En el aforismo 38 de *Aurora*, titulado "*Los impulsos transformados por los juicios morales*", leemos:

²¹ Cf., por ejemplo, KSA 3, 95 s. (M 108).

²² Cf. KSA 3, 45 (M 38).

²³ Cf. KSA 3, 110 (M 117).

²⁴ Cf. KSA 3, 111 (M 119).

²⁵ Muchos intérpretes coinciden en afirmar que la noción de "autonomía" es esencial en el planteamiento ético de Nietzsche. Véase Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: University Press, 1989, p. 96 ss.; Josef Früchtl, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, p. 157 ss., Volker Gerhardt, *op. cit.*, p. 126 ss.

“Bajo la impresión de desaprobación, puesta por la costumbre, el mismo impulso se desarrolla como el embarazoso sentimiento de *cobardía* o como el agradable sentimiento de *humildad*, en el caso de que una costumbre, como la cristiana, nos lo ponga en el corazón y lo haya llamado bueno. Es decir, se le adhiere una buena o mala conciencia. En sí él no tiene, *como todo impulso*, ni éste ni ningún carácter o nombre moral, tampoco una determinada sensación de placer o displacer que lo acompañe, todo esto lo consigue como una segunda naturaleza, cuando entra en relación con otros impulsos ya denominados buenos o malos (...).”²⁶

Cualquier “impulso” adopta, en función de una determinada valoración moral, una cualidad específica que incluso establece su asociación con el “placer” o el “displacer”. Por sí mismos los “impulsos” son, por decirlo así, neutros y adquieren su sentido como una “segunda naturaleza”. No se nos dice en qué consisten los “impulsos”, pero si se tratase de establecerlo, el camino a seguir sería ciertamente, según Nietzsche, el de la investigación fisiológica. El aforismo continúa indicando diferentes sentimientos morales, de los griegos, del cristianismo, de los judíos. Pero no se busca establecer conexiones, sólo se señalan los contrastes y las diferencias. En su concreción, el aforismo enfatiza la neutralidad de los impulsos y la diversidad histórica de los sentidos a ellos atribuidos. No hay aquí alusión alguna a los impulsos como motores de las acciones, ni tampoco se pretende alcanzar una determinación exhaustiva de ellos, cuántos y cuáles son, por ejemplo²⁷.

42

Se insinúa aquí un tema, el nihilismo, que será predominante en los escritos posteriores. En *Aurora* se presume que este origen “sin sentido” puede tener connotaciones aún más vergonzantes. El análisis de las acciones humanas puede llevarnos a descubrir los “orígenes vergonzosos”, que contradicen la alta estima que tienen los hombres de sí mismos²⁸. El temor puede estar en el origen de nuestra razón, determinada constitución fisiológica, que no se puede excluir que sea producto del azar²⁹, norma nuestra aprehensión del mundo; con todo, hemos ligado nuestros “más altos ideales” precisamente a nuestra razón y a nuestra comprensión. En el largo proceso en el que le hemos dado forma a nuestra humanidad, hemos ganado nuestros mejores sentimientos y lo mejor de nuestra razón, pero no porque ellos sean valores en sí mismos o porque tengan un origen privilegiado. Por el contrario, su origen puede ser vergonzoso, banal, fruto del azar – y Nietzsche se complace en poner ante nuestros ojos muchos orígenes probables, a la vez deleznable y deplorable de nuestras acciones. También nuestros peores sentimientos y acciones son un resultado, no son fruto de una naturaleza por sí misma reprobable. Nietzsche niega pues también toda forma de reduccionismo moral que postule, por ejemplo, la existencia de impulsos o instintos egoístas o altruistas. La crítica iniciada en este periodo a la moral o a los ideales ascéticos se formula bajo la hipótesis de esta “doble naturaleza”, en la que el mun-

²⁶ KSA 3, 45 (M 38).

²⁷ Cf. KSA 3, 111 (M 119).

²⁸ Cf. los aforismos 102, 211, 215 de *Aurora*.

²⁹ Cf. los aforismos 86 y 117 de *Aurora*.

do de sentido es una dimensión adquirida, dúctil y variable, cuya lógica no puede comprenderse de forma reduccionista o mecanicista.

Desde el punto de vista de la vida práctica, el análisis de los sentimientos y conceptos morales concierne principalmente a los actores. Aspecto que Nietzsche destaca enfáticamente, haciendo suya y transformando la interpelación socrática sobre la forma de conducir la propia vida. Con respecto al análisis de las acciones morales se sirve de una doble estrategia. Por un lado, considera impostergable la fina observación de la "química de los conceptos y sensaciones", la dilucidación y aclaración de la amplia gama de conceptos y sentimientos morales que la "humanidad" ha ido ganando en su desarrollo. Por eso, los escritos intermedios vuelven una y otra vez sobre determinadas acciones, virtudes, justificaciones, sentimientos, en suma, sobre un amplísimo espectro de actitudes humanas, sirviéndose de las herramientas que la historia y la "psicología" puedan aportar. La filosofía se suma a la tarea Ilustración, con los nuevos recursos del análisis histórico y "psicológico" y por eso es también crítica.³⁰ Nietzsche explora el territorio de la moral, poniendo en duda su autoridad. La autoridad que la moral ejerce sobre los individuos hace que ellos no sólo ligen sus más altos ideales y sentimientos a un mundo "ilusorio", el mundo de la "metafísica", sino que, en buena parte, los exime del esfuerzo por la comprensión e indagación sobre su propia vida.

Expondré ahora el último punto –"el temor, maestro de la comprensión"– para ver cómo Nietzsche entiende uno de los principales tópicos de la filosofía moral moderna.

3. "El temor, maestro de la comprensión"³¹

En la guerra de todos contra todos "el temor", "en especial el temor de una muerte violenta"³², sostiene Hobbes, obliga a los hombres a celebrar un contrato para sobrevivir. El "temor" es una "pasión" que inclina a las personas a la paz.³³ Precisamente en ello consiste el derecho natural, en que "cada uno pueda hacer lo que quiera con sus fuerzas para conservarse". La "sobrevivencia" (*conservatio sui*) como ley, como regla general, obliga a un cálculo de la razón. Ella enseña a buscar la paz, en tanto haya esperanza de alcanzarla.³⁴ El "temor" como pasión se manifiesta en la "ley natural" de la supervivencia, en la prescripción de la razón de buscar la paz, y establece el derecho natural: la facultad para defenderse por todos los medios.³⁵ Para asegurar la supervivencia, es necesario abstenerse de la segunda ley natural, el derecho sobre todo. De aquí surge un contrato social.³⁶ En pocos pasos ha establecido Hobbes los principios que fundan la organización social.

³⁰ "Este libro monológico", nos dice Nietzsche en una advertencia a la primera edición, "no sería entregado hoy al público, si el cercano 30 de mayo de 1878 no hubiese despertado el vívido deseo de rendir un homenaje personal a uno de los más grandes liberadores del espíritu". KSA 2, S. 10. Sobre la "Ilustración de Nietzsche" véase Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1979, p. 42 ss.

³¹ KSA 3, 134 (M 142).

³² Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, cap. 13.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.*, I, cap. 14

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Loc. cit.*

Nietzsche está muy lejos de definir el “temor” como un principio fundamental de la organización de la vida social. Toma en cuenta el temor en el marco de la moral y de la sociedad, pero sus planteamientos se refieren, en estos casos, siempre a determinadas formas de combinación entre moral y temor. Parte de una hipótesis muy importante para la investigación de esas combinaciones: “Ser ético significa: ser altamente propenso al temor; temor es el poder, a partir del cual la comunidad se mantiene”.³⁷ La castidad, por ejemplo, es explicada de la siguiente manera: “*Un sentimiento debe ser vencido por un pensamiento*, más exactamente por el pensamiento del temor”.³⁸ Es importante advertir que la conexión entre “sensaciones” o “sentimientos” y “conceptos” no puede aclararse simplemente con el hiato analítico de dos determinaciones contrarias. El “pensamiento” del temor no es ni miedo abstracto ni motivo para una acción. La dimensión fluida y flexible del otorgamiento de sentido está siempre presente en la conexión entre “sentimientos” y “conceptos”.³⁹

Prestemos atención a la diferencia que existe entre Hobbes y Nietzsche en la concepción del temor. En primer lugar, como he mencionado, Nietzsche no comprende el temor como un miedo abstracto ante la muerte, sino que se trata para él de un momento en un proceso más amplio de otorgamiento de sentido. En segundo lugar, no representa para él un principio aislado de la organización de la vida social o moral.

Richard Rorty ha establecido una comparación entre el reduccionismo de Hobbes y el lenguaje moral de Freud.⁴⁰ En los análisis de Freud –señala– son sobre todo importantes los muchos detalles que son necesarios para formar la conciencia. Freud nos ofrece un nuevo lenguaje para las consideraciones morales, más adecuado para comprender los casos individuales. Freud y Nietzsche son considerados por Rorty como autores que han investigado la contingencia de nuestra conciencia. Ellos le han dado a sus investigaciones la forma de una idea revolucionaria: la idea de que la verdad es más una cosa de creación que de descubrimiento. Según Rorty, Freud ofrece un mejor ejemplo para rechazar las tesis reduccionistas de Hobbes. Sobre todo porque en Nietzsche, pese a la adopción de una perspectiva adecuada y a su pragmatismo, quedarían en pie algunas tesis que se desprenden de su platonismo invertido y del ensalzamiento de capacidades míticas.⁴¹

Las apreciaciones de Rorty resultan pertinentes para revisar las interpretaciones que hacen de Nietzsche un revisionista de la razón –y me refiero con ello, por ejemplo, a la lectura bastante unilateral que efectúa Habermas⁴². En cambio, según Rorty, en la tesis mencionada sobre la creación de la verdad persiguen Nietzsche y Hegel un mismo propósito. También me parece correcta la apreciación de que en el lenguaje

³⁷ KSA 9, 83 (1880)

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ Poder, impotencia, engaño y sinceridad son considerados también en relación con el temor. Cf. KSA 9, 156 ss.

⁴⁰ Cf. Richard Rorty, *op. cit.*, p. 23 ss.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

⁴² Cf. en especial Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, y *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

de Nietzsche resuenan ensalzamientos equívocos. Para Nietzsche mismo constituye un serio problema dejar de lado un cierto vocabulario adquirido.⁴³ Por eso es muy importante prestar atención, en el análisis de determinados términos, a las grandes diferencias existentes entre el planteamiento de Nietzsche y el de otros pensadores, similares desde el punto de vista terminológico. Tal es el caso del temor. Fácilmente se le asocia al planteamiento de Hobbes: mientras que para éste el temor constituye un *movens* condicionado fisiológicamente para la formación de la sociedad, para Nietzsche no significa ningún motor abstracto de la organización social, sino más bien un catalizador de determinados otorgamientos de sentido. Nietzsche hace uso de muchos aspectos que juegan un rol esencial en el temor, y los emplea contra el planteamiento de Hobbes.

Nietzsche no sostiene que el hombre y su entorno sean *per se* violentos o causen temor. No presupone una "naturaleza humana" determinada unívocamente por la búsqueda del placer y el rechazo al dolor. Sin embargo, sostiene que el temor puede aclarar muchas formas de la vida social. Piensa que los hombres, en razón de su debilidad o fragilidad, tienden a otorgarse un sentido a sí mismos o a su entorno en base al temor: "preguntémonos cómo nos hemos acostumbrado a imitar los sentimientos de los otros, pues no queda ninguna duda sobre la respuesta: el hombre, como el más temeroso de las criaturas, en virtud de su naturaleza fina y frágil, ha tenido en el temor el maestro de la comprensión, aquella rápida inteligencia del sentimiento de los otros (también de los animales)".⁴⁴ El temor es el maestro de la comprensión, le atribuye a todo lo que ocurre "intenciones". Presupone una teleología. "Ver todo en función de un segundo sentido escondido"⁴⁵ es una herramienta del temor. Gracias a él hemos formado nuestra "humanidad", de él han surgido otros sentimientos, incluso la risa.⁴⁶

Por tales razones, el "temor" no constituye ninguna determinación fundamental de la naturaleza humana, sino que cumple la función de una posible fuente de otorgamiento de sentido. Como sentimiento que puede generar otros sentimientos tiene un status epistemológico doble. Nietzsche lo llama también "pensamiento" porque desencadena una serie de sentidos. La ambigüedad no debe considerarse como una imprecisión o un defecto conceptual del planteamiento de Nietzsche. Implica más bien una renuncia a determinaciones antropológicas, también en el sentido de una estructura de impulsos de corte reduccionista. Sin embargo, no está en contradicción con la tesis de que las ciencias exactas, por ejemplo, la fisiología, pueden aportar conocimientos útiles. Sólo que sus resultados no pueden aplicarse sin más a los complejos y dúctiles procesos de otorgamiento de sentido.

⁴³ Cf. KSA 9, 129 (verano de 1880). Sobre la crítica de Nietzsche al lenguaje de la metafísica véase Josef Simon, "Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition", en: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), pp. 1-26.

⁴⁴ KSA 3, 134 (M 142).

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ Cf. KSA 2, 159 (MA I).

“El antiguo ejercicio del temor”⁴⁷ es muy significativo para los pensamientos sobre los prejuicios morales, pero más importante aún es advertir la manera cómo tiene lugar históricamente el proceso de otorgar sentido. No se trata en ningún caso de un hiato histórico entre historia y prehistoria, entre vida social humana y mundo natural animal. Tampoco, como en el caso de Hobbes, de la formación de la sociedad o de la claridad sobre su necesaria organización. Nietzsche se opone a ese tipo de interpretaciones teleológicas y no pretende establecer criterios definitivos que puedan dar cuenta de la complejidad de la historia o de la sociedad. Propone, en cambio, una “teoría” de la comprensión, capaz de aclarar problemas complejos, y que contrasta con la postulación de un fundamento último de las acciones morales y con una determinación analítica, definitiva y positiva de las mismas.

Las conexiones entre conceptos y sensaciones, que son aclaradas bajo el temor, toman la forma de un proceso de sentido, cuya explicación no se alcanza a partir de criterios exclusivos. No sólo porque estos criterios cambian históricamente, sino sobre todo porque son de la misma naturaleza de lo que debe explicarse: conceptos, sentimientos, sensaciones. Ello no significa que sean confusos o indeterminados, sino sólo que no pueden ser únicos.

La ‘química de los conceptos y sensaciones’ busca superar el hiato entre pensamiento y sensibilidad, tratando de mostrar la trama sutil y fluida que histórica y psicológicamente los teje. He concentrado la atención en un motivo en especial, el ‘temor’, con la intención de hacer patente que esta ‘sensación’ o ‘sentimiento’ –como también lo llama Nietzsche– no puede constituir una instancia única, exclusiva, reduccionista, de explicación de los fenómenos morales o éticos. Se trata más bien de uno entre otros criterios de análisis y explicación, acorde con un procedimiento tópico-dialéctico de búsqueda de la verdad, antes que de la postulación de un fundamento último y definitivo de las acciones morales.

⁴⁷ KSA 3, 134 (M 142).