



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Colegio de Filosofía

**EL CONCEPTO DE NIHILISMO EN LA
TRADICIÓN ALEMANA DEL SIGLO XIX.
DEL NIHILISMO SCHOPENHAUERIANO AL
NIHILISMO NIETZSCHEANO**

TESIS

Que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

P R E S E N T A

José Alberto Torrijos Domínguez

DIRECTOR DE TESIS

Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres: Herlinda Domínguez Granados y José Alberto Torrijos Zúñiga, por todo su amor y apoyo en esta guerra llamada vida.

A ambos filósofos: Arthur Schopenhauer y Friedrich Wilhelm Nietzsche, por haberme permitido encontrar mi vocación y fungir como maestros de vida.

Agradecimientos

A mis padres, por todo su esfuerzo, sustento y sacrificio para lograr que haya llegado a la culminación esta etapa de mi vida.

Al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco por toda su dedicación e interés en mi formación académica, así como por su increíble accesibilidad a lo largo de todo el proceso de elaboración de esta tesis para la resolución de cada uno de los problemas teóricos y prácticos que tuve que enfrentar.

A los integrantes del sínodo por tomarse su tiempo para leer, analizar y hacer las correcciones y críticas pertinentes del presente trabajo: Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl, Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera, Dr. Bily López González y Dra. Sonia Rangel Espinosa.

Al Dr. José Manuel Redondo Ornelas, por permitirme desarrollar mi primera experiencia en el ámbito de la docencia, pero también por su inestimable apoyo como maestro.

A mis maestros de italiano y alemán, particularmente al Prof. Isaac Villavicencio García por su asesoría en la comprensión del idioma alemán sobre diversos conceptos que se mencionan en el presente trabajo.

A Iris y a Isaura por todo su cariño y apoyo cuando no tenía dinero para comprar los libros utilizados en esta tesis.

A la Q. Hortensia Santiago Fragoso, gracias a quien he tenido la oportunidad de aplicar mis conocimientos y habilidades teóricas y prácticas adquiridas en la carrera, en muy diversos ámbitos allende la Academia.

Finalmente, a mi amada Universidad Nacional Autónoma de México por haber cambiado mi vida completamente.

Índice

Agradecimientos

1. Introducción.
2. El nihilismo schopenhaueriano.
 - 2.1. Metafísica de lo bello.
 - 2.2. Metafísica de las costumbres.
 - 2.2.1. *Sobre la fundamentación de la moral.*
 - 2.3. El mundo como voluntad.
3. El nihilismo nietzscheano.
 - 3.1. El problema de la verdad y la crítica moral de Nietzsche.
 - 3.1.1. *Sobre verdad y mentida en sentido extramoral.*
 - 3.1.2. *Genealogía de la moral.*
 - 3.1.2.1. “Bueno” y “malo”, “bueno” y “malvado”: la transvaloración de los valores.
 - 3.2. Voluntad de poder y *eterno retorno*.
 - 3.2.1. Voluntad de poder.
 - 3.2.2. El *eterno retorno* de todas las cosas.
 - 3.3. “El más incómodo de todos los huéspedes”.
 - 3.3.1. El *Superhombre*.
4. Una confrontación teórica de los nihilismos de Schopenhauer y Nietzsche.
 - 4.1. La voluntad schopenhaueriana.
 - 4.2. La voluntad de poder de Nietzsche.
 - 4.3. Hacia una redención de la voluntad.
5. Corolario.
6. Conclusiones.

1. Introducción.

La presente investigación tiene como propósito dilucidar la posible influencia de la filosofía de Schopenhauer en la de Nietzsche, particularmente en lo que respecta al problema del *nihilismo*. Si bien el origen de este concepto lo podemos rastrear ya desde varios siglos anteriores en la tradición alemana, particularmente en autores como el Meister Eckhart y Jacob Böhme, en esta ocasión me ocuparé de abordar la problemática en el contexto de la tradición alemana del siglo XIX. Tanto Schopenhauer como Nietzsche se ubican en un contexto filosófico que aborda los problemas heredados de la filosofía alemana del siglo XVIII, especialmente aquellos investigados por Kant. Dentro de estos problemas sin duda el nihilismo es uno de los que más arraigo tienen en el desarrollo de la filosofía alemana. Lo que pretendo entonces, es abordar dicha problemática en el sentido en el que Schopenhauer lo recupera y que posteriormente heredará a Nietzsche en su conocida influencia como maestro. De esta manera, el presente trabajo tiene como propósito dar una posible respuesta a los siguientes cuestionamientos: ¿qué es el nihilismo?, ¿qué papel juega en las filosofías tanto de Schopenhauer como Nietzsche? ¿cuál es la postura o cuáles son las conclusiones a las que llegan dichos autores con relación al nihilismo? ¿hay una posible influencia de Schopenhauer en Nietzsche en lo que respecta al desarrollo de este concepto?

Para dilucidar las cuestiones anteriores propongo el siguiente esquema de trabajo: primero, comprender bien a bien en qué consiste el nihilismo de Schopenhauer, para ello, habré de explicar tres partes importantes de su filosofía: la metafísica de lo bello (estética), la metafísica de las costumbres (ética) y su concepción del mundo como voluntad (metafísica). Posteriormente, exponer cabalmente en qué consiste el nihilismo de Nietzsche, en este sentido, he decidido dividir en tres partes la exposición de su filosofía: el problema de la verdad y su crítica moral (ética), la voluntad de poder y el *eterno retorno* (metafísica), y el problema del nihilismo. Finalmente realizaré una confrontación teórica de ambas filosofías para encontrar posibles similitudes y diferencias que quedarán plasmadas en el apartado de las conclusiones. El esquema general es bastante sencillo: 1) exponer a Schopenhauer, 2) exponer a Nietzsche, y 3) confrontar ambas filosofías.

Es oportuno mencionar que para mayor comprensión de este trabajo es necesario saber que parto de la siguiente hipótesis: el concepto de nihilismo tal y como aparece en el libro cuarto del *El mundo como voluntad y representación Vol. 1*, entendido como la salvación o redención de la voluntad (*Wille*), es el planteamiento base que Nietzsche retomará para formular su propio concepto de voluntad de poder (*Wille zu Macht*), y que tiene como resultado una reinterpretación del nihilismo, ya no solamente en el ámbito ético-metafísico — como se comprende en la filosofía de Schopenhauer —, sino que para Nietzsche tendrá repercusiones en el ámbito cultural y político europeo del siglo XIX.

Cabe destacar que la importancia de analizar el problema del nihilismo va más allá de analizar desde el punto de vista de la historia de la filosofía la posible influencia de un autor en otro, sino que más bien es necesario comprender la influencia y la pertinencia que tiene la filosofía en la transformación de la cultura, la política, la ciencia y otras áreas del conocimiento. Inevitablemente toda filosofía se encuentra formulada bajo un contexto histórico en particular, sin embargo, su campo de influencia siempre va más allá de su época. Es por ello que al día de hoy seguimos analizando, investigando y descubriendo nuevos aspectos de filosofías de autores que nos precedieron en el tiempo. El caso de Schopenhauer y de Nietzsche no es la excepción, pues es necesario señalar la influencia que el problema del nihilismo tuvo principalmente en los cambios políticos y culturales que sucedieron a finales del siglo XIX y en primera mitad del XX. El pensamiento de Nietzsche y de Schopenhauer fue recuperado ampliamente en los regímenes políticos alemanes que abarcaron el cambio de siglo. Aún al día de hoy, en el ámbito humanístico su influencia no se agota, pues autores como Jean-Paul Sartre, Henri Bergson, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo, etc. y del pensamiento en español como Pío Baroja, Fernando Savater y Jorge Luis Borges, por mencionar algunos, han reflexionado ampliamente sobre las ideas de ambos autores.

2. El nihilismo schopenhaueriano.

He decidido llamar “nihilismo schopenhaueriano” al proceso por el cual la voluntad como individuo se nulifica a sí misma mediante un complicado proceso de comprensión del mundo, que en el fondo no es otra cosa más que representación por una parte y voluntad por otra:

Al sujeto de conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de estos; pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra voluntad.¹

Este proceso de *autonulificación* es incomprensible sin una ética que conduzca a la comprensión del otro como individuo y de sí mismo, por lo que el sufrimiento y la compasión juegan un papel importante dentro del proceso de aniquilamiento de la voluntad.² De aquí que el individuo que desee ser realmente libre de las ataduras a las que lo somete la voluntad, o como veremos más adelante, se encuentre en una situación vital que lo lleve a buscar este aniquilamiento, tendrá que optar por una vida ascética en la que compasión y sufrimiento serán los ejes rectores para el tránsito hacia la nada.

Así mismo, Schopenhauer plantea en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, dos problemas axiológicos como parte de un concurso de las Reales Sociedades Noruega y Danesa. El primer problema versa acerca de la libertad de la voluntad y el segundo, el fundamento de la moral. Ambos escritos son especialmente iluminadores para comprender cabalmente las bases sobre las cuales Schopenhauer desarrolla su teoría sobre la supresión de la voluntad.

Por otra parte, en la contemplación estética de lo bello podemos encontrar un camino temporal para la liberación de las ataduras de la voluntad pero que, no obstante, se encuentra ligado directamente con la práctica ética. Se trata pues, de reconocer la idea en el objeto de conocimiento, lo que lleva a un estado de pura

¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación Vol. I*, pp. 252 – 253.

² Volker Spierling, *Schopenhauer*, pp. 131 – 132.

contemplación en el que a servidumbre a la Voluntad se ve sosegada durante unos instantes mediante este proceso de identidad entre sujeto puro de conocimiento e idea.³

Entonces, para comprender el así llamado nihilismo schopenhaueriano me propongo en este capítulo a dar cuenta acerca de ambas vías contemplativas que dan pie a la supresión de la Voluntad: la Estética o “Metafísica de lo bello” y la Ética o “Metafísica de las costumbres”. Para la Metafísica de lo bello me ocuparé de explicar a grandes rasgos el libro III del *Mundo como Voluntad y Representación Vol. I* y para esto me ayudaré de diversos pasajes del Vol. II del mismo libro. Para la parte de la Metafísica de las costumbres me ocuparé en un apartado de *Los dos problemas fundamentales de la ética* abordando de manera general las problemáticas de la libertad de la voluntad y la fundamentación de la moral presentes en ese libro. Por último, me ocuparé del libro IV del *Mundo como voluntad y representación* donde Schopenhauer da rienda suelta a su explicación sobre la ética y el proceso del nihilismo que es el que compete al tema del presente título y tesis.

El criterio para disponer del orden de los apartados citados anteriormente es simple: se trata de la importancia de la obra respecto al tema del nihilismo. El primer subtema: la *Metafísica de lo bello* pretende explicar un primer acercamiento del individuo para el apaciguamiento de la voluntad: aquél de la contemplación estética de la obra de arte. El segundo subtema: el de *Los dos problemas fundamentales de la ética* da la pauta y sirve como amplia introducción al planteamiento de las concepciones éticas de Schopenhauer. El último subtema: el nihilismo como fin último de la Voluntad pretende dar cuenta del proceso de autosupresión de la voluntad hacia la nada tomando en cuenta las bases del subtema segundo. Es en el tema que se trata en este capítulo hacia donde toda la filosofía de Schopenhauer apunta como unidad, es decir, la genuina consideración filosófica del mundo: “aquella que nos enseña a conocer su esencia íntima y nos hace sobrepasar el fenómeno”.⁴

³ Arthur Schopenhauer, *Ibid.*, pp. 407 – 408.

⁴ *Ibid.*, p. 597.

2.1. Metafísica de lo bello.

Schopenhauer define conceptualmente la Metafísica de lo bello en sus *Lecciones sobre la metafísica de lo bello* como aquello que:

Se aplica específicamente a la doctrina de la representación, en tanto ésta no se encuentra sometida al principio de razón suficiente y es independiente de él; es decir, se refiere a la *aprehensión* de las ideas, las cuales constituyen el objeto del arte.⁵

Los términos en los que está establecida esta definición nos hacen comprender cabalmente que la Metafísica de lo bello es incomprensible sin el principio de razón suficiente. Esto nos lleva a explicar brevemente lo que Schopenhauer entiende por “Principio de razón suficiente”, pues se trata de la *conditio sine qua non* es posible comprender la Metafísica de lo bello.

En su tesis doctoral, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer define al principio de razón suficiente a partir de una definición dada por Christian Wolff: “Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nada es sin una razón por la que es”.⁶ Tanto Wolff como Schopenhauer conciben el principio de razón suficiente como aquél principio que establece que todo tiene una condición de ser. Todo objeto que sea objeto de la representación remite incondicionalmente a una causa. Como bien habla sobre este punto Simmel: “Cuando el intelecto construye el mundo con el material sensible que se le ofrece, trabaja según el principio de ‘razón suficiente’, es decir: Sea lo que quiera un objeto de nuestra intuición o de nuestro conocimiento, sólo lo es merced a otro, el cual a su vez sólo puede ser, merced a otro, un elemento de este mundo”.⁷

El mundo como representación es la piedra de toque a partir de la cual Schopenhauer construye su teoría acerca de la representación de la realidad. Sujeto y objeto de conocimiento son inconcebibles el uno sin el otro. Tiene que haber alguien que represente y algo representado, los cuales se condicionan entre sí:

⁵ Arthur Schopenhauer, *Lecciones sobre la metafísica de lo bello*, p. 81.

⁶ Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 5.

⁷ Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, pp. 35 – 36.

El mundo que le circunda [al hombre] sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se lo representa y que es él mismo. Si alguna verdad puede ser expresada a priori es ésta, pues ella es el enunciado de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, la forma más general que todas las otras, más que el tiempo, el espacio y la causalidad, dado que todas éstas presuponen ya aquélla y si cada una de estas formas, que hemos conocido como otras tantas figuras particulares del principio de razón, sólo vale para una clase particular de representaciones, en cambio la descomposición en sujeto y objeto es la forma común de todas esas clases, es la única forma bajo la cual una representación, sea del tipo que fuere, es abstracta o intuitiva, pura o empírica, sólo posible y pensable. Ninguna verdad es por tanto más cierta, tan independiente de todas las demás y menos necesitada de una prueba que ésta, a saber, que todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación.⁸

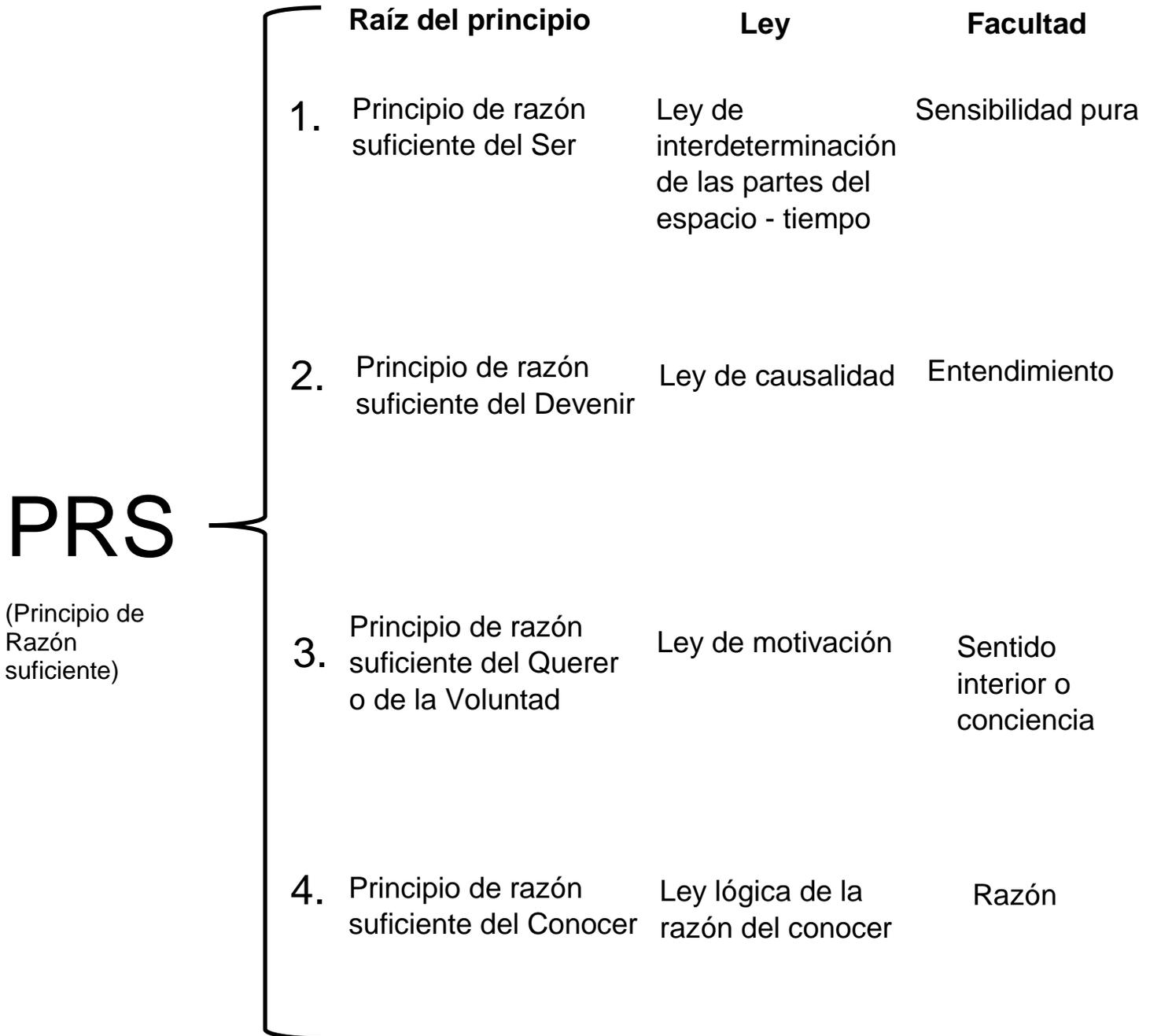
Es a partir de la distinción sujeto – objeto de donde proviene el principio de razón suficiente y prácticamente toda la teoría del conocimiento de Schopenhauer. El mundo se construye a partir de este principio de representación, pues el principio de razón suficiente es en última instancia un principio de relaciones cognitivas: “Todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros. Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad”.⁹ Esta red de relaciones es clasificada por Schopenhauer en cuatro diferentes clases o “raíces” en su generalidad.

A continuación, presento un esquema de mi autoría donde resumo las cuatro raíces del principio de razón suficiente, así como la ley mediante la cual se manifiestan y las facultades del ser humano donde se dan los diversos tipos de relaciones:

⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Vol. I, § 1.*

⁹ Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, § 16.*

Esquema de la raíz cuádruple del principio de razón suficiente.¹⁰



¹⁰ Este esquema está basado en el orden sistemático del principio de razón suficiente propuesto por Schopenhauer en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Cfr. Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, § 46.

El principio de razón suficiente del ser da cuenta acerca de las *intuiciones dadas a priori* en las formas del espacio – tiempo, o como Schopenhauer las llama, sentido externo y sentido interno.¹¹ En última instancia, este principio de razón se refiere a las relaciones de sucesión (tiempo) y posición (espacio), cuyos principios o formas puras intuidas *a priori* estudian la aritmética por una parte, y la geometría por otro, respectivamente.

El principio de razón suficiente del devenir se refiere a la cadena de relaciones de cambios o mutaciones en los estados de la materia, los cuales están en relación con el tiempo en una sucesión de causas y efectos. Esto es, se ocupa de la *causalidad*.

El principio de razón suficiente del Querer o de la Voluntad da cuenta, como su nombre lo indica, del Querer, al que Schopenhauer llama el *más inmediato de todos nuestros conocimientos*,¹² pues es aquel conocimiento que se hace presente en toda clase de decisiones que tomamos y forma la base de lo que llamamos *motivo*. Es decir, una razón para haber actuado de tal o cual manera: nuestra causalidad interior.¹³

Por último, el principio de razón suficiente del conocer se ocupa de la relación entre *conceptos abstractos*, los cuales no son más que la base de nuestro pensamiento conformado por juicios. Estos se rigen por las reglas lógicas del conocimiento, las cuales dan cuenta de las formas, restricciones y modificaciones lógicas que pueden adquirir estos.¹⁴ De acuerdo con estas reglas, un juicio puede ser verdadero o falso dependiendo de su razón (*Grund*),¹⁵ la cual puede ser de cuatro diferentes tipos: lógica, empírica, trascendental y metalógica. La razón lógica

¹¹ *Ibid.*, § 35.

¹² *Ibid.*, § 43.

¹³ Cabe mencionar que el principio de razón suficiente del Querer o de la Voluntad (que se presentan aquí como sinónimos), forma la base de toda la ética schopenhaueriana, así como de la metafísica que desarrollará en el libro IV del *Mundo como voluntad y representación*. Por lo que a nosotros toca, es de una importancia imprescindible reconocer esta raíz del principio de razón suficiente para comprender el fenómeno del nihilismo en Schopenhauer a cabalidad.

¹⁴ *Ibid.*, § 29.

¹⁵ También traducible al español como fundamento o motivo (el cual no debemos confundir con el *motivo* al que se refiere el principio de razón suficiente del Querer o la Voluntad, pues éste se refiere al conocimiento inmediato dado por la causa de una acción; mientras que la palabra que analizamos aquí se refiere a la razón, fundamento o motivo de conocimiento de un juicio para que adquiera verdad).

está dada por la razón de un juicio en relación a otro. La verdad empírica por una intuición de los sentidos. La verdad trascendental en los juicios sintéticos a priori. Y la verdad metalógica en las condiciones formales del pensamiento (identidad, no contradicción, tercero excluso y razón suficiente).

Una vez analizada a grandes rasgos la teoría del conocimiento schopenhaueriana, podemos comprender qué papel juega la metafísica de lo bello respecto a este esquema de conocimiento. Como vimos al principio del capítulo, Schopenhauer la define como la doctrina de representación que es independiente del principio de razón suficiente y no se encuentra sometido a él.¹⁶ En primera instancia esta definición podría sonar contradictoria puesto que, como hemos visto, ninguna representación nos es dada fuera del principio de razón suficiente, es decir, fuera de la cadena causal de relaciones dada por el espacio – tiempo. Sin embargo, hay que hacer hincapié en lo que Schopenhauer entiende por *idea* en el libro II del *Mundo como voluntad y representación*:

Yo afirmo que estos *niveles de objetivación de la voluntad* no son sino las *ideas de Platón*. Menciono esto aquí para poder utilizar en lo sucesivo la palabra *idea* en este sentido, que en mi filosofía ha de entenderse en el genuino y originario sentido que le confirió Platón [...]. Así pues, yo entiendo por *idea* cada *nivel de objetivación de la voluntad* determinado y fijo, en la medida en que es cosa en sí y por ello algo ajeno a la pluralidad, niveles que pese a todo se mantienen para las cosas individuales como formas eternas o prototipos suyos.¹⁷

Podemos observar entonces que el sentido de la palabra *idea* en Schopenhauer es de inspiración platónica y permanece fiel a su sentido originario cuando se traduce en términos schopenhauerianos a un *nivel de objetivación de la voluntad*. Es decir, se trata de graduaciones ontológicas de la voluntad que son independientes del principio de razón suficiente, cuyas manifestaciones son los fenómenos individuales de la voluntad, es decir, aquellas manifestaciones de la voluntad sujetas a la ley de causalidad dada por el tiempo y el espacio.¹⁸

¹⁶ *Vid. supra.* p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, § 25.

¹⁸ *Ibid.*, § 26.

Para Schopenhauer conocer las ideas es posible con una condición: pues “si las ideas deben tornarse objeto del conocimiento, esto sólo puede acontecer al suprimir la individualidad en el sujeto cognoscente”.¹⁹ Esto quiere decir que para tener acceso al conocimiento de las ideas es necesaria la pérdida de la individualidad entendida como aquella manifestación de la voluntad la cual se encuentra inmersa en la causalidad, la pluralidad y el cambio, y que como tal, sólo tiene acceso a las formas de conocer del Principio de Razón Suficiente. Esto se debe a que conocer las ideas es conocer de manera indirecta el *en-sí* del mundo, pues “la voluntad es la *cosa en sí*, mientras que la *idea* es la inmediata objetivación de esa voluntad en un determinado nivel”.²⁰ Notemos aquí la distinción epistemológica que Schopenhauer hace entre la voluntad, la idea y el fenómeno para una mejor comprensión de cómo funciona el conocimiento de la idea: la voluntad permanece en el ámbito de la no objetivación y por ende, de la no representación para el sujeto; la idea se ubica en un plano intermedio como objetivación indirecta de la voluntad, se sustrae a las formas que el Principio de Razón Suficiente brinda a los fenómenos; por otra parte, el fenómeno se manifiesta como objeto y representación para el sujeto bajo las formas del principio de razón suficiente.²¹

Así pues, Schopenhauer nos explica que:

El tránsito posible [...], pero a considerar sólo como excepción, desde el conocimiento común de las cosas individuales hacia el conocimiento de la idea ocurre súbitamente, al emanciparse el conocimiento del servicio de la voluntad justamente porque el sujeto cesa de ser un simple sujeto individual y ahora es un puro sujeto avolitivo del conocimiento, que deja de rastrear las relaciones conformes al principio de razón, quedando absorto en la serena contemplación del objeto dado, al margen de su conexión con cualquier otro.²²

Como habíamos mencionado, es necesaria la pérdida de la individualidad del sujeto para acceder al conocimiento de las ideas, esta ocurre cuando las relaciones

¹⁹ *Ibid.*, § 30.

²⁰ *Ibid.*, § 31.

²¹ *Ibid.*, § 32.

²² *Ibid.*, § 34.

entre objetos de conocimiento sujetos a las formas del principio de razón suficiente se dejan de lado, es decir, se cesa de conocer al objeto individual como temporal, como causa y consecuencia, como individualidad y pluralidad. La influencia de las doctrinas orientales en la filosofía de Schopenhauer se hace notar aquí fuertemente cuando describe un estado similar al de la práctica de la meditación en el cual el sujeto:

No considera ya el *dónde*, el *cuándo*, el *porqué* y el *para qué* de las cosas, sino única y exclusivamente el *qué*; tampoco se interesa por el pensamiento abstracto, ni se deja seducir por los conceptos de la razón o de la consciencia, sino que, en lugar de todo esto, consagra todo el poder de su espíritu a la intuición, enfrascándose por entero en ella y dejando que la consciencia quede plenamente colmada por la serena contemplación del presente objeto natural, ya se trate de un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa; puesto que, [...] uno se *pierde* en esos objetos íntegramente, esto es, se olvida de su individuo, de su voluntad y sólo sigue subsistiendo como puro sujeto, como nítido espejo del objeto; [...] ambos devienen uno.²³

Esta descripción nos evoca a las imágenes de los anacoretas orientales y santos cristianos representados como figuras contemplativas e inmersas en un olvido de sí en un estado de profunda meditación. Para Schopenhauer, este estado no es otro que el del sujeto individual elevado a sujeto puro de conocimiento que contempla la idea (platónica) del objeto que tiene frente de sí sin distinción entre uno y otro: “pues sólo en el estado de *conocimiento puro*, en el que al hombre se le arrebatan su voluntad con sus fines, y con ella su individualidad, puede surgir aquella intuición puramente objetiva en la que son captadas las ideas (platónicas) de las cosas”.²⁴

Schopenhauer se pregunta qué tipo de conocimiento es exactamente el que examina las *ideas*, su respuesta será el *arte* como obra del genio.²⁵ Pues es el arte aquello que reproduce mediante diversas herramientas las ideas que se capturan a través de la contemplación pura y cuyo fin es la transmisión de este conocimiento. La definición que nos da Schopenhauer es la siguiente: “la contemplación de las

²³ *Id.*

²⁴ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, Vol. II, § 206.

²⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación* Vol. I, § 36.

cosas independientemente del principio de razón”.²⁶ En este sentido el artista es aquél quien contempla las ideas puramente, esa actividad es precisamente su *genialidad*, es decir, el perseverar en permanecer como puro sujeto de conocimiento y plasmar la idea representada a través de la fantasía mediante diversas herramientas en el mundo fenoménico. El artista entonces, es por definición un ser avolitivo en su genialidad, pues la voluntad “ha de quedar aquí totalmente fuera de juego: pues aquí sólo vale lo que produce el intelecto por sí solo y por sus propios medios, y que se ofrece como un don espontáneo. Aquí todo se ha de hacer por sí mismo: el conocimiento ha de actuar sin propósito alguno y, por lo tanto, ser involuntario”.²⁷ De aquí que Schopenhauer afirme que el carácter de los artistas sea distraído y se olvide de vez en cuando de cuestiones de la vida cotidiana, pues está constantemente inmerso en la contemplación de las ideas.

En suma, la metafísica de lo bello es uno de los modos en que, a través de la contemplación de las ideas, el sujeto individual queda fuera del ámbito de la voluntad y sus fines para permanecer como sujeto de conocimiento puro. Esta es la tarea que el artista desarrolla principalmente y de la cual el arte se nutre. Es entonces a través el ámbito de la contemplación estética como podemos tener acceso al conocimiento de ese mundo de las ideas donde momentáneamente el individuo queda fuera del ámbito de la “esclavitud profesada a la voluntad”²⁸ y se cambian los motivos y los fines del querer por la pura representación eidética. El propiciar este estado de libertad del yugo de la voluntad es lo que Schopenhauer reconoce como el rasgo esencial de aquello que auténticamente es arte, pues a la vez que coloca al artista en esta disposición de ánimo interno, invita a su vez al contemplador de la obra de arte a participar de este estado donde el sufrimiento de las pasiones, deseos y temores quedan apaciguados y donde el individuo queda libre las penas que conlleva todo el querer.²⁹

²⁶ *Id.*

²⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, Vol. II, § 206.

²⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación* Vol. I, § 38.

²⁹ *Id.*

2.2. Metafísica de las costumbres.

En el marco de dos certámenes académicos convocados por la Real Academia de las Ciencias Noruega y Danesa respectivamente, Schopenhauer escribe dos artículos los cuales tratan temas fundamentales sobre su concepción de la ética. El libro: *Los dos problemas fundamentales de la ética* recopila dos escritos: *Sobre la libertad de la voluntad* y *Sobre el fundamento de la moral*, cada uno dirigido a responder dos preguntas a resolver convocadas por cada una de las Academias. La pregunta de la Real Academia de las Ciencias Noruega reza: “*Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?*”³⁰. Mientras que la pregunta declarada por la Academia de las Ciencias Danesa enuncia: “*Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognoscendi principio?*”³¹ Es en el intento por responder a ambos cuestionamientos donde Schopenhauer da a conocer de manera general los planteamientos de su metafísica de las costumbres. Como bien afirma Spierling, ambos escritos “son una crítica a la libertad de la voluntad (I) y al absolutismo moral (II)”.³² En este sentido, como el mismo Schopenhauer lo indica,³³ ambos tratados son un complemento del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, del cual nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

2.2.1. Sobre la libertad de la voluntad.

Schopenhauer comienza estableciendo definiciones que servirán de base para ir paso a paso respondiendo la pregunta de las Real Academia de las Ciencias Noruega. Comienza estableciendo el significado de libertad y los diferentes tipos de libertad:

³⁰ “¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconsciencia?”. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 39.

³¹ “¿Hay que buscar la fuente y fundamento de la filosofía moral en una idea de la moralidad ubicada inmediatamente en la consciencia (o en la consciencia moral) y el análisis de los restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ella, o en otro fundamento cognoscitivo?”. Arthur Schopenhauer, *Ibid.*, p. 146.

³² Volker Spierling, *op. cit.*, p. 155.

³³ Arthur Schopenhauer, *ibid.*, p. 3.

- *Libertad*: Por definición, la libertad es negativa. “Con él pensamos la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza: en cambio, esto último, en tanto que fuerza que se exterioriza, tiene que ser positivo”.³⁴
- *Libertad física*: Se trata de la ausencia de cualquier tipo de impedimento material.
- *Libertad intelectual*: Se da cuando las acciones de un hombre “son el puro resultado de la reacción de su voluntad a motivos que se le dan en el mundo real, tanto a él como a los demás”.³⁵
- *Libertad moral*: Schopenhauer entiende este concepto como el *liberum arbitrium indifferentiae*, el cual sería un tipo de libertad desligada de toda causa. Es decir, se hallaría fuera de todo el ámbito de la *necesidad*.³⁶
- *Autoconciencia*: “La consciencia *del propio yo*, en oposición a la consciencia *de otras cosas* que es la facultad de conocer”.³⁷

Recordemos una vez más la pregunta de la Real Academia de las Ciencias Noruega: “¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconsciencia?”. Para Schopenhauer el hombre es autoconsciente en la medida en que reconoce como ser volente: “Al observar la propia autoconsciencia, cada uno se percata enseguida de que su objeto es, en todo momento, su propio querer”.³⁸ De modo que para comprender la pregunta a responder tendríamos que comenzar por aquí. Podríamos preguntar entonces ¿la libertad de la voluntad humana reside en última instancia en el autorreconocimiento de que *quiere*? De acuerdo a Schopenhauer sería insuficiente tratar de responder la pregunta desde el ámbito de la autoconsciencia puesto que todo *querer* requiere un objeto externo al cual se dirige.³⁹ Es decir, el problema a resolver no puede permanecer en el ámbito de la

³⁴ *Ibid.*, p. 39.

³⁵ *Ibid.*, p. 139.

³⁶ Schopenhauer define la *necesidad* de acuerdo a los planteamientos explicados en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: “Necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada”. *Ibid.*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 45.

³⁸ *Ibid.*, p. 47.

³⁹ *Ibid.*, p. 49.

autoconsciencia, sino que requiere de analizar la problemática del mundo externo para ser resuelta. Así pues, el tener conciencia *de otras cosas* sería entonces la base sobre la cual las acciones del hombre estarían enraizadas. Estas *otras cosas* tendrían entonces el nombre de *motivos*, por los cuales la voluntad humana reacciona. En otras palabras, serían la causa del obrar, es decir, su causalidad interna.⁴⁰

Ahora bien, uno puede tener infinidad de objetos incluso opuestos como *motivo* de su actuar, sin embargo, hasta aquí nos hallamos únicamente en la relación del *querer* con el *hacer*. Aquí reside justamente lo que Schopenhauer llama la *libertad relativa*⁴¹ que el hombre filosóficamente inculto piensa que es la verdadera libertad de la voluntad, es decir, cree que la capacidad de poder elegir entre sus *deseos* sería la verdadera libertad de la voluntad. Él cree que su libertad reside en la posibilidad de elegir la forma de sus *motivos* (esto es, se puede preguntar por las causas de su toma de acción) pero no se pregunta a sí mismo por qué *necesariamente quiere* una cosa determinada y sólo esa. La respuesta a esta última cuestión reside en que sólo el *motivo* más poderoso gobierna nuestra capacidad de actuar.

Schopenhauer nos explica que de existir una cosa tal como el *liberum arbitrium indifferentiae* en el ser humano, habría que pensar en una voluntad incausada y causante: “aquí hemos de pensar algo que determina sin ser determinado”.⁴² Sin embargo, según la definición de causalidad dada en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*,⁴³ ningún cambio puede darse de la nada, sino que necesariamente tendría que haber siempre un estado precedente

⁴⁰ *Vid. supra.* p. 6.

⁴¹ Arthur Schopenhauer, *ibid.*, p. 72.

⁴² *Ibid.*, p. 83.

⁴³ “Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. [...] Por consiguiente, la ley de causalidad se halla en exclusiva relación con las mutaciones y sólo se refiere a éstas”. Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 68. Me parecería pertinente citar aquí también la definición de *causa* que Schopenhauer da en *Los dos problemas fundamentales de la ética*: “el cambio precedente que hace necesario el subsiguiente”. Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 83. A pesar de que de acuerdo a la traducción varía el nombre del término, en ambas definiciones se hace énfasis en el concepto de *cambio* o *mutación*.

que sea la causa del cambio subsiguiente que lo origina en un determinado tiempo y espacio. Este cambio concebido como efecto, nos explica Schopenhauer complementando la definición anterior, tendría que haber surgido entonces de dos factores: “uno interno y otro externo: de la fuerza originaria de aquello sobre lo que se ejerce la acción, y de la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse ahora”.⁴⁴ Esa fuerza originaria sería entonces algo que permanece desconocido e inexplicable, pues es ella la que hace posible la causalidad misma: los cambios en los objetos y por tanto, las explicaciones.

La *motivación*, al ser un tipo de causalidad que pasa por el conocimiento, estaría a su vez condicionada por una fuerza originaria. Esta fuerza la identifica Schopenhauer como la *voluntad*,⁴⁵ la cual es a su vez conocida exteriormente a través de sus efectos, pero también interiormente a través de la autoconciencia. Es la voluntad entonces la que de manera particular e individualizada se da a conocer a través de la reacción diferente de cada hombre a motivos similares. Esto es a lo que Schopenhauer llamará *carácter empírico*, el cual está caracterizado por ser individual, empírico, constante e innato.⁴⁶ Es individual dado que el carácter es único y diferente para cada persona. Es empírico, pues no es sino a través de la experiencia como se llega a conocer el carácter de cada individuo y como cada individuo se llega a conocer a sí mismo. Es constante, pues a lo largo de la vida de cada individuo el carácter permanece por lo general invariable y se manifiesta de la misma manera bajo condiciones similares; únicamente bajo el análisis del conocimiento es posible mejorar el carácter. Es innato, pues el carácter es obra de nacimiento y se manifiesta de nacimiento.

El planteamiento que Schopenhauer hace sobre el carácter es incompatible con la existencia de algo tal como el *liberum arbitrium indifferentiae*: “Porque entonces su carácter tiene que ser en origen una *tabula rasa*, [...] y no le está permitido tener ninguna inclinación innata hacia uno u otro lado, ya que esta suprimiría justamente el equilibrio perfecto que se piensa con el *liberum arbitrium*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 85 – 90.

indifferentiae".⁴⁷ El carácter supondría entonces un innatismo que necesariamente determina al ser humano en su capacidad de actuar. La tarea del hombre es la de reconocer en qué medida su propio carácter lo determina a actuar y a conducirse éticamente en la vida. De aquí que la virtud y el vicio dependan únicamente de esa capacidad de autoconocimiento del ser humano y, por ende, de reconocer los motivos que lo determinan a actuar según su propio carácter.

La pregunta de la Real Academia de las Ciencias Noruega quedaría contestada: No es posible demostrar una cosa tal como la libertad de la voluntad humana entendida en el sentido de un *liberum arbitrium indifferentiae*, pues a partir de la autoconciencia no llegamos a reconocernos a nosotros mismos más que como meros sujetos volentes. Por ende, es necesario indagar la pregunta en la relación del hombre con el mundo externo, pues todo querer requiere un objeto directo, es decir, la conciencia de *otras cosas* que nosotros asumimos como motivos de nuestro actuar. Este actuar depende del *carácter empírico* de cada hombre individual y del reconocimiento del propio carácter a través de nuestras acciones. De manera que hablar de algo tal como la libertad de la voluntad individual resulta absurdo, pues en todo momento y desde el momento de nuestro nacimiento estamos determinados por los motivos del mundo externo y nuestro carácter interno.

Cuando hablamos de carácter empírico hablamos no sólo de reconocer nuestra capacidad de actuar, sino de la capacidad de imputar *responsabilidad* a nuestra manera de actuar. De aquí que la responsabilidad sea aquello que afecte el carácter del ser humano, pues de este "se siente él responsable. Y de este le hacen también responsable los demás".⁴⁸ Es a través del conocimiento de nuestra propia voluntad mediante nuestras acciones, así como de la responsabilidad que sentimos por ellas, como surge la *conciencia moral*.

Por último, Schopenhauer habla de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, distinción de la cual parte su explicación sobre la libertad de la voluntad: "y así como en él la perfecta *realidad empírica* del mundo de la experiencia coexiste

⁴⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 133.

con su *idealidad trascendental*, del mismo modo coexiste la estricta *necesidad empírica* del obrar con su *libertad trascendental*".⁴⁹ De aquí que el carácter empírico considerado como objeto de la experiencia caería en el campo del fenómeno, y por lo tanto a la sujeción del tiempo, espacio y causalidad del principio de razón suficiente. Por otra parte, el carácter inteligible, es decir, la voluntad en cuanto objeto trascendental, se ubicaría dentro del campo de la cosa en sí y en consecuencia sería *trascendentalmente libre* en sí misma, fuera del fenómeno y de sus determinaciones. En otras palabras, podemos afirmar con Spierling: "La solución de Kant, que Schopenhauer asume, dice lo siguiente: en el terreno de la cosa en sí (carácter inteligible) domina la libertad: en el mundo de fenómeno (carácter empírico) domina la necesidad. [...] El carácter empírico es sólo el desarrollo en el tiempo del carácter atemporal inteligible que aparece en el fenómeno".⁵⁰

Este planteamiento tendría como resultado la búsqueda de la libertad del hombre ya no en sus acciones, sino en la esencia del hombre: la voluntad trascendental. Por ello la afirmación de Schopenhauer: "La *libertad* que, por consiguiente, no puede encontrarse en el *operari*, tiene que radicar en el *esse*".⁵¹ La libertad sería entonces un misterio inefable e irrepresentable, pues careciendo de toda objetivación debido a su carácter trascendental, el conocimiento humano no sería capaz de conocer algo que es por definición, desconocido.

2.2.1. *Sobre la fundamentación de la moral.*

En este segundo escrito, Schopenhauer se propone resolver la pregunta de la Real Academia de las Ciencias Danesa exponiendo su respuesta en un complejo escrito dividido en dos partes: la primera parte se trata de una crítica puntual contra la ética kantiana. Schopenhauer considera importante incluir esta extensa crítica a manera de introducción debido a que hasta la época en que escribe su respuesta a la Real Academia (1840), la ética kantiana había sido "el cómodo almohadón"⁵² donde la moral había descansado, él pretende reformular y refundar la ética que, por una

⁴⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁰ Volker Spierling, *Ibid.*, p. 158.

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Ibid.*, p. 137.

⁵² *Ibid.*, p. 155.

parte, se desprende de la filosofía kantiana y por otra, de la profunda crítica que elabora a partir de ella. La segunda parte consistirá entonces, en la propuesta schopenhaueriana para una nueva fundamentación de la moral.

Schopenhauer es muy claro respecto a lo que pretende lograr con su crítica de la moral kantiana:

Por eso reconozco el especial placer con que ahora procedo a arrancarle a la moral el amplio almohadón, y expreso sin disimulo mi intención de mostrar la razón práctica y el imperativo categórico de *Kant* como supuestos totalmente injustificados, sin fundamento y ficticios, de poner en evidencia que también la ética de *Kant* carece de un sólido fundamento y de entregar así de nuevo la moral a su antigua completa perplejidad.⁵³

La pretensión de Schopenhauer es la de cimbrar las bases más sólidas sobre las que se edifica la ética kantiana: la *razón práctica* y el *imperativo categórico*. Para esto, podemos ubicar su crítica dentro de 4 ejes fundamentales expuestos a continuación:

1. *El concepto de ética de Kant*: El primer error de Kant se ubica en la petición de principio inmersa en su definición de la ética. Schopenhauer cita de la siguiente manera a Kant: “En una filosofía práctica no se trata de dar razones de lo que ocurre, sino leyes de lo que debe ocurrir, *aun cuando no ocurra nunca*”.⁵⁴ Al contrario de Kant, para Schopenhauer la tarea del filósofo consiste en hablar acerca de lo que *de hecho* ocurre, con el fin de comprender aquello que acaece. Si uno acepta la definición de ética de Kant, está aceptando antes de toda investigación una filosofía ética prescriptiva, es decir, una filosofía que se contenta con admitir que hay leyes *puramente* morales. Estas leyes estarían dadas antes de toda experiencia (*puras*) y

⁵³ *Id.*

⁵⁴ Aquí transcribo literalmente las citas que Schopenhauer hace de Kant según la edición señalada sin confrontar la traducción ni la cita directamente con los textos a los que Schopenhauer refiere. Tal tarea rebasaría los límites del presente capítulo que pretende ser meramente expositivo del texto de Schopenhauer al cual referimos en este subtema. Sin embargo, reconozco la valía y lo interesante de una investigación a fondo que pueda cotejar los posibles errores y aciertos que Schopenhauer hiciese sobre la filosofía kantiana.

dictarían la forma de comportamiento *de todo ser racional*, como veremos más adelante.

2. *El origen teológico del concepto de ley*: Dado que Kant no ha realizado una investigación previa para afirmar el hecho de que de hecho hay tal cosa como las *leyes morales*, sólo hay otro origen para reconocer el concepto de *ley* en la ética: el Decálogo de Moisés, el cual no pertenece al ámbito de la filosofía, sino de la teología de las religiones abrahámicas. Con esto, Schopenhauer afirma al mismo tiempo que la definición de ética kantiana, no sólo incurre en una petición de principio, sino que además carece de todo rigor ético científico, el cual está dado por la investigación de sus propias leyes: “Este concepto junto con sus afines, o sea, el de *ley, mandato, obligación* y otros por el estilo, tomado en ese sentido incondicional, tiene su origen en la moral teológica; y quedará en la filosófica como un extraño, mientras no aporte una legalización válida procedente de la esencia de la naturaleza humana o de la del mundo objetivo”.⁵⁵

3. *Carencia de contenido real en la fundamentación ética kantiana*: Como hemos visto más arriba, para Schopenhauer la fundamentación kantiana de la moral carece de contenidos *reales*, es decir, basados en el campo comprobable de la experiencia. La ética prescriptiva kantiana sería entonces una ética de carácter formal que no toma en cuenta el papel de las pasiones e intrigas de la voluntad humana, carece con ello de eficacia al ser aplicable en la realidad: “Flota en el aire como una telaraña de conceptos sumamente sutiles y vacíos de contenido, no está basado en nada y, por lo tanto, no puede soportar ni mover nada”.⁵⁶

Esta crítica ataca directamente al imperativo categórico kantiano, el cual reza: “Obra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional”.⁵⁷ Schopenhauer

⁵⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 196.

explica que el imperativo categórico en realidad es una transposición del *por qué* (ὅ, τι) de la fundamentación de la moral por el *qué* (διότι) de la cuestión. Es decir, Kant responde a la pregunta por el fundamento de la moral con una respuesta sobre su principio o máxima. Así mismo, la llamada *razón práctica* kantiana, la cual es consecuencia de la correcta aplicación de su principio resulta falible, pues esta *razón práctica* estaría basada también no en lo que de hecho sucede sino en lo que *debe* suceder (aquí encontramos de nuevo otro concepto imperativo de lo que Schopenhauer llama la *moral teológica* en Kant). Resulta imposible, nos dice Schopenhauer, un fundamento de la moral con estas características, pues “supone que al hombre se le ocurriría por sí solo buscar e informarse de una *ley* para su voluntad y a la que esta tuviera que subordinarse y someterse. Pero es imposible que a él por sí sólo se le venga esto a la cabeza, sino, a lo sumo, sólo después de que le haya dado el impulso y ocasión para ello otro móvil moral positivamente eficaz”.⁵⁸ Kant estaría entonces ignorando la ley de motivación a la que Schopenhauer aduce en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* como ley de acción de la voluntad. Sería impensable que el hombre emprendiera la búsqueda de un principio moral como el imperativo categórico sin antes haber sido impulsado, o en otras palabras *causado* o *motivado*, para realizar esa búsqueda. Esta es la razón por la cual Schopenhauer afirma que “la pauta de la conducta humana sigue siendo solo el egoísmo dentro del hilo conductor de la ley de motivación”.⁵⁹ Esta es la gran diferencia entre la fundamentación de la moral de Schopenhauer y la de Kant.

4. *El dualismo kantiano*: Schopenhauer afirma que la *autonomía de la voluntad* de Kant, según la cual, la razón se autodetermina de acuerdo a las leyes morales convirtiéndose en *razón práctica* y válida de manera universal para todo ser racional, procede en último término de una tradición dualista inaugurada por Platón. Esta *psicología racional*, como la llama

⁵⁸ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁹ *Id.*

Schopenhauer, estaría dada por la separación entre alma y cuerpo donde “el alma era un ser originario y esencialmente cognoscente y, solo como consecuencia de ello, también volente”.⁶⁰ Al alma le correspondería entonces la actividad intelectual de abstracción prescindiendo de toda sensibilidad corporal; por el contrario, el cuerpo se encargaría la actividad cognoscitiva sensorial y volitiva de los apetitos y pasiones. El alma estaría entonces en un nivel *superior* en sentido ontológico y epistemológico con respecto al cuerpo, de aquí que el alma sería de alguna manera la encargada de guiar y conducir al cuerpo. Es a partir de lo anterior, por lo que Schopenhauer afirma:

De la reminiscencia oscuramente consciente de tales opiniones procede en último término la doctrina de *Kant* de la *autonomía* de la voluntad que, como voz de la razón pura práctica, es legisladora para todo ser racional como tal y conoce fundamentos de determinación meramente *formales*, en oposición a los *materiales*, que sólo determinan la facultad inferior de desea a la que contrarresta aquella superior.⁶¹

Schopenhauer rompe con el esquema dualista descrito, pues considera que si la materia es capaz de la facultad intuitiva, es incomprendible por qué no habría de ser también capaz de la abstracción, es decir, el abandono de los accidentes o diferencias específicas de aquello intuido para construir conceptos.⁶² En último término para Schopenhauer esta capacidad de abstracción residiría en el cerebro como órgano corporal cognoscitivo.⁶³

⁶⁰ *Ibid.*, p. 194.

⁶¹ *Ibid.*, p. 195.

⁶² *Ibid.*, p. 196.

⁶³ Me parece interesante contrastar esta concepción tan vanguardista que Schopenhauer hace sobre el cerebro. Cabe señalar que no sería sino hasta finales del siglo XIX y todo el XX cuando científicos como Camillo Golgi y Santiago Ramón y Cajal, pioneros de la neurociencia, comenzarían a investigar y desarrollar métodos para estudiar el sistema nervioso central y las funciones del cerebro para lo que después sería la teoría neuronal que hasta nuestros días ha tenido repercusiones importantes en el ámbito de la medicina y la psicología.

Finalmente, una vez que hemos explicado la crítica de los fundamentos morales de Kant, es pertinente explicar la postura schopenhaueriana de la fundamentación de la ética.

La crítica de la ética kantiana en la primera parte de *Sobre el fundamento de la moral* funciona como preludio y a la vez como requisito para poder comprender la postura que Schopenhauer esgrime, pues afirma que “las combinaciones conceptuales artificiales de todo tipo no pueden nunca, si nos tomamos la cuestión en serio, contener el verdadero impulso a la justicia y la caridad”.⁶⁴ Para Schopenhauer, como hemos visto en la primera parte de este subcapítulo, la cuestión de la fundamentación de la moral no recae en la capacidad de realizar procesos complejos de abstracción que tengan como resultado el *deber* de actuar de la razón, se trata por el contrario de algo más simple: el impulso a la justicia y a la caridad que cualquier hombre, sin importar su formación intelectual, pueda ser capaz de comprender y llevar a cabo a cabalidad.

La definición de ética de Schopenhauer es bastante clara:

[...] yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, es decir, investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral*, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza.⁶⁵

La explicación moral de la conducta humana tiene que tomar el camino de la constatación empírica para poder corroborar que efectivamente hay algo tal como lo que Schopenhauer llama *acciones de auténtico valor moral*, es decir, acciones carentes de egoísmo, pues estarían motivadas por la justicia voluntaria, la caridad y la nobleza. Es en la explicación de lo que mueve al hombre a realizar este tipo de acciones donde se encuentra el verdadero fundamento de la ética.

Para Schopenhauer es fundamental explicar cómo se llevan a cabo las acciones justas, nobles y caritativas pues éstas representan la excepción al actuar

⁶⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 238.

egoístamente que toma lugar en el día a día del ser humano. El Estado, los actos de cortesía, y la gran mayoría de las invenciones humanas para vivir en sociedad no son más que una especie de contención o muro infranqueable para evitar lo que sería una *bellum omium contra omnes*, un estado de guerra total entre individuos inspirados por el egoísmo. Esto último queda cabalmente expresado en la afirmación: “algunos hombres estarían en disposición de matar a otro, simplemente para untarse las botas con su grasa”,⁶⁶ de la cual Schopenhauer duda efectivamente que se trate de una mera exageración.

El egoísmo es el principal móvil de las acciones humanas y el principal impulso de la existencia y bienestar. Es ilimitado y en su afán por conseguir el mayor bienestar posible está en relación directa con el dolor y el placer. Por un lado, busca la propia existencia libre del dolor, lo rehúye así como a la carencia y privación que están directamente relacionados con él; por otra parte, busca el placer para obtener la mayor suma de bienestar y en esa medida desarrollar aún más capacidades para obtenerlo.⁶⁷

Frente a esta potencia ilimitada de acción se tiene que oponer una de igual o mayor fuerza: la *justicia*,⁶⁸ la cual constituye la primera de dos virtudes cardinales para la fundamentación ética de Schopenhauer. Las acciones impulsadas por la justicia (y la caridad, como veremos más adelante) son acciones carentes de toda motivación egoísta. Ello constituye el verdadero criterio de valor moral:⁶⁹ acciones desinteresadas que como rasgo íntimo dejan una autosatisfacción denominada *aprobación de la conciencia moral*. Pero ¿qué es lo que motiva al ser humano a actuar desinteresadamente? Schopenhauer establece las siguientes premisas para explicarlo y demostrarlo:

⁶⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁸ El asunto de la justicia es tratado ampliamente en el § 17 de *Sobre el fundamento de la moral* que por mor de la brevedad del presente subcapítulo es imposible reproducir aquí a cabalidad. Lo que Schopenhauer entiende por justicia está relacionado directamente con la compasión, fenómeno explicado más adelante, pues la justicia no es otra cosa más que el primer grado de esta. Nosotros como seres humanos estamos inclinados naturalmente hacia la injusticia, esto es la ofensa para con el otro, impulsada principalmente por el egoísmo. La justicia es aquél fenómeno de autocontención de la ofensa, es decir, en la que yo mismo me refreno de cometer injusticia a mi semejante. De esta manera, la justicia queda definida negativamente frente a la injusticia con la máxima *neminem laede* (ningún daño).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 247.

1. Ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente; no en mayor medida que en la que puede una piedra moverse sin choque o atracción suficientes.
2. Tampoco puede dejar de producirse un [sic] acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente, siempre y cuando un contramotivo más fuerte no haga necesaria su omisión.
3. Lo que mueve a la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general y tomados en el sentido más amplio de la palabra, así como también, a la inversa, placer y dolor significan «acorde con la voluntad u opuesto a ella». Todo motivo, pues, tiene que tener una relación con el placer y el dolor.
4. Por consiguiente, toda acción se refiere a un ser receptivo al placer y dolor como su fin último.
5. Ese ser es, bien el agente mismo, o bien otro que entonces está interesado *pasivamente* en la acción, en tanto que esta se produce en perjuicio o en utilidad y beneficios suyos.
6. Toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es *egoísta*.
7. Todo lo dicho aquí de las acciones es igualmente válido de la omisión de tales acciones para las que se presenten motivo y contramotivo.
8. Como consecuencia de la explicación dada en el párrafo precedente, *egoísmo* y *valor moral* de una acción se excluyen absolutamente entre sí. Si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser su motivo.
9. A resultas de la eliminación realizada en el § 5 de los presuntos deberes hacia nosotros mismos, la significación moral de una acción solo puede radicar en su relación con los otros: únicamente con respecto a ellos puede tener valor moral o carácter reprobable y ser, por consiguiente, una acción de la justicia o la caridad, como también lo contrario de ambas.⁷⁰

De acuerdo con las premisas anteriores, Schopenhauer deduce, por ende, que por desinteresada que parezca toda acción tendrá como último móvil verdadero el egoísmo y carecerá de valor moral a excepción de un solo caso: cuando la acción u omisión esté motivada por el placer y el dolor de alguien más, y cuyo fin de dicha acción sea evitar el perjuicio de otro, así como favorecer su ayuda, auxilio y alivio. De aquí que más adelante Schopenhauer se pregunte: “¿Cómo es en absoluto posible que el placer y dolor *de otro* muevan mi voluntad inmediatamente, es decir,

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 248 – 249.

exactamente igual que en otro caso solo lo hacen los míos; esto es, que se conviertan directamente en mi motivo e incluso a veces lleguen al grado de que yo postergue más o menos mi propio placer y dolor, esas fuentes únicas de mis motivos en los demás casos?”.⁷¹ La respuesta que da es que la única manera en la que puede llegar a suceder esto es cuando yo tomo al otro como fin último de mi voluntad, actuando como yo lo haría, buscando el placer y no el dolor, pero no míos en este caso, sino del otro. Esto sucede de acuerdo con el conocimiento que tengo del otro, cuando me identifico con él y el egoísmo se suprime en cierto grado hasta que llega a participar del sufrimiento de otro, buscando con ello la supresión de ese sufrimiento en el cual radica en último término toda satisfacción, bienestar y felicidad. El proceso aquí narrado no es otro sino el de la *compasión*.⁷² El ámbito positivo de este proceso es el del sufrimiento, pues es aquello inmediatamente sentido y el motivo de mi acción para con el otro; el ámbito negativo, es el de la satisfacción, bienestar y felicidad, pues estos sólo resultan en último término por la supresión del sufrimiento. La compasión es el gran misterio de la ética, pues elimina la barrera infranqueable de la individuación. Ella es pieza fundamental de la parte metafísica de la ética, como veremos más adelante.

La *caridad* es, junto con la justicia, la segunda de las virtudes cardinales de la ética de Schopenhauer. Es el segundo grado en el cual se expresa la compasión en el ser humano, en ella “el sufrimiento ajeno se convierte por sí mismo e inmediatamente en mi motivo, [...] la compasión no solo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa a ayudarlo”.⁷³ Aquí vemos que la caridad, a diferencia de la justicia, va más allá al ofrecer ayuda de acuerdo con la necesidad producto del sufrimiento del otro. De esta manera, en un primer grado con la justicia nos retenemos a nosotros mismos de agraviar al otro; en un segundo grado no solo evitamos el agravio, sino que además ayudamos a reparar el que ya está hecho. El sufrimiento del otro se convierte en motivo de nuestra acción, esto queda resumido en la máxima: “*omnes quantum potes, juva*”.⁷⁴

⁷¹ *Ibid.*, p. 251.

⁷² *Id.*

⁷³ *Ibid.*, p. 271.

⁷⁴ “Ayuda todo en cuanto puedas”.

Además de las explicaciones anteriores sobre la fundamentación de la ética, Schopenhauer introduce una pregunta importante para complementar lo que ha dicho hasta el momento: “¿En qué se basa la diferencia tan grande que existe en la conducta moral de los hombres?”.⁷⁵ Con esta pregunta lo que pretende dilucidar es el porqué del actuar éticamente de unos hombres, mientras que algunos otros se comportan justamente de la manera contraria. Para explicar esto nos encontramos con la ya mencionada *teoría de los caracteres* explicada a grandes rasgos en el apartado de *Sobre la libertad de la voluntad*. El principio “*Operari sequitur esse*”,⁷⁶ fundamental en la teoría de los caracteres, nos brinda la explicación del actuar moral o inmoral de los hombres: “Los tres móviles éticos fundamentales del hombre: egoísmo, maldad y compasión, están presentes en cada uno en proporción distinta e increíblemente diversa. Según sea esta, así actuarán los motivos sobre él y resultarán las acciones”.⁷⁷ Es por esto que cada hombre en particular tiene cierta propensión a actuar de tal o cual manera, moral o inmoralmente según los motivos a los que sea proclive por su *carácter inteligible*, es decir, aquel carácter dado de manera innata al individuo. Con esto podemos explicar el porqué, por ejemplo, a un hombre lo puede conmover sobremanera la imagen de un indigente pidiendo dinero para brindarle ayuda, mientras que por otra parte algún otro hombre pueda ser proclive a ser indiferente ante la misma imagen o incluso llegar a comportarse de manera cruel con la persona en una situación similar.

Son nuestras diversas acciones y nuestro conocimiento de ellas las que dan cuenta de nuestra *conciencia moral*. De qué manera he actuado en mi relación con los demás, o bien, en otras palabras, *cuál ha sido la magnitud de la diferencia entre nosotros y los demás* es el eje central sobre el cual gira la cuestión de la moralidad o la inmoralidad.⁷⁸

Para finalizar el escrito concursante, Schopenhauer aborda la parte más importante y a la vez más difícil de explicar que nos servirá a manera de preludeo para desarrollar el libro IV del *Mundo como voluntad y representación*. Es en el

⁷⁵ *Ibid.*, p. 296.

⁷⁶ “El obrar sigue al ser”.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 300.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 304.

apéndice de *Sobre el fundamento de la moral* donde se aborda la cuestión metafísica de la ética. Por *metafísica* Schopenhauer entiende “una explicación última de los fenómenos originarios en cuanto tales y, si se los toma en su totalidad, del mundo”.⁷⁹ Es decir, la metafísica sería aquella explicación fundamental del por qué el mundo se comporta así y no de otra manera.

La compasión, que hasta ahora había sido la piedra de toque fundamental de la ética schopenhaueriana, se convierte en objeto de indagación. Pero para comprender este fenómeno a cabalidad es necesario analizar las concepciones de *bueno* y *malo* y cómo es que surgen. Para Schopenhauer: “Todo lo que es acorde con las aspiraciones de alguna voluntad individual se llama, en relación con ella, *bueno* [...]; lo contrario, *malo*, en los seres vivos *malvado*”.⁸⁰ De aquí que por una parte el hombre bueno será aquél que favorezca las acciones o aspiraciones de los demás; mientras que por otra parte, el hombre malo será justamente el que obstaculice o se oponga a ellas. Todo esto tiene como trasfondo la ya mencionada diferencia entre nosotros mismos y los demás, eje del actuar moral e inmoral, según el cual a una menor diferencia entre mí mismo y los demás, mi acción tendrá mayor valor moral; por el contrario, entre mayor sea la diferencia entre mí mismo y los demás, mis acciones carecerán de valor moral llegando hasta el punto de la inmoralidad en casos tan paradigmáticos como la crueldad, la avaricia y el sadismo. Todo ello está en función del proceso de la compasión mencionado más arriba y de las virtudes cardinales que surgen de ella: la justicia y la caridad. Pero ¿de dónde surge esta profunda diferencia entre yo y el mundo? Aquí habrá que recordar lo dicho sobre la autoconciencia en *Sobre la libertad de la voluntad* y que se repite de nueva cuenta aquí:

A través de la intuición que el cerebro realiza sobre los datos de los sentidos, es decir, mediatamente, conocemos el propio cuerpo como un objeto en el espacio; y por medio del

⁷⁹ *Ibid.*, p. 307.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 312. Esta concepción de *bueno* y *malo*, *bueno* y *malvado* es fundamental, pues será retomada por F. Nietzsche en su obra *Genealogía de la moral* donde elabora una fuerte crítica de esta concepción schopenhaueriana, a la vez que parte de ella para dar su propia interpretación de estos conceptos a partir de un enfoque que él llama *genealógico*.

sentido interno conocemos la serie incesante de nuestras aspiraciones y actos de voluntad, que se originan con ocasión de motivos externos, así como también los diversos movimientos de la propia voluntad, más débiles o violentos, a los que pueden reducirse todos los sentimientos internos. Eso es todo: pues el conocer no es, él mismo, conocido a su vez. Sin embargo, el sustrato propio de todo ese fenómeno, nuestro ser *en sí* interno, lo volente y cognoscente mismo, no nos es accesible: sólo vemos hacia afuera, dentro está oscuro.⁸¹

En el párrafo anterior, Schopenhauer nos recuerda que la diferencia abisal entre nosotros y los demás es de fondo un problema epistemológico. No podemos conocernos a cabalidad ni a nosotros mismos, por un lado, ni a los demás, por otro, pues el *en sí*, la esencia de cada uno, la voluntad individualizada permanece ignota. Puedo conocer efectivamente que mi cuerpo reacciona de cierta manera ante la sensación de hambre, sin embargo, no puedo conocer en última instancia por qué mi cuerpo reacciona de esta manera particular cada vez que siento esa sensación sin que una respuesta sobre la causa me lleve a otra anterior en un proceso encadenado *ad infinitum*. Ahí se hace patente el misterio de la incognoscibilidad de la voluntad en mí mismo y en los demás.

Para Schopenhauer la pluralidad de los seres o proceso de individuación se da, como hemos visto en el apartado de *Sobre el principio de razón suficiente*, gracias al espacio y el tiempo, pues estos:

[...] son las formas de nuestra propia facultad intuitiva, pertenecen a ella y no a las cosas conocidas a través de ella; así que no pueden ser jamás una determinación de las cosas en sí, sino que competen solo al *fenómeno*, en la medida en que éste resulta posible únicamente en nuestra conciencia del mundo externo ligada a condiciones fisiológicas. Pero *tiempo* y *espacio* son ajenos a la cosa en sí, es decir, a la verdadera esencia del mundo; y así, también lo es necesariamente la *pluralidad*: en consecuencia, la cosa en sí solo puede ser una en los innumerables fenómenos del mundo sostenible, y solamente la esencia una e idéntica puede manifestarse en todos ellos.⁸²

⁸¹ *Ibid.*, p. 313.

⁸² *Ibid.*, p. 314.

En consecuencia, la esencia del mundo, es decir, la *voluntad* no puede ser conocida en el ámbito de los fenómenos,⁸³ pues intentar comprenderla nos lleva, como lo vimos en el ejemplo aducido anteriormente, a una mera explicación dada por la conciencia del mundo externo ligadas a condiciones fisiológicas en una serie de explicaciones al infinito. La voluntad es única e idéntica en todos los fenómenos que acaecen en el mundo y en todo ser viviente. Ahí radica el misterio de la máxima *tat tvam asi*⁸⁴ enunciada en los *Upanishads* de la filosofía de los Vedas y la cual Schopenhauer reconoce presente en toda la filosofía grecoegipcia, neoplatónica, algunos autores medievales, sufíes y renacentistas hasta Spinoza, Kant y Böhme.⁸⁵

La compasión es entonces la base metafísica de la ética, pues en ella el fenómeno del yo - no yo, se disuelve en la identificación y reconocimiento del otro de la misma esencia. Ahí recae todo el valor de la filosofía práctica que se opone en toda ocasión a la filosofía teórica,⁸⁶ pues como bien lo explica Spierling: “La ética de Schopenhauer se limita a explicar lo que es, y renuncia a exigir vana y presuntuosamente lo que debería ser. Se la podría calificar como una ética del ser, para distinguirla claramente de la ética del deber”.⁸⁷

2.3. El mundo como voluntad.

En esta última parte del capítulo dedicado a la filosofía de Schopenhauer analizaremos el libro IV del *Mundo como Voluntad y Representación*. En él, Schopenhauer inscribe toda su concepción ética y ética metafísica que a manera de introducción observamos en el apéndice de *Sobre el fundamento de la moral*. Este apartado es considerado por él mismo como el más importante de su obra principal, pues es aquí donde desemboca toda la investigación de los tres libros anteriores, esto es, en la parte práctica.

⁸³ Es importante recordarle al lector que la palabra “voluntad” tal y como la concibe Schopenhauer, se usa constantemente a lo largo de esta obra en dos acepciones: 1) Como principio metafísico que constituye la esencia del mundo. 2) Como fenómeno de la esencia del mundo subyacente al principio de razón suficiente, es decir, como voluntad individualizada sujeta al espacio-tiempo y, por ende, susceptible a actuar a causa de motivos. *Vid. supra*. pp. 8; 12.

⁸⁴ “Eso eres tú”.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 315 – 316.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 317.

⁸⁷ Volker Spierling, *op. cit.*, p. 162.

Es necesario comprender lo que Schopenhauer entiende por *voluntad*, pues es a partir de ella de donde Schopenhauer parte para toda su consideración ética. Para él:

[...] la voluntad no sólo es libre, sino incluso omnipotente: de ella no parte sólo su obrar, sino también su mundo; y tal como es la voluntad, así aparece su obrar, así aparece su mundo: su autoconocimiento se cifra en ambas cosas y de lo contrario no es nada; la voluntad, al determinarse, determina su obrar y su mundo, pues fuera de ella no hay nada y ambas cosas son ella misma: sólo así es la voluntad verdaderamente autónoma, siendo heterónoma según cualquier otro parecer.⁸⁸

Así mismo, en relación con el individuo la describe de la siguiente manera:

Ésta y sólo ésta le da la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos. Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo se presenta como individuo, le es dado este cuerpo de dos modos totalmente diferentes: en primer lugar como representación en la intuición del intelecto, en cuanto objeto entre objetos, y sometido a las leyes de éstos: pero también al mismo tiempo de muy otra manera, a saber, como aquello inmediatamente conocido que describe la palabra *voluntad*. Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo; él no puede querer realmente ese acto sin percibir al mismo tiempo que aparece como un movimiento del cuerpo [...]. Por eso también cabe decir en cierto sentido que la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo y el cuerpo el conocimiento a posteriori de la voluntad.⁸⁹

Por último, en relación con la vida y el mundo habla de ella de la siguiente manera:

Como la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo, y la vida es el mundo visible, el fenómeno, que es tan sólo el espejo de la voluntad, entonces la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo le acompaña su sombra; y cuando esté ahí la voluntad, también estará ahí la vida y el mundo. A la voluntad de vivir le

⁸⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación*. Vol. I., § 53.

⁸⁹ *Ibid.*, § 18.

resulta cierta la vida y, mientras estemos colmados de voluntad de vivir, no cabe preocuparnos por nuestro existir ni siquiera ante el espectáculo de la muerte.⁹⁰

Así mismo, es necesario dar por sentado desde dónde comprende Schopenhauer la labor filosófica, pues esta visión está en estrecha relación con su concepción de la voluntad y de ahí se derivarán varias de las cuestiones planteadas a lo largo del libro IV:

La genuina consideración filosófica del mundo, esto es, aquella que nos enseña a conocer su esencia íntima y nos hace sobrepasar el fenómeno, es justamente la que no se pregunta por el *de dónde* viene el mundo, *hacia dónde* va o *por qué* existe, sino sólo el por el *qué* del mundo, es decir, la que no considera las cosas según alguna relación, tal como devienen o desaparecen, en una palabra, según una de las cuatro formas del principio de razón; por el contrario, la auténtica filosofía tiene por objeto lo que todavía resta tras eliminar el modo de considerar conforme a ese principio, lo que se manifiesta en todas las relaciones, mas de suyo no está sometido a ellas, la esencia del mundo que siempre permanece igual, sus ideas.⁹¹

Con esta concepción de la genuina consideración de la filosofía Schopenhauer se coloca en una posición diametral a las filosofías que tienen por su *sentido genuino* la historia. Él considera que su propia filosofía trata de desentrañar el *misterium magnum* de lo que efectivamente es el mundo, dejando de lado toda consideración filosófica del devenir que para él estaría situada en el ámbito del mundo fenoménico y suscrito al principio de razón suficiente. Con todo esto, su filosofía se asemeja más a las filosofías del Mundo Antiguo (dígase griega, las escuelas helenistas, el neoplatonismo o la filosofía védica, por mencionar algunas) donde hay una comprensión del mundo como eterno y en el cual todo devenir queda inscrito en el ámbito de lo infinitamente ya devenido.⁹² Es aquí donde la filosofía de Schopenhauer cobra una gran importancia, pues él mismo se reconoce e inscribe dentro de una tradición filosófica que ya ha enunciado, en esencia, lo mismo que él en su presente investigación.

⁹⁰ *Ibid.*, § 54.

⁹¹ *Ibid.*, § 53.

⁹² *Id.*

Por una parte, podemos considerar la ética de Schopenhauer como una ética del presente. Toda voluntad objetivada por el principio de razón suficiente es por definición voluntad de vivir⁹³ la cual se da en todo momento en el momento *presente*, el cual no es otra cosa más que “el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo”.⁹⁴ El pasado y el futuro no tienen lugar, pues son meros *fantasmas*, una especie de momentos presentes que fugazmente han sido y que aún no son. Schopenhauer concibe al tiempo como una especie círculo que gira sin parar, (similar a la noción hinduista y budista del *samsara*) el cual dividido en dos mitades se puede comprender de la siguiente manera:

la mitad que desciende continuamente sería el pasado, y la que sube continuamente el futuro, pero arriba el punto indiviso que toca la tangente sería el presente inextenso; así como la tangente no participa en la rotación, tampoco lo hace el presente, el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto [de conocimiento], que no tiene forma alguna, dado que no pertenece al ámbito de lo cognoscible, sino que es la condición de todo conocimiento.⁹⁵

De acuerdo con la explicación anterior, toda pregunta sobre aquello previo a la vida y lo posterior a la muerte no tiene sentido alguno, pues la voluntad de vivir se manifiesta únicamente a cada momento presente. En este sentido también el miedo a la muerte se convierte en un absurdo, pues en realidad este no es otra cosa más que el miedo al arrebató del instante presente.

La muerte del individuo es explicada por Schopenhauer desde un punto de vista naturalista, pues para él la naturaleza en su infinitud espacial y temporal no tiene reparo en suprimir al individuo el cual no tiene ningún valor particular para ella. El hombre mismo es parte de la naturaleza y ambos no son más que voluntad de vivir objetivada.⁹⁶ La muerte y el nacimiento aparecen aquí como dos caras opuestas de un mismo proceso natural: la vida. Con esto podemos afirmar que en

⁹³ *Ibid.*, § 54.

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ *Id.*

realidad lo único que persiste siempre es la voluntad, la cosa en sí, objetivada en sus mil y un diversos fenómenos en el mundo, los cuales, por el contrario, son fútiles:

El hombre es algo distinto de una nada viviente: — y el animal también.

Al ver la *muerte* de un hombre, ¿cómo podemos pensar que aquí una *cosa en sí* se convierte en *nada*? Todo hombre tiene un conocimiento inmediato, intuitivo de que es más bien un simple fenómeno en el tiempo, esa forma de todos los fenómenos el que encuentra su fin sin que la cosa en sí sea afectada por ello.⁹⁷

El reconocimiento por parte del individuo de esta verdad hace más apacible su encuentro con la muerte, pues al igual que el reconocer que la muerte no es más que la pérdida del momento presente (pues este no es otra cosa más que la forma por la cual me represento todo cuanto existe, la cual tiene su origen *mí mismo*, y que por consiguiente en el momento de la morir, *pierdo*), el reconocer la voluntad de vivir como infinita y manifestada en los diferentes fenómenos (individuos y objetos que conforman el mundo), sugieren al individuo que con la aniquilación de su individualidad *escapa* (por así decirlo) del sueño en el cual se encuentra inmerso, que es la vida, y que una vez fuera de él puede afirmar junto con Estobeo: “εγω ειμι παν το γεγονος, και ον και εσομενον”.⁹⁸

A partir de lo anterior se desprenden dos nociones fundamentales para Schopenhauer: la afirmación y la negación de la voluntad. La primera se refiere al “hacer conciente” de la vida de que ella misma no es más que voluntad representada, sin que ello perturbe su continuo querer. La segunda se refiere precisamente a lo contrario: el poner término al querer cuando los fenómenos dejan de actuar como sus motivos, junto con la comprensión del mundo por medio de las ideas, conocimiento que “se convierte en un *aquietador* de dicha voluntad y hace que ésta se anule a sí misma”.⁹⁹

En su explicación del mundo como voluntad, Schopenhauer concibe como ya hemos visto,¹⁰⁰ a la cosa en sí (es decir, a la voluntad) como libre, esto significa

⁹⁷ Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*. Vol. II., § 137.

⁹⁸ “Yo soy todo lo que fue, es y será”. *Ibid.*, § 139.

⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación*, § 54.

¹⁰⁰ *Vid. supra*. pp. 3; 29.

que no está sometida al principio de razón suficiente. El mundo fenoménico, por el contrario, es objetivación de la voluntad, representación de la cosa en sí que al estar sometido al principio de razón suficiente todo lo que sucede en él sucede de manera necesaria: “Ser necesario y ser consecuencia de una razón dada son conceptos intercambiables”.¹⁰¹ En este sentido el ser humano, que es la más perfecta objetivación de la voluntad en la naturaleza, tiene la capacidad de reconocer en su carácter empírico los propios motivos de su actuar que le dan conocimiento de su propio carácter inteligible: la voluntad en sí.¹⁰² Además de esto, también es capaz del conocimiento de las ideas, prototipos o formas de los objetos que constituyen el mundo, y su representación a través de su propia elevación en sujeto de conocimiento. Esta es la tarea propia del artista.¹⁰³ El ser humano además de todo lo anterior es capaz de volver este conocimiento propio del artista sobre sí mismo, en otras palabras, la voluntad es capaz de ejercer un conocimiento reflexivo sobre sí misma. Gracias a este conocimiento “se hace posible una abolición y autonegación de la voluntad, en su manifestación más perfecta”.¹⁰⁴ Solo de esta manera le es posible al ser humano acceder a la libertad reservada para la cosa en sí, entonces el fenómeno se convierte en una contradicción pues es al mismo tiempo fenómeno y voluntad suprimida libre del principio de razón suficiente. Ello da paso, según Schopenhauer, a los fenómenos de la santidad y autonegación.

La vida, voluntad en sí misma, está condenada a anhelar y a querer en todo momento. Ello le es connatural y junto con ello también lo es la insatisfacción y el sufrimiento. La voluntad no encuentra jamás reposo en su continuo querer pues una vez que satisface su deseo o cumple su objetivo, regresa inevitablemente al punto inicial del cual partió para buscar de nuevo la satisfacción en un nuevo objetivo. Esta satisfacción es lo que constituye el carácter negativo de la felicidad, pues ella sólo existe en la medida en que es alivio del dolor y su duración es tan efímera como la de la satisfacción misma. El hombre se encuentra sujeto a un continuo presente que no es más que un sufrir y postergar continuamente el dolor al que está

¹⁰¹ Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la metafísica*, p. 65.

¹⁰² *Vid. supra*. pp. 14 - 15.

¹⁰³ *Vid. supra*. p. 10.

¹⁰⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación*, § 55.

irremediabilmente condenado por el solo hecho de estar vivo: “El dolor no brota de no tener. Brota de querer tener y sin embargo no tener. El querer tener es la *conditio sine qua non* para que el dolor sea eficaz. La enseñanza más importante del estoicismo como ética de la razón pura es desprenderse todo lo posible del querer”.¹⁰⁵ El dolor se convierte entonces en otro de los ejes principales de la ética de Schopenhauer, pues es gracias a ello que la existencia humana adquiere sentido: “Si se carece de un objeto inmediato de dolor puede decirse que nuestra existencia carece de razón de ser en el mundo. Porque es un absurdo que el dolor sin fin, que nace de la miseria inherente a la vida y llena el mundo, sea un mero accidente y no el fin en sí mismo. Cada desgracia especial parece, es cierto, una excepción, pero la desgracia general es la regla”.¹⁰⁶ Esta es una cadena infinita que se repite *ad nauseam*, la vida del hombre es un sufrimiento y un retraso continuo del inevitable final que termina momentáneamente¹⁰⁷ con la perenne cadena: la muerte. Es el temor a la muerte lo que lleva al hombre a permanecer vivo, a perseverar en el ser. Cuando el hombre carece de cualquier amenaza que ponga en riesgo su existir, entonces cae en el más profundo aburrimiento: “Pero una vez que la existencia está asegurada, no saben qué hacer con ella; por eso lo segundo que les pone en movimiento es la tendencia a librarse de la existencia y hacerla imperceptible, «matar el tiempo», esto es, escapar del aburrimiento”.¹⁰⁸ Es el aburrimiento el principio constitutivo de la sociabilidad de los hombres, pues ello los impulsa a buscarse entre ellos, so pena de caer en la terrible desesperación del *tedium vitae*.

El ser humano tiene la capacidad de identificar los motivos de su continuo querer y por tanto, de su voluntad. Sin embargo, una vida que no se dedica lo suficiente a la reflexión está condenada a seguir ciegamente los impulsos de la voluntad. De

¹⁰⁵ Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo*, p. 9.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁷ Hay que recordar aquí una vez más la concepción del tiempo de Schopenhauer explicada más arriba. Todo lo que acaece en el mundo ha sucedido ya una infinidad de veces, pues al ser el presente y el pasado no otra cosa más que una cadena infinita de momentos presentes hacia adelante y hacia atrás. Inevitablemente todo sufrimiento ya ha sucedido y, por consiguiente, la vida misma y sus sufrimientos están condenados a repetirse una y otra vez infinidad de veces.

¹⁰⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación*, § 57.

aquí que para Schopenhauer la máxima afirmación de la voluntad se materialice en el instinto sexual, pues este incluso “sobrepasa la afirmación de la propia existencia, que llena un espacio de tiempo tan breve, afirmando la vida más allá de la muerte del individuo en un tiempo indeterminado”.¹⁰⁹ A este impulso primario le corresponden objetivamente los genitales del cuerpo humano, pues en ellos reside la función de la reproducción a partir de estímulos; contrario al cerebro en el cual residen por excelencia las facultades del conocimiento intelectual. Es gracias a esta última capacidad que existe la posibilidad de suprimir el querer y con ello, la aniquilación del mundo.

Schopenhauer identifica dos tipos de justicia: *justicia temporal* y *justicia eterna*. La primera se refiere a lo que comúnmente denominamos derecho positivo, es decir, aquella justicia impartida por el Estado como retributiva o punitiva, mediante la cual se contiene la *bellum ómnium contra omnes*. La segunda es el tipo de justicia que gobierna el mundo y no depende de ninguna institución humana, por lo tanto es infalible, firme, segura y reside en la voluntad, esencia del mundo.¹¹⁰ Este segundo tipo de justicia es el que nos interesa para poder explicar la autonulificación del querer en el individuo. “El verdugo y la víctima son uno”,¹¹¹ afirma Schopenhauer, ¿a qué se refiere esta expresión de carácter místico? La justicia eterna explica el sentido de esta frase, pues efectivamente, a esta no le incumben los sucesos ni las formas de los fenómenos del mundo, sino que se eleva por encima del conocimiento sometido al principio de razón suficiente y al proceso de individuación dado por el espacio – tiempo. De suerte que la justicia eterna se refiere únicamente a la cosa en sí, es decir, la voluntad, donde no existen fenómenos individuales, sino que todo es uno: *tat tvam asi*.¹¹² He aquí la explicación de la frase mencionada más arriba, la cual nos servirá para complementar las definiciones de “bueno”, “malo” y “malvado”.

Por “bueno”, Schopenhauer entiende “todo cuanto es justamente como queremos que sea”,¹¹³ esta categoría se divide en dos: lo agradable, que satisface

¹⁰⁹ *Ibid.*, § 60.

¹¹⁰ *Ibid.*, § 63.

¹¹¹ *Id.*

¹¹² *Vid. supra.*, p. 28.

¹¹³ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación.*, § 65.

inmediatamente en el momento presente, y lo útil, que satisface inmediatamente a futuro. “Malo” se refiere a lo contrario de bueno, siempre y cuando se trate de seres acognoscentes y “mal” se refiere a cualquier cosa que esté en contra del afán de la voluntad.¹¹⁴ De aquí que un hombre “bueno” sea precisamente aquél que sirve o ayuda a lograr los objetivos de una voluntad ajena, mientras que por el contrario, un hombre “malvado”¹¹⁵ es aquél que se opone y actúa contrario a los fines de una voluntad. Y finalmente “malo” se usa para denominar tanto hombres como cosas inanimadas que se oponen a una voluntad individual, mas no actúan en contra de ella.¹¹⁶ Un hombre que cometa *injusticia*, es considerado “malvado”, mientras que un hombre *justo* sería cabalmente “bueno”.¹¹⁷ El hombre malvado en cuanto afirma tanto su voluntad de vivir al grado de negar la del otro, vive inmerso en el sufrimiento y cegado por el velo de Maya, símbolo de la filosofía vedanta para lo que Schopenhauer entiende por el mundo fenoménico.¹¹⁸ Por el contrario, el hombre bueno, al reconocer que la diferencia entre sí mismo y los demás no es más que un engaño (*El verdugo y la víctima son uno*), practica obras de caridad en favor de disminuir el sufrimiento del otro, pues él mismo se reconoce en él.¹¹⁹ La *buena conciencia* es la satisfacción producto de estas obras altruistas.

La parte final y más importante de la obra de Schopenhauer coincide precisamente con el producto de la ética explicada a lo largo de todo este subcapítulo y donde la metafísica de la redención se hace presente. Así describe Schopenhauer el último estadio de su ética:

Así pues, quien todavía se halla sumido en el principio de individuación, en el egoísmo, sólo conoce cosas singulares y su relación con su propia persona, conocimiento que siempre aporta renovados *motivos* a su querer; en cambio, el conocimiento recién descrito del conjunto, de la esencia de la cosa en sí, suministra un *aquietador* de todo querer. La voluntad se aparta

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ La palabra alemana que designa lo “malvado” moralmente hablando y que es el caso aquí es *Böse*.

¹¹⁶ La palabra alemana que designa lo “malo” simplemente en un sentido perjudicial y que es el caso aquí es *Übel*.

¹¹⁷ *Vid. supra.*, p. 22.

¹¹⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación.*, § 65.

¹¹⁹ *Vid. supra.* p. 24.

de la vida: ahora le estremecen sus goces, en lo que reconoce su afirmación. El hombre alcanza el estado de la renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera impasibilidad y la total falta de voluntad.¹²⁰

Es a este fenómeno arriba descrito al que Schopenhauer llama *ascetismo*, el cual ocurre después de la lucha continua del individuo para aquietar los motivos de su voluntad,¹²¹ así como de la plena asimilación conocimiento de la justicia eterna y del principio *tat tvam asi*, los cuales perforan el velo de Maya y hacen que el individuo reniegue de su propia esencia. Ello queda manifiesto en primera instancia por medio de la castidad que niega la mayor afirmación de la voluntad de vivir: el sexo. Junto con esta manifestación básica del ser humano desaparece también la más compleja: la capacidad intelectual que se manifiesta gracias al principio de razón suficiente: “Con la total supresión del conocimiento el resto del mundo se desvanece por sí mismo en la nada, pues sin sujeto no hay objeto”.¹²² Otras características de este fenómeno son la pobreza voluntaria, el ayuno, penitencia, automortificación y finalmente, la muerte. La muerte en este sentido constituye el sumo bien, la gran redentora del mundo con la que termina el fenómeno del ascetismo y el largo proceso de autosupresión de la voluntad.¹²³ Esta muerte voluntaria coincide con el fenómeno de la *santidad*, expresada de diversas maneras según Schopenhauer, en la vida de los místicos cristianos e hindúes, que no es más que un tránsito hacia la *nada*:

Se trata de que, con arreglo a nuestra consideración, se llega finalmente a que nosotros en la perfecta santidad tenemos ante los ojos la negación y supresión de todo querer e igualmente por ello la salvación de un mundo cuya esencia global se nos presenta como sufrimiento; se diría que nos hallamos ante un tránsito hacia el vacío de la *nada*.

A este respecto, he de observar previamente que el concepto de la *nada* es sustancialmente relativo y siempre se refiere tan sólo a un determinado algo que la nada niega.¹²⁴

¹²⁰ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación.*, § 68.

¹²¹ Si bien, este es un problema particular a considerar en un momento posterior, debido a que los motivos son susceptibles de conocimiento algunas veces y otras no.

¹²² *Id.*

¹²³ *Ibid.*, § 65.

¹²⁴ *Ibid.*, § 71.

La concepción de Schopenhauer de *nada* se entiende como un algo siempre relativo a otra cosa, pues la *nada* por sí misma carece de sentido. Ella siempre es algo en relación a otra cosa que niega, por lo cual adquiere sentido. Esta *nada* es llamada *nihil privativum*, mientras que la *nada per se* es llamada *nihil negativum*, la cual afirma Schopenhauer, es inimaginable y en última instancia es siempre un *nihil privativum*.¹²⁵ He aquí que la *nada* en la cual se sumerge la voluntad individual sea conocida únicamente en un aspecto negativo respecto a la vida, pues esta queda fuera de los márgenes de conocimiento que impone el principio de razón suficiente y es, por así decirlo, “conocida” solamente por los que han alcanzado el estado perfecto de negación de la voluntad, es decir, aquellos que alcanzaron el ámbito de la santidad mística. Con referencia a lo anterior, Spierling afirma cabalmente lo siguiente: “El ciclo eterno de la culpa y el sufrimiento puede romperse para siempre mediante un giro de la voluntad que significa el sacrificio del Yo y el cese de toda individualidad”.¹²⁶

3. El nihilismo nietzscheano.

El presente capítulo tiene por objetivo exponer y explicar el concepto de lo que Friedrich Nietzsche entiende por “nihilismo”, tomando como base para ello el desarrollo que encontramos principalmente en sus fragmentos póstumos¹²⁷ donde es reconocido como un fenómeno de tal índole que se manifiesta y permea en diversas áreas del ámbito humano como la cultura, ética, metafísica, el acontecer político-económico, hermenéutico, historiográfico, etc.¹²⁸ En consecuencia, para comprender a cabalidad el fenómeno del nihilismo en Nietzsche es necesario tomar en cuenta otros aspectos de su filosofía que nos brindan las herramientas para ver desde un ángulo más amplio las consecuencias y “síntomas” del nihilismo.

¹²⁵ *Id.*

¹²⁶ Volker Spierling, *op. cit.*, p. 129.

¹²⁷ Particularmente los que van desde el otoño de 1885 y 1886 hasta la primavera de 1888 de acuerdo a la antología recopilada por Diego Sánchez Meca: Nietzsche, Friedrich, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869 – 1889)*. Antología. Edición y pról. de Diego Sánchez Meca. 2da ed. correg. y aum., trad. de Jaime Aspiunza, *et al.*, Madrid, Tecnos, 2009. 359 pp. (Colección “Los esenciales de la filosofía”).

¹²⁸ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, pp. 259 - 261.

Por ende, a lo largo del presente capítulo iremos abordando conceptos como el “eterno retorno”, la “voluntad de poder”, el “problema de la verdad”, la “muerte de Dios”, entre otros. Sin embargo, a diferencia del capítulo anterior donde explicamos paso a paso el ordenamiento dado por el cual llegamos a comprender la concepción del nihilismo schopenhaueriano, aquí nos encontramos de primera instancia con un problema de orden estructural: a diferencia de la filosofía de Schopenhauer, la cual es de un ordenamiento riguroso, sistemático y universal al estilo de las grandes filosofías clásicas; en Nietzsche, por el contrario, nos encontramos con una filosofía fragmentaria, es decir, un estilo de hacer filosofía que es asistemático pero no por ello menos riguroso, donde el recurso aforístico y poético gozan de gran privilegio. Pues como bien afirma Eugen Fink al respecto de este punto:

El estilo difícil de sus obras hace que los grandes pensadores sistemáticos, como Aristóteles, Leibniz, Kant, Hegel, [cabría incluir en esta lista a Schopenhauer también] por ejemplo, estén tal vez menos expuestos que Nietzsche a ser malentendidos de modo banal. Este último ofrece un acceso más fácil, atrae por el esplendor de su estilo, por su forma aforística, seduce y cautiva por la audacia de sus afirmaciones, ejerce una fascinación estética, adormece por la magia de sus extremosidades.¹²⁹

Aunque si bien, como afirma Fink, la filosofía de Nietzsche es en un sentido estético, por cuanto a su estilo, más atractiva que las filosofías clásicas de los grandes sistemas, por otra parte, también nos confronta al problema del carácter asistemático de la misma. La decisión de no llevar un orden sistemático en su obra no es casualidad, pues en repetidas ocasiones Nietzsche reconoce su rechazo por los grandes sistemas y los que se encargan de elaborarlos: “Desconfío de todos los sistemas y de todos los sistemáticos y me aparto de ellos: quizá se descubra aún detrás de este libro el sistema que he *esquivado*...”.¹³⁰ He aquí la gran diferencia: Si bien Schopenhauer va dando paso a paso la pauta para hacer inteligible su sistema filosófico, en Nietzsche encontramos una forma de escritura de sus obras en el cual toca muy diversos temas en momentos breves y de manera repentina, lo

¹²⁹ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p. 11.

¹³⁰ F. Nietzsche, *Ibid.*, p. 300.

que por momentos lo hace difícil de seguir en el orden estructural de sus obras. Es por ello que el problema del estilo es el primero que hay que afrontar para poder alcanzar el objetivo del presente capítulo.

Teniendo en cuenta el problema arriba planteado, propongo el siguiente orden de exposición para este capítulo: Primero hay que comprender el problema de la verdad como se presenta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un opúsculo escrito en los años de juventud de Nietzsche pero que sienta las bases para la crítica de la moral que se verá reflejada más adelante por completo en el escrito tardío *Genealogía de la moral* de 1887, el cual se abordará en un segundo momento. Posteriormente, es conveniente explicar la relación entre dos conceptos: la voluntad de poder y el eterno retorno, para lo cual será necesario recurrir a diversas obras del periodo de madurez de Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, *La gaya ciencia*, *Más allá del bien y del mal*, *Crepúsculo de los ídolos* y diversos *Fragments póstumos*. Una vez explicado esto, finalmente será mucho más fácil y conveniente desarrollar la concepción del nihilismo para Nietzsche, así como el problema del superhombre, el cual va ligado con el problema central de este capítulo.

Cabe tomar en cuenta que esta división de la exposición está dada únicamente en función de los temas afines a lo largo de la obra de Nietzsche. Pues a pesar de que no encontramos una sistematicidad a lo largo de su obra, lo que sí hay es una afinidad o relación de temas que son inevitablemente inexplicables aisladamente los unos sin los otros. De aquí que sea posible formular un orden de exposición basado en temas correlativos y que espero sea la mejor manera de facilitar la comprensión del tema que nos atañe.

3.1. El problema de la verdad y la crítica moral de Nietzsche.

3.1.1. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*

En el escrito de 1873: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche plantea por primera vez la cuestión acerca del origen metafórico del lenguaje y el conocimiento. En los primeros párrafos encontramos un relato irónico sobre el origen del conocimiento según el cual:

En algún rincón apartado del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la 'Historia Universal': pero a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.¹³¹

Esta breve fábula nos presenta de manera ilustrativa una crítica al carácter falible, arbitrario y perecedero del conocimiento e intelecto humano. Es a partir de la consideración del conocimiento como algo finito e inventado por un intelecto igual de ínfimo, de donde Nietzsche parte para presentarnos el problema de la verdad. Él considera en primera instancia que el intelecto no es otra cosa más que una especie de herramienta que tiene como fin la conservación de la existencia humana. Para ello el intelecto se vale del engaño:

[...] el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.¹³²

Es entonces a partir de este arte del engaño desarrollado por el intelecto para asegurar la supervivencia y la existencia del ser humano de donde procede en un primer momento el impulso hacia la verdad.

A continuación, Nietzsche nos explica que en un estado de naturaleza el hombre se vale del arte del engaño desarrollado por el intelecto para asegurar su supervivencia, sin embargo, debido tanto a una necesidad de socializar como por hastío,¹³³ el ser humano se ve obligado a encontrar una especie de tratado de paz que pueda superar la *bellum ómnium contra omnes*. Este tratado de paz no es otra cosa que la facultad para designar las cosas de una forma uniforme y arbitraria: la

¹³¹ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, p. 21.

¹³² *Ibid.*, p. 23.

¹³³ *Ibid.*, p. 24. Es de notar aquí la fuerte influencia de la filosofía de Schopenhauer sobre el joven Nietzsche, en este punto en particular coincide precisamente con el principio de sociabilidad que encontramos ya en Schopenhauer anteriormente: *Vid. supra*. p. 34.

facultad legislativa del lenguaje. En el momento en que los hombres se ponen de acuerdo para vivir en sociedad por medio de la designación común de los objetos surge lo que conocemos como “verdad” y junto con ello, la oposición entre “verdad” y “mentira”. No obstante, Nietzsche nos explica que al ser humano le preocupan mucho más las consecuencias de la verdad y la mentira que la verdad y la mentira como tales, de aquí que, como ejemplo de ello, los hombres no huyan tanto de ser engañados como de ser perjudicados por medio de la mentira. En última instancia lo que les interesa es el prejuicio o beneficio que puedan obtener al respecto de la verdad o la mentira, particularmente las consecuencias agradables de la verdad, es decir, la preservación de la vida.¹³⁴

De acuerdo con Nietzsche, el interés sobre las consecuencias de la verdad y la mentira sobrepasan al del conocimiento puro. Ello, aunado a la facultad del olvido, genera en un segundo momento la fantasía de la posesión de la “verdad” en el hombre. Nietzsche parte de un empirismo fisiológico y subjetivo para formular lo que a continuación será su definición de “verdad”: La facultad legislativa del lenguaje mediante la cual el ser humano designa las cosas y sus cualidades parte primeramente de un simple impulso nervioso. Presuponemos que hay “algo” que de hecho existe fuera de nosotros, es decir, que es por medio de un impulso nervioso subjetivo como atribuimos existencia fuera de nosotros a las cosas. De aquí la infinita variedad de lenguajes que surgen de diversas experiencias internas. Nietzsche concluye, por ende, que jamás se llega a la verdad por medio del lenguaje.¹³⁵ La relación de las cosas respecto a los hombres y su transformación en imágenes: he ahí una primera metáfora. La transformación de la imagen en sonido al momento de predicar el ser o la cualidad de un objeto: he ahí una segunda metáfora.

Aquí el autor de *Sobre verdad y mentira...* juega con la ininteligibilidad de la “cosa en sí” de Kant cuando nos explica la comprensión del mundo en “metáforas”: podemos predicar diferentes interpretaciones de un mismo objeto mediante diferentes lenguajes, pero jamás podremos conocer, ni siquiera pronunciar el “en sí”

¹³⁴ *Ibid.*, p. 25. Aquí podemos observar un dejo del vitalismo de Nietzsche que aparece ya en una de sus obras tempranas y que atravesará por completo toda su filosofía hasta sus últimos días.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 26.

o la esencia de las cosas: “Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”.¹³⁶ Con lo único que es posible trabajar, es con conceptos: convencionalismos para designar la igualdad en casos no iguales, es decir, palabras que fungen como moneda de uso común para designar experiencias diferentes de las cosas con características en común, por ejemplo: piedra, árbol, nube, río, etc.¹³⁷ Mediante el uso continuo de conceptos que tienen como función la igualación de experiencias diferentes nos vamos olvidando de la diversidad individual de estas y creamos un lenguaje común con su propia “verdad”:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.¹³⁸

De acuerdo con Nietzsche, lo que tomamos entonces por “verdad” en el fondo no es otra cosa más que un “sentimiento de verdad” gracias a la facultad del olvido, pues es gracias a esta última como hemos afianzado un lenguaje común que ha servido de medio para la conformación de la sociedad y su preservación. A raíz de esto se adquiere un compromiso social que despierta un movimiento de carácter moral para con la verdad. Con ello se va construyendo un orden social: “un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor

¹³⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁷ Nótese el ejemplo de conceptos que refieren a la naturaleza para ir a la par de la explicación de la primitiva conformación de la sociedad a la que refiere Nietzsche en esta parte del opúsculo.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 28.

conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa".¹³⁹ Es gracias al uso continuo y convencional del lenguaje a lo largo de las generaciones, como la sociedad y sus estructuras van tomando forma, y a medida que el tiempo pasa se toman las metáforas como sinónimo de las cosas mismas, pues se ha olvidado lo que originalmente eran: hay un correspondiente en el mundo externo que se liga inmediatamente a un concepto sin ser por ello una relación necesaria sino más bien contingente, pero que se ha petrificado y ha adquirido el carácter de "verdad".

Ésta regularidad en la naturaleza que nos brindan los conceptos y el uso de diferentes verdades nos permite hablar de cosas tales como "leyes" en la naturaleza, pues estas nos son conocidas en sus relaciones con nosotros mismos, pues "en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto, las relaciones de sucesión y los números".¹⁴⁰ Por consiguiente, observamos que el uso conceptual de metáforas convencionales es la base sobre la cual se cimienta la ciencia: a todo lenguaje particular le corresponde así mismo un conocimiento científico.

3.1.2 *Genealogía de la moral.*

Ahora bien, ¿en qué medida se relaciona el problema de la verdad como metáfora respecto a la crítica moral que elabora Nietzsche en su *Genealogía de la moral*? Para responder esta pregunta es necesario conocer los objetivos y alcances de la investigación que hace Nietzsche en el libro anteriormente mencionado, así como analizar de cerca los planteamientos más importantes que surgen de esta investigación: la moral de esclavos (*Sklavenmoral*) y la moral de señores (*Herrenmoral*).

En el Prefacio de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche nos cuenta que es a raíz de la lectura de una obra de Paul Ree: *Origen de los sentimientos morales*,

¹³⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 32 – 33. Aquí encontramos una vez más reminiscencias de la filosofía schopenhaueriana. Nietzsche se refiere directamente a la primera raíz del principio de razón suficiente: la de la sensibilidad pura en su indeterminación del tiempo y el espacio que Schopenhauer retoma directamente de Kant. *Vid. supra.* pp. 5 – 6. Es interesante notar la relación que Nietzsche hace entre su filosofía del lenguaje - epistemología y su ética - política.

cuando decide plasmar sus pensamientos acerca del tema del valor de la moral, no tanto como una respuesta a los planteamientos de Ree, sino más bien como una especie de conversatorio en oposición a los planteamientos de Arthur Schopenhauer acerca de su ética de la renuncia, altruismo, abnegación, compasión, negación de la vida y renuncia de sí.¹⁴¹ Nietzsche explica que la necesidad de escribir esta crítica partía fundamentalmente de:

[...] una desconfianza cada vez más fundamental, un escepticismo cada vez más profundo. En ellos [los valores ya mencionados de la ética de Schopenhauer] veía yo precisamente el *gran* peligro de la humanidad, la tentación, la seducción suprema que la conduciría... ¿adónde?... ¿a la nada? En ellos veía el principio del fin, el alto en la marcha, el cansancio que mira hacia atrás, la voluntad que se rebela contra la vida, la última enfermedad anunciada por síntomas de ternura y melancolía: ¡comprendía que esta moral de compasión, que incluso a los filósofos infectaba, era el síntoma más peligroso de su regreso al budismo, hacia un budismo europeo, hacia el nihilismo!¹⁴²

Esta desconfianza de Nietzsche por los valores que la ética que Schopenhauer plantea corresponde al sentir de toda una época en la cual él se desarrolla. Pues es bien sabido que a partir de las ideas de Schopenhauer se desarrolla una filosofía *pesimista* que Nietzsche conoce, estudia y critica, como acertadamente menciona Volpi en su estudio sobre el nihilismo: “Decisiva para la constitución del horizonte de pensamiento dentro del cual Nietzsche maduró su sensibilidad para el problema fue la lectura juvenil de Schopenhauer y de algunos exponentes de la escuela del pesimismo, en particular Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y Philipp Mainländer”.¹⁴³ Es sobre la lectura de esta escuela pesimista con la que Nietzsche dialoga y se enfrenta, particularmente contra los valores que ella enarbola, así como contra el cristianismo de quien reconoce, como veremos más

¹⁴¹ Es importante anotar aquí que esta crítica a los planteamientos de Schopenhauer desarrollada a lo largo de la *Genealogía de la moral* corresponde al apartado último del *Mundo como voluntad y representación Vol. I*, que hemos explicado y desarrollado a lo largo del capítulo anterior. *Vid. supra*. pp. 32 – 38.

¹⁴² F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 15.

¹⁴³ Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 47.

adelante, que es en el fondo el gran consolidador de dichos valores a lo largo de la historia de la moral.

Nietzsche desarrollará para su investigación una especie de análisis que se adecúe a los objetivos de su tarea que llevará por nombre *genealogía*. Esta genealogía tiene por meta antes que nada una *crítica de los valores morales* para darle cabida a una *verdadera historia de la moral*.¹⁴⁴ Para ello, la genealogía se propone conocer las condiciones de surgimiento, nacimiento, desarrollo y formación de los valores, así como valerse de documentación e investigación para descifrar el pasado de la moral humana.

3.1.2.1 “Bueno” y “malo”, “bueno” y “malvado”: la transvaloración de los valores.

Nietzsche pretende en este primer apartado esclarecer a través del método genealógico el origen o surgimiento de los conceptos “bueno” y “malo”; “bueno y “malvado”, los cuales han tenido un peso de gran importancia a lo largo de la historia de la moral y particularmente en las recientes (para su época) investigaciones psicológicas de Paul Ree y los investigadores ingleses de la moral, así como en la ética de Schopenhauer.

Para el autor de la *Genealogía*... el juicio “bueno”, acuñado por la facultad legislativa del lenguaje, vista anteriormente en este capítulo, procede de “los mismos ‘buenos’, los hombres distinguidos, los poderosos, los superiores, quienes juzgaron buenas sus acciones; es decir, de ‘primer orden’, estableciendo esta nomenclatura por oposición a todo lo que era bajo, mezquino vulgar y populachero. Se arrogaron desde la altura el derecho de crear valores y determinarlos”.¹⁴⁵ Es entonces en relación a dos tipos de castas: los hombres superiores y los hombres inferiores de acuerdo a lo cual, los hombres superiores acuñaron y dieron significado a las palabras “bueno” y “malo”. Nietzsche llega a esta conclusión a través de un

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, pp. 16 – 17.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

complejo análisis etimológico¹⁴⁶ de diversas lenguas en el cual constata que efectivamente la palabra “bueno” estaba conectada en un origen con una cuestión de orden sociopolítico.

Más adelante Nietzsche contrapone respecto a su primer planteamiento la existencia de dos tipos de aristocracias: la guerrera y la sacerdotal, a partir de las cuales se derivan dos tipos de castas y morales. Ambas se contraponen entre sí, pues:

Los juicios de la aristocracia se fundan en una buena musculatura, en una salud floreciente y en lo que a esto contribuye: la guerra, las aventuras, la caza, la danza, los juegos y ejercicios físicos y en general todo lo que implica una actividad robusta, libre y alegre. Todo lo contrario en la clase sacerdotal; tanto peor para ella. Los sacerdotes son los enemigos *más malvados*; ¿por qué? Porque son los más impotentes. La impotencia hace crecer en ellos un odio monstruoso, siniestro, intelectual y venenoso.¹⁴⁷

Para Nietzsche, la figura que encarna perfectamente a la casta sacerdotal son los judíos, pues ellos “se vengaron de sus dominadores por una radical mudanza de los valores morales, es decir, con una venganza esencialmente espiritual. Sólo un pueblo de sacerdotes podía obrar así”.¹⁴⁸ Es la casta sacerdotal la que comenzó lo que él llama la *rebelión de los esclavos en la moral*, es decir, la acuñación de los valores “bueno” y “malvado” nacidos del odio por la casta guerrera aristocráticas y que se contraponen directamente a los valores de estos últimos:

De manera que encontramos aquí un procedimiento opuesto al del aristócrata, que saca espontáneamente de su propio ‘yo’ la idea fundamental de ‘bueno’, de donde saca por antítesis la de ‘malo’. El ‘malo’ del aristócrata y el ‘malvado’ del rencoroso ofrecen un singular contraste: el primero es una creación posterior; un accesorio, un matiz complementario, el segundo es la idea original, el comienzo, el acto por excelencia en la concepción de una moral de esclavos. Y tampoco es único el concepto de ‘bueno’. Preguntad a los esclavos cuál es el ‘malo’ y

¹⁴⁶ No hay que olvidar que antes que filósofo Nietzsche era filólogo. Es interesante notar como gran parte de sus ideas en filosofía tienen un origen netamente filológico, en este caso, etimológico. *Ibid.*, pp. 24 – 26.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 29.

señalarán el personaje que para la moral aristocrática es 'bueno', es decir, el poderoso, el dominador. Sólo que los esclavos le miran al revés, con la mirada venenosa del rencor.¹⁴⁹

Nietzsche considera que esta moral opuesta a la de los aristócratas se consolida a lo largo de la historia con la institucionalización de la religión cristiana en Roma teniendo a Pablo como el mayor tergiversador de la religión cristiana originaria.¹⁵⁰ Pues es por medio de una religión que teniendo por principio primordial el amor a Dios y a los hombres, y por medio del sacrificio de Jesús de Nazaret, es como oculta los valores de la moral sacerdotal que se esconde detrás de su doctrina: la compasión, abandono de la vida y el cuerpo, desprecio de los poderosos, etc., los cuales Nietzsche considera como síntoma de *decadencia* (*décadence*) y *enfermedad*:

¿no era él [Jesús de Nazaret] la seducción en su forma más irresistible, la seducción que por un rodeo había de conducir a los hombres a adoptar los valores *judíos*? El pueblo de Israel, al herir al Salvador, su aparente adversario, ¿no hirió al verdadero objeto de su odio sublime? [...] ¿Qué cosa más seductora que el símbolo de la 'santa cruz', la horrible paradoja de un 'Dios crucificado', la crueldad loca de un Dios que se sacrifica *por la salvación de la humanidad*?... Al menos es cierto que, con su venganza y transformación de los valores, Israel ha triunfado siempre *sub hoc signo* de todos los ideales más nobles.¹⁵¹

La consecuencia más importante de esta *rebelión de los esclavos en la moral* es la *transvaloración de los valores*, es decir, la "inversión" o "contraposición" de los valores sacerdotales triunfantes sobre los de la aristocracia guerrera. Un fenómeno de cambio axiológico radical que trae como consecuencia la transformación de todos los ámbitos de la vida humana, pero que en última instancia decanta en una *decadencia y degeneración de la especie* contranatural a la vida. Para Nietzsche, todo valor moral está directamente ligado a su relación con la vida:

Suponiendo que se haya comprendido el carácter criminal de tal rebelión contra la vida, rebelión que se ha vuelto casi sacrosanta en la moral cristiana, con ello se ha comprendido

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 33 – 34.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 43.; F. Nietzsche, *El Anticristo*, pp. 64 – 65.

¹⁵¹ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 30.

también, por fortuna, otra cosa: el carácter inútil, ilusorio, absurdo, *mentiroso*, de tal rebelión. [...] Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturalidad consistente en una moral* que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan sólo un juicio de valor de la vida - ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? – Pero ya he dado la respuesta: la vida descendente, debilitada, cansada, condenada.¹⁵²

Es aquí que se comprende que el objetivo de Nietzsche a lo largo de toda su filosofía es la de transvalorar los valores reinvertidos¹⁵³ que quedaron denostados por el cristianismo, es decir, realizar una *revaloración de los valores*, como Philippa Foot acertadamente lo llama,¹⁵⁴ de los valores originarios de la aristocracia guerrera en favor de un tipo de hombre mucho más fuerte, saludable, afirmador de la vida y creador de sus propios valores a través de su propia *metaforización* o interpretación de la vida y el mundo: “toda dominación equivale a una interpretación sucesiva, a un acomodamiento de la cosa a fines nuevos”.¹⁵⁵ Es en este sentido como se comprende el surgimiento de un *nuevo hombre* en la obra de Nietzsche a través de una *voluntad de poder*.

3.2. Voluntad de poder y *eterno retorno*.

Para comenzar el presente subcapítulo me parece pertinente citar la adecuada opinión de Eugen Fink, pues esta nos permite observar la relación y establecer un hilo conductor entre el problema sobre la verdad planteado en el subcapítulo anterior y los dos conceptos de la filosofía de Nietzsche que nos atañen ahora:

¹⁵² F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 78 – 79.

¹⁵³ “Umwertung aller Werte”. Aquí estoy adoptando la traducción del término de Andrés Sánchez Pascual por mor de uniformidad en el manejo de los conceptos, pues la mayoría de las obras de Nietzsche que utilizaré en esta tesis son traducidas por él. Sobre la discusión de la traducción correcta de este término véase la tesis doctoral: García Villarubia, Enrique, *El concepto de transvaloración en Nietzsche* [en línea], España, 2016. Tesis, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. 317 pp. Disponible en: [<http://eprints.ucm.es/37021/1/T37021.pdf>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.

¹⁵⁴ P. Foot, “Nietzsche: The Revaluation of Values”, *Nietzsche, a Collection of Critical Essays* [en línea], p. 108. Disponible en: [<http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/etica2/Foot-Nietzsche.pdf>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.

¹⁵⁵ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 66.

Nietzsche saca de quicio la pregunta, no resuelta todavía, por la verdad del valor, con la otra pregunta, que a él le parece más radical, por el valor de la verdad. De todos modos, lo decisivo es que aquí Nietzsche opera con un concepto restringido de verdad, que permanece orientado primariamente al saber objetivo-científico. Es decir, la verdad cuyo valor pone Nietzsche en cuestión es la verdad sobre lo existente: la verdad de la ciencia y la verdad de la metafísica, que afecta al esquema básico de lo existente. La verdad como apertura de la vida que fluye, como voluntad de poder y como eterno retorno es, sin embargo, el fundamento de la universal perspectiva axiológica de Nietzsche y, por tanto únicamente puede ser un fenómeno axiológico. La naturaleza de la verdad que sustenta su propia filosofía no alcanza nunca una claridad última. [...] Es un espectáculo notable el ver como Nietzsche reduce todas las anteriores ideas de la verdad a la voluntad de poder y a los puntos de vista axiológicos, dictados por esta, y como no es capaz, por otro lado, de esclarecer, en su peculiar modo de verdad, el descubrimiento de la voluntad de poder.¹⁵⁶

Aquí Fink nos da la pauta para comprender el complejo entramado del constructo de la verdad a través de dos conceptos principales: la voluntad de poder y el eterno retorno. Es a partir de estos dos conceptos de donde Nietzsche parte para entender el concepto de la verdad dirigido primordialmente al saber científico y al saber metafísico. De aquí que resulte necesario analizar lo que el autor de *Así habló Zaratustra* comprende por ambos conceptos, pues ello nos permitirá esclarecer su relación con el concepto de verdad, que si bien no alcanza una claridad última como bien afirma Fink, sí es importante, como hemos visto en el subcapítulo pasado, para llegar a cabalidad el fenómeno del nihilismo.

3.2.1. Voluntad de poder.

Nietzsche entiende el concepto de voluntad de poder principalmente de dos modos diferentes: como *voluntad de verdad* y como *vida*.¹⁵⁷ En la segunda parte de *Así*

¹⁵⁶ E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, pp. 151 – 152.

¹⁵⁷ En este sentido, concuerdo completamente con la afirmación que Crescenciano Grave hace al respecto para expresar esta idea: “En lo que la filosofía establece como la verdad sobre la realidad del mundo, resuenan instintos básicos que, como forma de vida, aspiran a dominar”. Crescenciano Grave, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, p. 58.

habló *Zaratustra*, en el capítulo *De la superación de sí mismo*, encontramos definidos ambos modos de la voluntad para Nietzsche:

¿'Voluntad de verdad' llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos?

Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!

Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable.

¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.

Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del y bien y del mal y de las valoraciones.

[...] Vuestra voluntad y nuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir; lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder.¹⁵⁸

En estos párrafos encontramos el vínculo directo con una idea fundamental que Nietzsche menciona en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: el *hacer pensable todo lo que existe* no es otra cosa más que la facultad legislativa del lenguaje: el hacer de metáforas un lenguaje común con su propia verdad y valoraciones. El hablar de una cosa tal como *bien* y *mal* nos remite al análisis genealógico visto en el subcapítulo anterior donde encontramos que el uso y designación de estas valoraciones axiológicas tiene por fin último la preservación de la vida.¹⁵⁹ Es decir, en el fondo la *voluntad de verdad* detrás de todo *hacer pensable* y sus valoraciones axiológicas no son otra cosa más que voluntad de poder.

Más adelante en el mismo capítulo Nietzsche hace una afirmación fundamental:

En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor.

¹⁵⁸ F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, p. 197.

¹⁵⁹ *Vid. supra.* p. 48 - 49.

[...] Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino – así te lo enseño yo – ¡voluntad de poder!¹⁶⁰

La concepción sobre la *vida* para Nietzsche está inevitablemente ligada al ámbito de la voluntad de poder. ¿Pero qué significa entonces *vivir*?:

— Vivir — quiere decir: apartar de sí continuamente algo que quiere morir; vivir — quiere decir: ser cruel e implacable con todo lo que se vuelve débil y viejo en nosotros, y no sólo en nosotros. Vivir — quiere decir entonces: ¿no tener piedad con los moribundos, los miserables y los ancianos? ¿ser continuamente asesinos? — Y sin embargo el viejo Moisés dijo: 'No matarás'.¹⁶¹

Podemos observar entonces, que para comprender la voluntad de poder debemos tomar en cuenta esta distinción que hemos realizado como dos modos diversos de una sola voluntad: *voluntad de verdad* y *vida*. Ambos son dos rostros de un mismo fenómeno, los cuales, para fines de una mejor comprensión he expuesto por separado. Voluntad de poder es indudablemente la vida misma y su preservación. Para ello, la vida se vale de herramientas de dominio: el potencial de crear valores es lo que define el potencial de la vida misma, pues la creación de valores no es otra cosa sino someter a nosotros lo que existe *haciéndolo pensable*. La creación de categorías axiológicas como *bueno* y *malo*; *bueno* y *malvado* está inevitablemente en una correlación con la capacidad de poder que tiene una vida para preservarse y para desechar lo débil y decadente de la vida misma, la cual está inserta siempre en el devenir: "El tiempo real, que no podemos pasar por alto ni superar, el ir y venir de las cosas, el cambio permanente, el tránsito rugidor y galopante de todo lo perecedero, es sólo el cauce del creador".¹⁶² La voluntad de poder está siempre en oposición con un *otro* que cumple con la función de acrecentar o disminuir las condiciones de óptimas vitales de un organismo:

¹⁶⁰ F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, pp. 199 -200.

¹⁶¹ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 92. [I, § 26].

¹⁶² E. Fink, *op. cit.*, pp. 89 – 90.

Si los demás son sólo una forma de *nuestras sensaciones*, entonces *dominar* es sólo una forma de autodomínio. Y la voluntad de ser señor = a la suprema victoria sobre el propio miedo y compasión, y transformación del otro en una función de *nosotros* mismos — la creación, pues, de un organismo.¹⁶³

Es necesaria la lucha, la oposición y la comparación de fuerzas, en un sentido heracliteano,¹⁶⁴ para la preservación y optimización de la vida. Es en este sentido como podemos entender la voluntad de poder: una lucha constante de fuerzas opuestas en la que la fuerza dominante transforma a lo *otro* en una función de sí misma, una autocreación constante de todo cuanto existe:

La voluntad de poder, lo más interno de la vida, el *pathos* que no miente, es un impulso obstaculizado —o mejor dicho una esfera de impulsos que se obstaculizan—, una expansión comprimida, un ímpetu inhibido, frenado. Cada vez el dato es un querer digo, por tanto una determinación, pero este sistema de centros aparentemente individuales es, a la vez, indistinto, y por otra parte una consideración más profunda nos lleva más allá del centro de expansión, al punto de choque entre el impulso y el obstáculo, en el sentido de que el impulso es también un obstáculo [...] entendido como impulso, o en otras palabras que existe una trama inescindible, homogénea, bipolar, entre el impulso en expansión y lo que le retiene.¹⁶⁵

3.2.2. El eterno retorno de todas las cosas.

En la tercera parte de *Así habló Zaratustra* Nietzsche introduce una de sus más profundas ideas sin la cual simplemente no es posible comprender su filosofía a cabalidad. La idea del eterno retorno es presentada en el capítulo *De la visión y enigma* cuando Zaratustra narra a una serie de espectadores la verdad sobre esta

¹⁶³ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, pp. 196 - 197.

¹⁶⁴ Es importante recordar aquí la influencia que tiene la filosofía de Heráclito en Nietzsche, pues muchas ideas acerca de la voluntad de poder parecen estar prefiguradas en algunos de los pensamientos de Heráclito: “La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres.” DK 22, 53. Así mismo, Nietzsche lo reconoce como uno de los predecesores de su filosofía: “El hombre es algo que tiene que ser superado — lo que importa es el tempo: los griegos, dignos de admiración: sin prisa, — mis predecesores: *Heráclito, Empédocles, Spinoza, Goethe*,” F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, p. 216. Para una mayor profundización en la relación de las filosofías de Nietzsche y Heráclito véase el artículo: Colomina Alminyana, Juan José, “Nietzsche y Heráclito” en *Éndoxa: Series filosóficas* [en línea], núm. 23, Madrid, UNED, 2009, pp. 177 – 190. Disponible en: [<http://e-espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-2009-23-5051/PDF>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.

¹⁶⁵ G. Colli, *Después de Nietzsche*, pp. 63 – 64.

idea en forma de enigma: Zaratustra se encuentra ascendiendo un sendero mientras un enano, símbolo del espíritu de la pesadez, le revela en una confrontación en forma de diálogo este misterio:

¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante – es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan directamente de cabeza: -y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: 'Instante'.

Pero si alguien recorriese uno de ellos – cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?' –

'Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.'

'Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, cojitranco, - ¡y yo te he *subido* hasta aquí!

¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.

Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que – haber existido ya?

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿*Por lo tanto* - - incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que *pueden* correr: ¡también por esa calle larga *hacia adelante* – *tiene que volver a correr una vez más!* –¹⁶⁶

El misterio del eterno retorno nos es descrito aquí como la concepción del tiempo cíclico en su carácter fatal. El diálogo transcurre en lo que ambos personajes llaman el *instante* con una eternidad por delante y por detrás del sitio en el cual se encuentran. El carácter cíclico del tiempo implica su inevitable repetición constante. Nietzsche caracteriza al enano como un ser nefando que le revela este misterio por la pesadez que implica el aceptar dicha verdad. A manera de ejemplo y para hacer

¹⁶⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 263 – 264.

comprensible esto último: imagínese usted, querido lector, el que este mismo instante en el que usted se encuentra leyendo estas palabras sosteniendo una copia del texto en sus manos, en el mismo lugar en el que se encuentra y bajo su mismo contexto particular, haya tenido que transcurrir una y otra vez infinitas veces. No sería entonces la primera vez que usted ya haya leído estas líneas ni tampoco será la última.

Si pensamos el tiempo cíclicamente ello quiere decir que cualquier instante es siempre el inicio y el final en el círculo de la eternidad. De aquí que no podamos concebir algo tal como el inicio y el fin de la Historia. Vivimos siempre inmersos en el eterno devenir del tiempo. Como bien afirma Klossowski:

El sentimiento de eternidad y la eternización del deseo se confunden en un solo instante: la representación de una vida *anterior* y de una vida *ulterior no concierne ya a un más allá ni a un yo individual que accedería a ese más allá: sino a la misma vida vivida*, experimentada por diferencias individuales.

[...] Por último, el Eterno Retorno, en el origen, no es una representación, ni un postulado propiamente dicho, es un *hecho vivido* y en tanto pensamiento, un pensamiento *súbito*.¹⁶⁷

El reto del eterno retorno estriba precisamente en afirmar la vida y vivirla, como menciona Klossowski. Es la tarea de aquel que asume esta pesada verdad la de saberse inmerso en un ciclo de repetición infinita, vivir la vida como se ha vivido, como se vive y como se vivirá sin por ello renegar de ella y rehuir del dolor que inevitablemente conlleva. Es una verdad que transforma la existencia de aquel que la acepta, pues solamente el que se afirma a sí mismo y a la vida misma es capaz de sobreponerse a esta verdad:

¿No te echarías al suelo y castañearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba [sobre la eterna repetición de las cosas]? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: '¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!' Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, '¿quieres esto otra vez e innumerables veces

¹⁶⁷ P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, p. 256.

más?’ estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¡cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello?¹⁶⁸

Al final de la visión de Zaratustra se le presenta la imagen de un pastor al cual se le introduce una serpiente negra en la boca asfixiándolo, el pastor muerde a la serpiente por recomendación de Zaratustra y le corta la cabeza. Acto seguido el pastor se levanta: “Ya no pastor, ya no hombre, -¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!”.¹⁶⁹ Aquí el misterio del eterno retorno está simbolizado por la serpiente¹⁷⁰ que asfixia al pastor, es una verdad que a Zaratustra le cuesta trabajo admitir al mirar horrorizado la escena, sin embargo, el símbolo del pastor que decapita la serpiente no es otra cosa más que la superación de la pesada verdad que se transforma en una risa ligera que ilumina la oscuridad del espíritu de la pesadez: “No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matememos al espíritu de la pesadez!”.¹⁷¹

3.3. “El más incómodo de todos los huéspedes.”

Con este título llama Nietzsche al fenómeno que nos ocupa ahora en el presente trabajo: “El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?”.¹⁷² La pregunta por la procedencia del nihilismo atraviesa, a veces de manera explícita, a veces de manera velada, en forma de crítica moral, toda la obra filosófica de Nietzsche. De acuerdo con Franco Volpi:

Con Nietzsche, el análisis del fenómeno alcanza su culminación, madurando una conciencia histórica acerca de sus más lejanas raíces, en el platonismo y en el cristianismo, y alimentando, a la vez, la exigencia crítica de una superación de los males que proliferan en él. No es, pues, una exageración considerar a Nietzsche como el máximo profeta y teórico del nihilismo, como el que diagnostica a tiempo la ‘enfermedad’ que afligirá al siglo y para la cual ofrece una terapia.¹⁷³

¹⁶⁸ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 256. [IV, § 341].

¹⁶⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 266.

¹⁷⁰ E. Fink, *op. cit.*, p. 105.

¹⁷¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 90.

¹⁷² F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, p. 259.

¹⁷³ F. Volpi, *El nihilismo*, p. 47.

De acuerdo con la acertada opinión de Volpi, encontramos que para Nietzsche, efectivamente, el fenómeno del nihilismo se manifiesta como una enfermedad de la cultura. Como buen psicólogo y fisiólogo, Nietzsche diagnostica y prescribe una receta para la superación de este mal, pero también se da a la tarea de rastrear su origen. Lo anterior queda plasmado en ocho puntos que resumiré a continuación:

1. Para entender el nihilismo hay que comprender que es un error encontrar sus *causas* en la decadencia social y las degeneraciones fisiológicas, pues en realidad, se encuentra en la interpretación cristiano-moral. El nihilismo queda definido como *el rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad*.
2. El declive del cristianismo ha sido a causa de su moral y se manifiesta en la inversión de Dios como verdad absoluta en un “todo es falso”.
3. Hay un escepticismo en la moral provocado por el intento de huir a un “más allá” de la moral cristiana. Ello desemboca en la afirmación nihilista de “nada tiene sentido”. Se invierte la interpretación dominante de la moral cristiana por una sospecha de que todas las interpretaciones sobre el mundo sean falsas. Se produce una especie de rasgo budista de anhelo de la nada.
4. Hace falta una crítica de la moral cristiana y preguntarse hasta dónde toda la ciencia y la filosofía han estado bajo el influjo de los juicios morales. Rastros de estos juicios de valor cristianos se encuentran en los sistemas socialistas y positivistas.
5. La ciencia natural lleva en sí consecuencias nihilistas. Consecuencia de su actividad es una autodestrucción, una anti-cientificidad.
6. Estas consecuencias nihilistas se encuentran también en el pensamiento político-económico. Ello se revela particularmente en el nacionalismo y en el anarquismo.
7. Hay consecuencias nihilistas así mismo en la historia y en los “historiadores prácticos” representados por los románticos. El arte, también como consecuencia de ello, no tiene una posición original en el mundo moderno.

8. Ejemplo de lo dicho sobre el arte y su preparación del nihilismo es el final de *Der Ring des Nibelungen* de Wagner con su romanticismo.¹⁷⁴

En resumen de lo anterior, el nihilismo entendido como el rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad, aparece como consecuencia del declive moral del cristianismo que trae como consecuencia la *muerte de Dios*: Si Dios está muerto, entonces todo está permitido: o en otras palabras “todo es falso”. Ello provoca un escepticismo en la moral y la sospecha de toda falsedad en la interpretación del mundo. No ha habido hasta ahora (o al menos hasta la época en que Nietzsche escribe) una crítica de la moral cristiana, no se ha analizado, investigado o indagado hasta qué punto toda la formación en conocimientos de la ciencia y la filosofía ha sido influida por prejuicios morales. Esta influencia de los prejuicios morales cristianos ha permeado en la ciencia natural, el pensamiento político-económico, la historia y el arte, trayendo con ello consecuencias nihilistas que se manifiestan en fenómenos como el anti-cientificismo, el nacionalismo, el anarquismo y el romanticismo.

Otro de los textos fundamentales para comprender el fenómeno del nihilismo es *El nihilismo europeo* publicado solo después de la muerte de Nietzsche, el cual originalmente fue planeado para ser el primero de cuatro libros de una obra magna que llevaría por título *La voluntad de poder*.¹⁷⁵ En él, Nietzsche trata ampliamente el tema del nihilismo en sus puntos medulares. Por mor de la brevedad del presente trabajo omitiré la cita completa del capítulo, sin embargo, dada la importancia del mismo en el tema que nos atañe, elaboraré a continuación una paráfrasis del mismo de acuerdo a la división de los dieciséis párrafos que lo conforman:

§ 1

La hipótesis moral cristiana ofrecía algunas ventajas:

¹⁷⁴ F. Nietzsche, *ibid.*, pp. 259 -261.

¹⁷⁵ F. Volpi, *id.* El libro fue finalmente publicado por su hermana de manera póstuma, sin embargo, según la investigación realizada en los años cincuentas y sesentas por Mazzino Montinari y Giorgio Colli en el “Nietzsche-Archiv” de Weimar, la publicación habría sido falseada por su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche con algunos sesgos ideológicos a favor del régimen nacionalsocialista. *Cfr.* Sánchez Pascual, Andrés, “Introducción” en F. Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 14 - 15.

- I. Otorgaba al hombre un valor absoluto en contraposición con su contingencia en la corriente del devenir.
- II. Ofrecía al mundo el carácter de *perfección* y de *libertad*, a pesar del sufrimiento y del mal. Con ello el mal aparecía pleno de *sentido*.
- III. Asignaba al hombre un *conocimiento adecuado* para lo más importante en virtud del *saber* acerca de los valores absolutos.

En última instancia, servía como *medio de conservación* al evitar que el hombre se despreciara como tal, en el tomar partido contra su vida y desesperarse del conocer. Servía de antídoto contra el nihilismo teórico y práctico.

§ 2

La *veracidad* surgida de la moral se vuelve contra ella y descubre su *teleología*, ello actúa como estimulante al nihilismo. Las necesidades implantadas por la interpretación moral son constatadas y aparecen como algo no verdadero. Ellas ayudan a soportar la vida, sin embargo, hay un antagonismo entre no estimar lo que conocemos y ya no poder estimar esas esas mentiras. Ello da por resultado un proceso de disolución.

§ 3

No hay necesidad de un antídoto contra el *primer* nihilismo. Hay una reducción considerable del valor del hombre. Se admite el absurdo y el azar. El poder alcanzado por el hombre permite una disminución de los métodos disciplinarios, particularmente el de la interpretación moral como el más fuerte de ellos. La *muerte de Dios* como paradigma.

§ 4

Consecuencia de la *muerte de Dios* y la falta de creencia en un orden moral son la absoluta inmoralidad de la naturaleza, la falta de finalidad y sentido. El nihilismo aparece porque se desconfía de un “sentido” del mal y de la existencia. El haber considerado la moral cristiana como *la* interpretación y no como *una* interpretación hace parecer como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia. Una sensación de que todo es *en vano*.

§ 5

Hay una desconfianza a los valores anteriores que se prolonga a “todos los valores” en general. La duración de esta desconfianza, acompañada de la sensación de que todo es *en vano* es el pensamiento más paralizante.

§ 6

La forma más extrema de este pensamiento es que la existencia no tiene sentido ni meta y que además retorna inevitablemente sin un final en la nada: *eterno retorno*. La nada (lo “carente de sentido”) eternamente: el nihilismo más extremo.

§ 7

Se aspira a una antítesis del panteísmo. Si “todo perfecto, divino, eterno” implica creer en el *eterno retorno*, es imposible afirmar un panteísmo junto con la moral. En el fondo, lo único que se ha superado es el Dios moral. ¿Tiene caso pensar un Dios que esté más allá del bien y del mal (inmoral)?

§ 8

Todo rasgo de carácter fundamental en todo acontecer del individuo, tendría que impulsar al individuo a aprobar cada instante de la existencia universal con placer, como algo bueno y valioso.

§ 9

La moral ha protegido la vida de los hombres frente a la desesperación y el salto hacia la nada de los hombres que han sido oprimidos y violentados por otros hombres. La moral ha contribuido a odiar y despreciar el carácter fundamental de los dominadores: su *voluntad de poder*. Los ha puesto como los enemigos frente a los cuales el hombre común ha de ser protegido. Sin embargo, en la *voluntad de moral* está encubierta la *voluntad de poder*. De manera que el oprimido está en el mismo nivel que el opresor y no hay ningún privilegio respecto a él.

§ 10

No hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder, suponiendo que la vida misma es voluntad de poder. La moral protegía a los malparados, de manera que se les atribuía un valor metafísico que no concuerda con el del poder y jerarquía mundanos. Si sucumbe la creencia en esta moral, los malparados sucumbirían.

§ 11

Sucumbir se presenta como un *hundirse a sí mismo*. Son síntomas del sucumbir de los malparados: la autovivisección, el envenenamiento, la embriaguez, el romanticismo, y la necesidad de acciones que transformen a los poderosos en enemigos mortales. La *voluntad de destrucción* es en el fondo instinto de *voluntad hacia la nada*.

§ 12

El nihilismo es síntoma de que los malparados no tienen más consuelo: destruyen para ser destruidos, quiere *poder* por su parte, obligando a los poderosos a ser sus verdugos.

§ 13

El *nihilismo activo* como remedio a niveles profundos de la miseria: “Dios, la moral, la resignación”. La superación de la moral aparece como un grado elevado de cultura espiritual; la moral, a su vez, como relativo bienestar. La lucha de opiniones filosóficas lleva a un escepticismo frente a la filosofía, ello provoca un cansancio espiritual característico de los nihilistas.

§ 14

El término “malparado” en un sentido fisiológico se refiere al tipo menos saludable de hombre en el terreno del nihilismo. Este tipo de hombre siente la creencia en el *eterno retorno* como una maldición. La crisis de la creencia en el *eterno retorno* purifica al saber que todo existía ya desde la eternidad, concentra los elementos emparentados y hace que se corrompan unos a otros, asigna tareas comunes a hombres con modos de pensar opuestos, genera una jerarquía de fuerzas desde el

punto de vista de la salud al poner de relieve a los más débiles. Reconoce a los que ordenan como tales y a los que obedecen como tales, más allá de los órdenes sociales.

§ 15

Los más fuertes se muestran entonces como los más mesurados, no tienen necesidad de creencias extremas, aman una buena porción del azar, piensan al hombre con una significativa reducción de su valor sin volverse por ello débiles y pequeños. Son los más ricos en salud y no le temen a las desgracias. Están seguros de su poder y representan la fuerza alcanzada por el hombre.

§ 16

¿Cómo podría un hombre con las características anteriores pensar en el eterno retorno?¹⁷⁶

De acuerdo con los párrafos anteriores, el nihilismo tiene sus raíces en el cristianismo,¹⁷⁷ cuyos planteamientos filosóficos, teológicos y morales en última instancia servían como medio de preservación de la vida. Esta teleología es descubierta por la veracidad de la moral cristiana, la cual se vuelve contra sí misma al constatar la no verdad de su interpretación moral. Aquí surge un *primer nihilismo*, *nihilismo pasivo* o *nihilismo incompleto* que reduce en gran medida el valor del hombre y de sus valores supremos, o como bien afirma Volpi:

En la fenomenología que Nietzsche presenta, el nihilismo incompleto se manifiesta en diversos ámbitos y formas:

- a) en el ámbito del saber científico, son manifestaciones de nihilismo incompleto el positivismo y la explicación naturalista, causal y mecanicista del universo; a esto se asocia,

¹⁷⁶ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, pp. 267 – 274.

¹⁷⁷ Más aún, en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche rastrea en la imagen del *Sócrates moribundo*, algunos de los planteamientos morales que en el cristianismo toman la forma completa de nihilismo. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 154 – 155.

en las ciencias del espíritu, el positivismo historiográfico de las ciencias históricas, que encuentra su formulación filosófica en el historicismo;

- b) en el ámbito de la política, el nihilismo incompleto se manifiesta como nacionalismo, chovinismo, democraticismo, socialismo y anarquismo (el nihilismo ruso), y
- c) en fin, en el ámbito artístico, son manifestaciones de nihilismo incompleto el naturalismo y el esteticismo francés.¹⁷⁸

El nihilismo incompleto se encuentra enmarcado en la llamada *muerte de Dios* y en el absurdo de que la existencia no tiene sentido ni fin último, esta idea se radicaliza con el *eterno retorno*: una vida sin sentido que además ocurre una eternidad de veces.

La transvaloración de los valores¹⁷⁹ trajo consigo el triunfo de los malparados que se refugiaban en la moral para protegerse de los dominadores. Los valores de esta moral (misericordia, anhelo del *más allá*, etc.) entran en contradicción con el poder y jerarquía mundanos, lo cual produce una *voluntad de destrucción* que desemboca en un *segundo nihilismo, nihilismo activo o nihilismo completo*. Una vez más, Volpi explica de manera clara y oportuna este fenómeno:

Sólo con el madurar de lo que Nietzsche llama el *nihilismo completo* es destruido, junto con los viejos valores, también el lugar que ellos ocupaban, esto es, el mundo verdadero, ideal, suprasensible:

- a) tal nihilismo es al principio un *nihilismo pasivo*, es decir, un signo de 'ocaso y decadencia del poder del espíritu', incapaz de alcanzar los fines hasta ahora perseguidos. Su manifestación por excelencia es la transformación y la asimilación del budismo oriental en el pensamiento occidental, con el cultivo del desvelo por la Nada, ya presente en los románticos, pero alimentado sobre todo por la filosofía schopenhaueriana;
- b) el nihilismo completo se manifiesta además como *nihilismo activo*, es decir, como una señal del 'crecido poder del espíritu', la cual se despliega en el incremento y la aceleración del proceso de destrucción, y

¹⁷⁸ F. Volpi, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷⁹ *Vid. supra*. p. 48 - 49.

- c) Nietzsche llama *extrema* la forma del nihilismo activo que saca del medio no sólo a los valores tradicionales, es decir, a la visión moral del mundo y al mismo valor de verdad, sino también al lugar suprasensible que tales valores ocupaban.¹⁸⁰

3.3.1. El *Superhombre*

La respuesta de Nietzsche a las consecuencias del nihilismo es el de un tipo de hombre que se supera a sí mismo. Este tipo de hombre nace a causa de la pérdida de todos los valores a consecuencia de la *muerte de Dios* y se sobrepone al fenómeno de la *voluntad de la nada*:

Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de ese gran flujo y retroceder al animal más bien que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.¹⁸¹

Zaratustra es concebido por Nietzsche como una especie de puente que conduce hacia el superhombre. Este último no es una especie de *telos* que tenga que ser alcanzado por el hombre, sino que es más bien en muchos sentidos, una consecuencia moral del hombre que tiene que ser *elaborado, trabajado, construido* para su advenimiento. Es una clara representación de la ascensión de la vida misma como voluntad de poder que se expresa en la afirmación de sí mismo y en la creación de sus propios valores. El superhombre representa para Zaratustra el sentido de la tierra, que se contrapone al sentido del “más allá”.¹⁸² La valoración del cuerpo sobre el espíritu que predicó durante siglos la moral cristiana ascética. En este sentido, el superhombre vive inmerso en el devenir del mundo, en la vivencia del instante que implica la creencia en el *eterno retorno*. Ello le obliga a asumir la

¹⁸⁰ F. Volpi, *id.*

¹⁸¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 46 - 47.

¹⁸² *Id.*

vida tal y como es, con todos sus dolores y sus alegrías en una repetición eterna: ama la vida y su propio destino. La fórmula del *amor fati* resume esta idea:

Semejante filosofía experimental, como yo la vivo, anticipa a modo de ensayo incluso las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se haya dicho que permanezca en un no, en una negación, en una voluntad de no. Más bien esa filosofía quiere llegar a lo opuesto — hasta el *dionisiaco decir sí* al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección — quiere el ciclo eterno, — las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia —: mi fórmula para ello es *amor fati*.¹⁸³

El superhombre posee un carácter dionisiaco que se expresa como una fuerza sobreabundante de vida: “El deseo de destrucción, de cambio, de devenir, puede ser la expresión de la fuerza sobreabundante, preñada de futuro (mi término para ello es, como se sabe, la palabra ‘dionisiaco’)”.¹⁸⁴ Por lo cual, al mismo tiempo le brinda al superhombre un carácter trágico en el más puro sentido griego¹⁸⁵ que Nietzsche expresa de la siguiente manera:

La tragedia absorbe en sí el orgiasmo musical más alto, de modo que es ella la que, tanto entre los griegos como entre nosotros, lleva derechamente la música a su perfección, pero luego sitúa junto a ella el mito trágico y el héroe trágico, el cual entonces, semejante a un titán poderoso, toma sobre sus espaldas el mundo dionisiaco entero y nos descarga a nosotros de él: mientras que, por otro lado, gracias a ése mismo mito trágico sabe la tragedia redimirnos, en la persona del héroe trágico, del ávido impulso hacia esa existencia, y con mano amonestadora nos recuerda otro ser y placer superior, para el cual el héroe combatiente, lleno de presentimientos, se prepara con su derrota, no con sus victorias.¹⁸⁶

¹⁸³ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885 – 1889). Volumen IV*, p. 677. 16 [32].

¹⁸⁴ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 305 [V, § 370].

¹⁸⁵ Me parece pertinente aclarar que, por este “sentido griego”, entiendo la constitución del carácter trágico como la contraposición de Apolo y Dionisos que Crescenciano Grave explica de la siguiente manera: “Apolo y Dioniso son las fuerzas artísticas de la naturaleza que ponen en *juego* al mundo. Estas dos divinidades artísticas solo pueden ser comprendidas a partir de la intuición primordial de que todo es Uno. Mientras Apolo simboliza la multiplicación individual de la unidad, Dioniso representa el camino inverso: la ruptura de la individuación para abrir paso al retorno a la verdad íntima y esencial de todas las cosas”. Crescenciano Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, pp. 44 – 45.

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 203.

El superhombre sería entonces una especie de hombre post-moral, pues al crear sus propios valores y prescindir de un principio metafísico supremo (Dios), está en condiciones de adjudicarse a sí mismo valoraciones propias que, en palabras de Nietzsche, se encuentren más allá del bien y del mal. La ligereza moral que asume le permite entonces ser como un niño que juega al mismo tiempo que crea, metáfora que se expresa en el último de los estadios de las *tres transformaciones* que predica Zaratustra:

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su voluntad*, el retirado del mundo conquista ahora *su mundo*.

Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño.¹⁸⁷

Como podemos observar, el nihilismo no es sino la parte crítica de la propuesta de Nietzsche, el superhombre constituye una de las ideas más importantes de la parte propositiva de su filosofía que está llena de un vitalismo tremendo y un radicalismo aristocrático que le permitieron colocarse y ser reconocido, ya desde el final de su vida, entre uno de los filósofos más originales del pensamiento contemporáneo.¹⁸⁸

4. Una confrontación teórica de los nihilismos de Schopenhauer y Nietzsche.

Una vez que hemos abordado a profundidad las diferentes concepciones del nihilismo en los dos autores que nos ocupan en esta tesis, valdría la pena hacer una exposición general de un concepto que, como ya se habrá podido observar, tiene un peso importante en ambas concepciones del nihilismo: la voluntad. El propósito de esta exposición es el de ayudar a comprender de una manera mucho más amplia

¹⁸⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 67 – 68.

¹⁸⁸ G. Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, p.71.

la concepción y el impacto que el nihilismo tiene en las filosofías de Nietzsche y Schopenhauer, así como de darnos una pauta para comprender y ver el alcance de las derivaciones interpretativas del nihilismo que surgen a partir de ambas concepciones de la voluntad. En este sentido, el presente capítulo se dividirá en tres partes, como lo hemos venido haciendo desde el inicio de este trabajo: la primera parte consistirá en la exposición de la concepción schopenhaueriana de la *voluntad*; en la segunda parte, expondré de manera general el concepto de *voluntad de poder* de Nietzsche; y por último, derivado de ambas interpretaciones, confrontaré ambas concepciones del nihilismo y realizaré un balance general de las derivas interpretativas que surgen a partir de ambos pensadores. Así pues, trataré de ser mucho más directo a lo largo de este capítulo, por cuanto a las nociones filosóficas que hemos visto se refiere. Procuraré entonces, dejar de lado las explicaciones introductorias y pasaré a utilizar el lenguaje técnico-conceptual que Schopenhauer y Nietzsche manejan respectivamente, dando por sentado lo que en capítulos anteriores explicamos paso a paso y que considero, es suficiente para poder comprender lo que a continuación nos ocupa.

4.1. La voluntad schopenhaueriana.

En el capítulo 2 hemos tratado en parte el tema de la voluntad y el lugar que ocupa dentro de la filosofía de Schopenhauer. Ahora, en este subcapítulo, lo que se pretende es llevar más a fondo la comprensión sobre este concepto. Para ello me valdré particularmente de dos opúsculos: *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836), el cual Schopenhauer escribe posteriormente al *Mundo como voluntad y representación* (1819) y en el cual retoma las ideas planteadas en el Libro II de su obra principal. La segunda se trata de *Notas sobre el Oriente*, el cual es una recopilación de textos y notas de Schopenhauer sobre las doctrinas asiáticas, sin las cuales las ideas principales de su filosofía simplemente nunca habrían podido llegar a ser. Un caso paradigmático de lo anterior es el que ahora nos ocupa: la voluntad.

En la Introducción de *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer habla de su concepción de la voluntad de la siguiente manera:

Las confirmaciones extrañas y empíricas que aquí han de citarse, refiérense en su totalidad al meollo y punto capital de mi doctrina, a la metafísica propiamente dicha de ella, a aquella verdad fundamental y paradójica de que la *cosa en sí*, que Kant oponía al *fenómeno*, llamado por mí *representación*, de que esa cosa en sí, considerada como inconocible, ese sustrato de todos los fenómenos y de la Naturaleza toda, por lo tanto, no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro ser propio como *voluntad*; que, por lo tanto, esta *voluntad*, en vez de ser, como hasta aquí han supuesto los filósofos todos, algo inseparable del *conocimiento* y mero resultado de éste, le es fundamentalmente indiferente e independiente del todo; independiente de la inteligencia, que es de origen secundario y posterior, pudiendo, por lo tanto, subsistir y manifestarse la voluntad sin la inteligencia, que es lo que sucede real y efectivamente en la Naturaleza entera, desde la animal hacia abajo.¹⁸⁹

Como ya hemos visto, Schopenhauer habla de la voluntad desde las categorías kantianas de *fenómeno* – *cosa en sí*, que a su vez, traducidas al lenguaje schopenhaueriano pasarían como *representación* – *voluntad*. La voluntad por lo tanto es incognoscible y sin embargo, nos es familiar al punto de que constituye la base de la Naturaleza misma y sus fenómenos, nosotros mismos en tanto seres orgánicamente constituidos por la naturaleza, no somos la excepción. Schopenhauer concibe también a la voluntad como independiente del conocimiento, es decir, de la esfera de la representación, incluso considera que es la voluntad la que condiciona el conocimiento y no al revés, como se había supuesto a lo largo de la historia de la filosofía.¹⁹⁰ La voluntad se coloca entonces como la reina absoluta de lo existente, pues ella misma es condición para existir.

Y continúa más abajo su explicación sobre la voluntad:

Que esta voluntad, que es la única cosa en sí, lo único verdaderamente real, lo único originario y metafísico, en un mundo en que todo lo demás no es más que fenómenos, es decir, mera representación, que esta voluntad, digo, presta a cada cosa, sea la que fuere, la fuerza porque puede existir y obrar, que, por consiguiente, no sólo las acciones arbitrarias de los animales, sino hasta los instintos orgánicos de su cuerpo animado y la forma y constitución misma de

¹⁸⁹ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pp. 48 – 49.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 50.

ellos, hasta la vegetación de las plantas, y, por último, en el reino inorgánico, la cristalización, y, en general, toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos físico-químicos y hasta la gravedad misma que todo esto en sí, y fuera de la representación, es lo mismo que en nosotros hallamos cual *voluntad*, de la que tenemos el conocimiento más inmediato e íntimo que cabe.¹⁹¹

Al ser la voluntad la base de todo lo existente, es también el núcleo de la metafísica de Schopenhauer. En este sentido encontramos que la base del mundo fenoménico y de todas las ciencias naturales que lo rigen, tienen en última instancia por fundamento una *qualitas occulta* que resulta inexplicable por medio del cientificismo. Nosotros mismos como seres humanos constituidos, seríamos entonces no otra cosa sino objetivación de la voluntad según esta explicación, al igual que todo lo que es en el mundo de los fenómenos, del devenir, de la representación, i.e., el mundo regido bajo el principio de razón suficiente: “se manifiesta en cada fuerza de la naturaleza que actúa ciegamente y también se manifiesta en el obrar reflexivo del hombre”.¹⁹²

Para Schopenhauer la voluntad puede expresarse en distintos niveles de objetivación, es decir, la manera en que se manifiesta en el plano de la representación. Estos diversos niveles de objetivación van de un orden inferior a uno superior, es decir, a mayor nivel de objetivación, mayor nivel de perfección habrá en una cadena continua en que los fenómenos inferiores se van subsumiendo a los superiores: “Por lo tanto, del conflicto de los fenómenos inferiores surgen los superiores, que van devorando los anteriores, pero convirtiendo en realidad la tendencia de todos hacia un grado más alto”.¹⁹³ Muestra de lo anterior son los fenómenos inorgánicos que derivan en los fenómenos orgánicos de mayor jerarquía. Para explicar esto, Schopenhauer da el ejemplo paradigmático del cuerpo humano: este *per se* no sería la manifestación de una idea¹⁹⁴ sino únicamente el conjunto de ideas objetivadas que se manifiestan como electricidad, quimismo,

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I, § 21.

¹⁹³ *Ibid.*, § 27.

¹⁹⁴ Cabe recordar aquí lo que hemos en el apartado de la *Metafísica de lo bello* donde se explica la concepción de *idea* que Schopenhauer retoma de Platón, por lo que hay que considerar esta palabra según lo explicado ahí: *Vid. supra*. p. 7.

mecanismo, etc. en las funciones principales del cuerpo como el movimiento, la digestión, el pensamiento, etc. En este sentido, todas las funciones vitales se deberían a una voluntad consciente, “de donde derivan en el organismo los procesos todos, lo mismo en el estado de enfermedad que en el de salud, presentándonosla como el *primum mobile* de la vida”.¹⁹⁵

La voluntad como fuente originaria de la vida se manifiesta en el plano de la representación, es decir, en la actividad intelectual conocida como conocimiento, que en el fondo no es más que pura actividad cerebral para Schopenhauer, pues en ella la voluntad se representa a sí misma como cuerpo extenso. De esta manera, la voluntad es el agente por el cual las funciones orgánicas tienen lugar al mismo tiempo que otra de sus manifestaciones es la materia, la cual tiene lugar por medio de la representación. “Al objetivarse la voluntad, al aparecer en la representación, la materia forma el substrato universal de esa objetivación. La materia es pues la voluntad en general pasada al estado visible, mientras que la forma y la calidad expresan el carácter de ser fenómenos particulares. Lo que en el fenómeno es materia, en sí es voluntad; la materia es la sustancia del mundo visible como la voluntad es la esencia en sí de todas las cosas”.¹⁹⁶ Es así como el mundo se expresa en términos de voluntad y representación.

La falsa oposición entre sujeto (voluntad) y objeto (representación) nos permite hablar de otra distinción importante, la de *Wille* (voluntad) y *Willkür* (albedrío). El albedrío propiamente hablando, es una más de las manifestaciones de la voluntad, Schopenhauer la define como “voluntad cuando la alumbró el intelecto, siendo, por lo tanto, las causas que le mueven a motivos, es decir, representaciones, lo cual, expresado objetivamente, quiere decir que la influencia del exterior, que es lo que ocasiona el acto, se mediatiza por un *cerebro*”.¹⁹⁷ La voluntad, ciega por naturaleza, se manifiesta como albedrío cuando es guiada por la luz de la razón, es decir, que la influencia de un motivo, dada por la representación del mundo externo, se proyecta en el cerebro como imagen (función intelectual), esta representación tiene que ser la más fuerte para poder intervenir en la manera

¹⁹⁵ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 58.

¹⁹⁶ Manuel Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, p. 86.

¹⁹⁷ Arthur Schopenhauer, *Ibid.*, p. 74.

de actuar de la voluntad, la cual se manifiesta en una acción extrínseca del cuerpo. Puede haber voluntad sin albedrío, pero no albedrío sin voluntad.

Aquí encontramos el punto de inflexión donde la teoría del conocimiento de Schopenhauer se convierte en ética y ésta, a su vez, en metafísica. En la explicación sobre los motivos encontramos el origen de nuestra toma de decisiones, lo que constituye el comportamiento ético de cada persona. “Toda voluntad es voluntad de algo”,¹⁹⁸ dice Schopenhauer, pues la voluntad no se concibe sin un objeto directo al cual dirigirse. Esta relación entre voluntad deseante y el objeto deseado constituye lo que en términos del budismo es el *velo de Maya*, es decir, la *ilusión* de que el objeto representado y la voluntad son dos cosas distintas. Ahí radican todos los deseos, fantasías, apetitos y anhelos a los que aspiramos en la vida cotidiana, sin embargo, en realidad en el fondo esta *ilusión* no es más que sufrimiento, pues todo deseo conlleva una carencia que una vez satisfecha busca la manera de volverse a repetir indefinidamente: carencia –deseo – búsqueda de la satisfacción del deseo – satisfacción, es la cadena que como seres humanos estamos condenados a repetir una y otra vez a lo largo de nuestra vida. Es por eso que Schopenhauer afirma que “para encontrar la calma, la beatitud, la paz, es necesario renunciar a la ilusión; y una vez realizado esto, es preciso renunciar también a la vida”.¹⁹⁹ Esta renuncia a la vida es para Schopenhauer el camino de la redención de la voluntad, es decir, el proceso en el que la voluntad se nulifica a sí misma. Con ello la voluntad queda libre de las barreras del principio de razón suficiente en el plano de la representación y se libra del dolor del mundo que produce el deseo.

El camino de la redención de la voluntad lo hemos explicado más a detalle en el tercer apartado de nuestro capítulo sobre Schopenhauer,²⁰⁰ no obstante, es conveniente aclarar aquí que la nulificación de la voluntad es diferente al suicidio, pues el suicidio no es otra cosa que una afirmación enérgica de la voluntad. Para el suicida, quitarse la vida es únicamente la manera de librarse de las condiciones desfavorables bajo las cuales la vida se le presenta. Sin embargo, hablando en términos schopenhauerianos, lo que desaparece es solamente el fenómeno del

¹⁹⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación Vol. I*, § 29.

¹⁹⁹ Arthur Schopenhauer, *Notas sobre Oriente*, p. 76.

²⁰⁰ *Vid. supra.*, pp. 36 – 38.

individuo, pero la cosa en sí, es decir, la voluntad, permanece. “La voluntad de vivir no puede ser destruida más que por el conocimiento; pero no por violencia física, ni por la destrucción de los recién nacidos ni por el suicidio”.²⁰¹

La verdadera disolución de la voluntad se da a través de la compasión y el amor que genera en el individuo el espectáculo de los dolores del mundo y los seres que lo habitan, y la justicia con la que, como consecuencia de ello, se conduce el individuo con sus semejantes y las demás creaturas. Es decir, en este punto el individuo se ha dado cuenta de la ilusión del *velo de Maya* y hace suyos los sufrimientos del mundo al percatarse que la oposición sujeto – objeto no es más que un engaño. Todo lo que se encuentra frente a él, es él mismo (*Tat tvam asi*), de modo que este conocimiento de la esencia del mundo “suministra un *aquietador* de todo querer. La voluntad se aparta de la vida: ahora le estremecen sus goces en lo que reconoce su afirmación. El hombre alcanza el estado de renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera impasibilidad y la total falta de voluntad”.²⁰² Aquí el individuo se encamina a la renuncia voluntaria de la vida a través de las prácticas ascéticas de la castidad, el ayuno, la flagelación del cuerpo, etc. Es aquí donde la práctica ética se transforma en metafísica y la metafísica de Schopenhauer se traslapa por momentos en una mística religiosa, pues con la supresión del conocimiento del mundo y el aquietamiento de la voluntad el individuo deja de ser tal y se convierte en un puro sujeto de conocimiento, la contradicción entre sujeto y objeto desaparece, pues queda libre de las ataduras de la representación que el principio de razón suficiente ejerce sobre el individuo. Sin embargo, dice Schopenhauer: “La verdadera salvación, la liberación de la voluntad de vivir, no puede pensarse sin la total negación de la voluntad”,²⁰³ lo cual implica la total supresión del cuerpo, que es voluntad objetivada, pues mientras subsista el cuerpo subsiste a su vez la voluntad de vivir.

Con la supresión del querer y la resignación de la vida surge la suprema santidad que conduce a la nada. La total supresión del mundo se revela en la disolución de la voluntad en una nada que siempre es relativa a algo (al *ser*, el cual

²⁰¹ Manuel Suances Marcos, *Ibid.*, p. 195.

²⁰² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación Vol. I*, § 68.

²⁰³ *Id.*

se manifiesta propiamente en la voluntad de vivir). Aquí coincide Schopenhauer con las doctrinas del cristianismo y del budismo, donde en el primer caso se le conoce a este estado como *iluminatio* o *kenosis*, y en segundo como *nirvana*. No hay más sufrimientos, ni dolores, ni deseo, lo único que permanece es un vacío inefable, pues la disolución de la voluntad es irrepresentable, se trata de una experiencia única e individual con la que el individuo se libera del mundo como voluntad y representación.

4.2. La voluntad de poder de Nietzsche.

De manera similar a la forma en que hemos abordado el apartado previo, en esta ocasión profundizaré en el concepto de voluntad de poder (*Wille zu Macht*) de Nietzsche para comprender la relación que tiene este concepto con el de *nihilismo*, el cual hemos abordado ya en la última parte del capítulo anterior.²⁰⁴

La primera aparición del concepto *voluntad de poder* en *Así habló Zaratustra* lo encontramos en el capítulo llamado *De las mil metas y de la "única" meta* de la siguiente manera: "Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder".²⁰⁵ En este capítulo Nietzsche refiere al relativismo de los valores morales: cada civilización ha tenido diferentes máximas morales (*tablas de verdad*),²⁰⁶ muchas veces contradictorias con las de otros pueblos. A través de estas máximas de valor moral particulares, cada pueblo ha asegurado su autoconservación y superación, es decir, ha ejercido su *voluntad de poder*. Pero ¿en qué sentido podemos entender este concepto? Heidegger hace un análisis exhaustivo del significado de esta frase, la

²⁰⁴ Vid. *supra*. pp. 56 – 66.

²⁰⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 115. El párrafo en alemán reza de la siguiente manera: "Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seine Überwindugen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht". Difiero de la traducción de Sánchez Pascual, según la cual "Eine Tafel der Güter" se traduce como "Una tabla de valores", una mejor traducción podría ser "Una tabla de bienes", pues en este sentido no se pierde el sentido del capítulo entero en el cual Nietzsche juega con las valoraciones de "bueno" (*Gute*) y "malvado" (*Böse*).

²⁰⁶ Es sugerente que Nietzsche utilice esta terminología, pues quizás es un guiño que refiere veladamente a las "Tablas de Moisés", siendo estas las tablas una serie de máximas de observancia obligatoria para el pueblo judío en el exilio, que según el Antiguo Testamento, le fueron reveladas a Moisés por el Dios judío en su ascenso al monte Sinaí. *Ex.* 31:18.

cual considera como el *carácter fundamental del ente* y que podemos definir como *esencia del poder* en cuanto acrecentamiento del poder y su conservación.²⁰⁷

De acuerdo con Eugen Fink, podemos concebir a la *voluntad de poder* de diversas maneras:²⁰⁸

1. Como vida en cuanto tal.
2. Como sentido de la tierra.
3. Como creación.
4. Como voluntad de hacer pensable lo existente.
5. Como superación de sí mismo (tendencia a ascender).
6. Como lucha constante: antagonismo de todo lo que existe como individuo contra todo lo demás.
7. Como sobrepoder y sobredominio.

Estas maneras a través de las cuales se expresa la voluntad de poder se dan de manera simultánea y todos ellos se implican necesariamente entre sí.

Toda valoración moral es en última instancia voluntad de poder, una lucha por la vida,²⁰⁹ esta afirmación la encontramos de manera patente en el estudio que Nietzsche hace en su *Genealogía de la moral*²¹⁰ donde la voluntad de poder y de dominio es el eje transversal del análisis genealógico de los conceptos “bueno” y “malo”; “bueno” y “malvado” y que deriva en los planteamientos nietzscheanos de “moral de señores” y “moral de esclavos”: “Toda moral no es más que un refinamiento de medidas tomadas por todo lo que es orgánico para adaptarse, pero también para nutrirse y ganar en poder”.²¹¹

El sentido de la tierra es otro modo en el cual la voluntad de poder se manifiesta: la vida misma es producto de la tierra, entendida en un sentido literal y metafórico. Para comprender el sentido de la tierra, hay que pensarlo con relación al *superhombre* y a la *muerte de Dios*:

²⁰⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche. Tomo II*, pp. 214 – 217.

²⁰⁸ E. Fink, *op. cit.*, p. 92 – 96. Fink explica ampliamente estos modos de la voluntad a partir de las categorías de *ser y tiempo*, la numeración, que no necesariamente implica un orden de importancia, es mía.

²⁰⁹ *Vid. supra*. p. 51.

²¹⁰ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, pp. 43 – 44; 67.

²¹¹ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, p. 193.

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes nos hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más terrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!²¹²

En estos párrafos que corresponden al prólogo de *Así habló Zaratustra*, encontramos el significado de afirmar la tierra en el mismo sentido de afirmar el cuerpo: La metafísica, desde Platón y luego con el cristianismo, había afirmado la preponderancia del alma sobre el cuerpo. Aquí lo que encontramos es un revés en la perspectiva, un cambio de paradigma donde Nietzsche, al afirmar la muerte de Dios, afirma también el fin del dominio que la figura del alma que tuvo en la metafísica clásica para revalorizar y reconocer la importancia del cuerpo en la filosofía de Zaratustra. Esta afirmación del sentido de la tierra es también la condición del superhombre. Alejarse del sentido de la tierra significa repudiar la vida y lo que de ella emana: en términos nietzscheanos esto no es otra cosa más que *ascetismo*.

Aquél que afirma el sentido de la tierra es también creador: “Nietzsche concibe la tierra como un poder creador, como *poiesis*. Y de igual manera ve la definición esencial del hombre en su creatividad, en su libertad creadora”.²¹³ Crear, y particularmente la creación de valores morales, es la máxima expresión de la libertad humana. El acto de creación es en lo profundo un acto de amor que implica consigo un acto de destrucción de lo que había allí previamente: “Toda creación es transformación – y allí donde actúan manos creadoras, hay muchas muertes y muchas superaciones”.²¹⁴

²¹² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 47.

²¹³ E. Fink, *Ibid.*, p. 91.

²¹⁴ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, p. 189.

En el acto de pensar, de *hacer pensable lo existente*, se revela también la voluntad de poder. Es así como la labor del pensador se convierte en un continuo plegar lo demás hacia sí mismo, pues “si los demás son sólo una forma de *nuestras sensaciones*, entonces *dominar* es sólo una forma de autodomínio”.²¹⁵ En la creación del conocimiento a través de la conceptualización y categorización del mundo, encontramos la voluntad de que el mundo nos sirva como hecho a nuestra imagen. Así lo expresa también Nietzsche en su *Zaratustra*:

Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!

Ante todo queréis *hacer pensable* todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable.

¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada.

Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones.²¹⁶

El párrafo anterior nos revela de nueva cuenta la relación que hay entre valoraciones morales y voluntad de poder: las primeras son solamente una expresión de la segunda. Esto lo comprendió bastante bien Heidegger cuando nos explica que:

La palabra ‘valor’ es esencial para Nietzsche. Esto se muestra de inmediato en la formulación el subtítulo que le da al curso de pensamientos hacia la voluntad de poder: ‘Tentativa de una transvaloración de todos los valores’. Valor significa para Nietzsche tanto como: condición de vida, condición para que haya ‘vida’. Pero en la mayoría de los casos ‘vida’ es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad, en la medida en que es.²¹⁷

Una vez más, encontramos la fórmula: *vida = voluntad de poder*, la cual se manifiesta de manera expresa en la creación de valores en tanto condiciones de preservación y superación para la vida. En última instancia, el concepto “vida”, en

²¹⁵ *Ibid.*, p. 196.

²¹⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 197.

²¹⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche. Tomo I*, p. 394.

sentido nietzscheano, significa para Heidegger la manera de designar la condición intrínseca de todo ente, así como a los entes en su conjunto. Para Heidegger es importante esta relación entre la creación de valores y la preservación y acrecentamiento de la voluntad de poder, “puesto que el carácter de devenir del ente se determina desde la voluntad de poder, ‘todo acontecer, todo movimiento, todo devenir’ es ‘como un fijar relaciones de grado y fuerza’”.²¹⁸ Nietzsche representa lo anterior mediante el símil de una barca que es llevada por el río:

Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir; lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder.

Habéis sido vosotros, sapientísimos, quienes habéis colocado en esa barca a tales pasajeros y quienes les habéis dado pompa y orgullosos nombres, - ¡vosotros y vuestra voluntad dominadora!

Ahora el río lleva vuestra barca: *tiene que* llevarla. ¡Poco importa que la ola rota eche espuma y que colérica se oponga a la quilla!

No es el río vuestro peligro y el final de vuestro bien y vuestro mal, sapientísimos: sino aquella voluntad misma, la voluntad de poder, - la inexhausta y fecunda voluntad de vida.²¹⁹

El río sobre el cual flota la barca no es otra cosa más que el devenir sobre el cual subyacen las valoraciones morales, simbolizados por la barca. Estas valoraciones, como ya lo hemos mencionado, son en el fondo expresiones de la voluntad de poder, es decir, de la esencia de todo ente, en términos heideggerianos. Ante esto se nos presenta el problema de cómo la voluntad de poder se relaciona con el tiempo, es decir, con el devenir. Si la voluntad de poder es un *querer aspirar a más*, una *superación continua del poder a sí mismo*, entonces ¿cómo podría sobreponerse esta voluntad siempre anhelante ante un tiempo que delimita el querer, es decir, que restringe a la voluntad en su constante querer *más*? Ante esta problemática Fink plantea una pregunta importante: “¿No le queda a la voluntad de poder otra cosa que poder reconocer el poder superior del tiempo, poder que se muestra en la fijación de lo sido, es decir, no le queda otra cosa que reconciliarse

²¹⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche. Tomo II*, pp. 219 - 220.

²¹⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 198.

con el tiempo inexorable? ¿Puede la voluntad querer sólo limitadamente hacia adelante y jamás hacia atrás?”.²²⁰ Frente a esta contradicción, Nietzsche nos habla de que precisamente ahí donde el devenir se encuentra con el ser, encontramos la suprema afirmación de la voluntad de poder. Esto sólo tiene sentido ante una concepción del tiempo considerado como un eterno retorno, es decir, donde nuestra voluntad haya tenido que ser afirmada una y otra vez a través de cada uno de nuestros actos una y otra vez:

Imprimir al devenir el carácter de ser – ésta es la suprema voluntad de poder.

Doble falsificación, desde los sentidos y desde el espíritu, para obtener un mundo del ente, de lo permanente, equivalente, etc.

*Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la consideración.*²²¹

Es por esto que Nietzsche considera al devenir como un *poner en marcha* la voluntad de superarse a sí mismo, de afirmarse continuamente. “Devenir es la superación, en ejercicio el poder, del nivel de poder respectivo”.²²² De aquí que considere a todo ser como devenir, es decir, como ejercicio de poder a través de un poner en marcha, de crear, de superación, de lucha constante y no como una serie de sucesiones espacio – temporales de causa – efecto.

Es por todo lo anterior que es importante destacar, por último, el pensamiento de la voluntad de poder como un pensamiento en el cual queda inscrito el fin de la metafísica y el proyecto de crítica a la modernidad. Heidegger comprende esto como el final de una época “en la que, en algún momento y de algún modo, surgirá la decisión histórica de si esta época final será la conclusión de la historia occidental o bien la contrapartida de un nuevo inicio”.²²³ En este sentido, la filosofía de Nietzsche se encuentra ubicada en el espectro histórico del fin de una época de la filosofía occidental que inicia con la modernidad alrededor de los años 1600 y

²²⁰ E. Fink, *Ibid.*, p. 97.

²²¹ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, p. 281.

²²² Martin Heidegger, *Ibid.*, p. 218.

²²³ Martin Heidegger, *Nietzsche. Tomo I*, p. 388.

termina en el siglo XIX con su pensamiento, razón por la cual lo llama “el *último metafísico* de occidente”.²²⁴ Este *acabamiento* de la modernidad es entendida por Heidegger de la siguiente manera: “que todos los poderes del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto”.²²⁵ Esta acumulación de poderes del ente se encuentra formulada en la voluntad de poder que plantea Nietzsche, pues hay que recordar que para Heidegger, esta es equivalente al carácter fundamental del ente y de la vida, considerada esta como la totalidad de los entes.

La crítica de Nietzsche a la modernidad y al cristianismo (éste último como punto de partida de dicha crítica), podemos observarla a través de toda su obra desde *El nacimiento de la tragedia*, donde vislumbra los conceptos de lo *apolíneo* y lo *dionisíaco*, hasta *Ecce homo*, donde encontramos al final de la obra la frase *Dionisio contra el crucificado* como máxima de la contraposición moral helenístico-romana y la revalorización de sus valores en contra del cristianismo.²²⁶ En las *Consideraciones intempestivas*, *Genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal*, *El anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos*, por mencionar algunas de sus obras, encontramos pasajes en los que Nietzsche se proclama contundentemente en contra de los planteamientos políticos, económicos, culturales, artísticos de su época en corrientes como la democracia, el socialismo, el anarquismo, el feminismo, el historicismo, el kantismo, la obra final de Wagner, el Reich alemán, etc. considerándolos como fuentes de valores nihilistas, productos la *décadence* de su propia época y los cuales tienen como raíz los valores del cristianismo. Su filosofía se opone a todas estas corrientes modernas, como podemos leer en el siguiente párrafo de *El Anticristo*:

Nosotros somos hiperbóreos, - sabemos muy bien cuán aparte vivimos. ‘Ni por tierra ni por agua encontrarás el camino que conduce a los hiperbóreos’; ya Píndaro supo de nosotros. Más allá del norte, del hielo, de la muerte – *nuestra vida, nuestra felicidad*... Nosotros hemos descubierto la felicidad, nosotros sabemos el camino, nosotros encontramos la salida de milenios enteros de laberinto. ¿Qué otro la ha encontrado? - ¿Acaso el hombre moderno? ‘Yo

²²⁴ *Id.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 387.

²²⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, p. 163.

no sé qué hacer; yo soy todo eso que no sabe qué hacer” – suspira el hombre moderno... De esa modernidad hemos estado enfermos, - de paz ambigua, de compromiso cobarde, de toda la virtuosa suciedad propia del sí y el no modernos. [...] *Nuestro fatum era* la plenitud, la tensión, la retención de fuerzas. Estábamos sedientos de rayo y acciones, permanecíamos lo más lejos posible de la felicidad de los débiles, de la ‘resignación’.²²⁷

Nietzsche coloca al hombre moderno en contraposición frente al hiperbóreo, el cual representa aquél cuyo espíritu es similar al suyo. Contrasta entonces la plenitud, la tensión y la retención de fuerzas, que como ya hemos visto son sinónimo de voluntad de poder, frente a la paz ambigua, compromiso cobarde, y el sí y el no, que caracterizan al hombre moderno. Esta lucha de contrarios representa para Heidegger el *acabamiento metafísico* de una época y la inversión de los valores que son el fin y el comienzo de una nueva época histórica. En virtud de lo anterior, Nietzsche menciona en un párrafo póstumo de 1888 lo siguiente:

Yo describo lo que viene: el ascenso del nihilismo. Puedo describirlo porque aquí se produce algo necesario – de ello hay signos por todas partes, sólo faltan los ojos que lo perciban. Yo elogio, no critico aquí, *que venga*: creo que habrá una de las crisis más grandes, un instante de autorreflexión *sumamente profunda* del ser humano: si éste se repondrá de ello, si el ser humano dominará esta crisis, eso es una cuestión que depende de su fuerza: es *posible* que lo haga...

Esto que cuento es la historia de los próximos dos siglos...²²⁸.

La voluntad de poder es la respuesta de Nietzsche a la crisis nihilista de la cultura, la cual afirma que ha de venir en los próximos dos siglos. Es decir, nuestra época actual corresponde a este periodo del que habla Nietzsche, el cual conocemos hoy en día como “posmodernidad”. En este sentido, vivimos un periodo donde para el autor de *Así habló Zaratustra*, vivimos una crisis de la cultura en la cual predominan los valores decadentes. Queda para la reflexión si, bajo el supuesto de que todo lo que hemos mencionado aquí sea correcto, podemos

²²⁷ F. Nietzsche, *El anticristo*, pp. 35 – 36.

²²⁸ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, p. 314.

enfrentar esta crisis con la propuesta de Nietzsche de una *Weltanschauung*²²⁹ donde la voluntad de poder y la revalorización de los valores satisfagan la falta de sentido metafísico del mundo posmoderno en el cual nos encontramos.

4.3 Hacia una redención de la voluntad.

Una vez que hemos analizado dos modos diferentes de la voluntad, el de Nietzsche y el de Schopenhauer respectivamente, podemos hablar ahora de la recepción del primero en el segundo. Como hemos podido observar a lo largo de los dos subcapítulos anteriores, ambas concepciones difieren en cuanto a *voluntad* y *voluntad de poder*. Lo que pretendo a continuación es describir de qué manera pudo haber sido la recepción de la concepción de *voluntad* de Schopenhauer en la lectura que Nietzsche hizo de ella para poder concebir, a su vez, la *voluntad de poder*.

Es necesario señalar que ya desde sus primeros años en la Universidad de Bonn, entre 1855 y 1856 (a sus apenas 22 años), Nietzsche tuvo contacto y era un asiduo lector de la obra de Schopenhauer. En una carta dirigida a su madre el 1º de febrero de 1856, describe cómo se reunía cada dos semana con sus amigos de la Schulpforta, Carl von Gersdorff y Hermann Mushacke para leer a Schopenhauer: “Con Gersdorff he convenido una noche de cada semana en la que leemos griego juntos; cada dos semanas me reúno con él y con Mushacke y nos entregamos a Schopenhauer. Este filósofo ocupa una posición importante en mis pensamientos y en mis estudios y mi respeto por él crece incomparablemente”.²³⁰ Este influjo que produjo la obra de Schopenhauer en Nietzsche se mantendría a lo largo de toda su juventud, incluyendo su época como catedrático en la Universidad de Basilea. La influencia schopenaueriana, al mismo tiempo que sus estudios filológicos y teológicos, hizo que Nietzsche produjera obras en las que encontramos claramente un modo de expresar sus primeras ideas en el lenguaje de su maestro. En el *Ensayo de autocrítica* escrito en 1856, añadido a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* (1872), lamenta su falta de valor para expresar en un lenguaje propio las

²²⁹ El término más cercano en español a esta palabra sería “cosmovisión”, sin embargo, me parece que el término en alemán es mucho más preciso por cuanto se refiere a la percepción del mundo en cuanto a valores y creencias de una época en particular.

²³⁰ F. Nietzsche, *Correspondencia*, p. 94.

ideas que vertía en aquél libro: “el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto”.²³¹

Sin embargo, el respeto por la figura de Schopenhauer como mentor y maestro fue una cosa que Nietzsche conservó hasta bien entrados sus años en los que cambió el camino de la filología clásica por el de la filosofía. En *Schopenhauer como educador* (1874), la tercera de sus *Consideraciones Intempestivas* reconoce abiertamente el legado de Schopenhauer como genio, educador y libertador:

Y no obstante, esto es necesario primero antes de valorar qué puede significar para nosotros precisamente Schopenhauer después de Kant, a saber: él es el guía que nos conduce fuera de la caverna de la melancolía escéptica o de la renuncia crítica hacia la cima de la contemplación trágica -el cielo nocturno con sus estrellas, infinito, sobre nosotros-, además, fue el primero que se condujo a sí mismo por este camino. Su grandeza estriba en que es capaz de situarse frente al cuadro de la vida como antes un todo e interpretarlo en su totalidad.²³²

Nietzsche afirma su estima por Schopenhauer sobre todo en la capacidad que tuvo de dar el ejemplo de vivir la vida según su propia filosofía, al igual que los antiguos filósofos griegos.²³³ La forma en la que Schopenhauer logró conformar y consolidar su propia filosofía a través de experiencias de vida como los viajes durante su juventud, los encuentros con Goethe, su antihegelianismo, el rechazo de la filosofía universitaria, la difícil relación con su madre, etc., quedaron plasmadas de forma filosófica en obras como *Sobre la visión de los colores*, *El mundo como voluntad y representación* y *Parerga y Paralipómena*. Esta filosofía como forma de vida es algo que Nietzsche tomó muy en cuenta para elaborar a su vez una filosofía propia, prueba de ello es el papel fundamental que juega la *vida* en la obra filosófica de Nietzsche. Recordemos aquí de nuevo la fórmula: *vida = voluntad de poder*, pero

²³¹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pp. 41 – 42.

²³² F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p. 66.

²³³ *Ibid.*, p. 57.

¿cómo, a través de la lectura de Schopenhauer, llegó Nietzsche a concebir esta idea?

En *El nacimiento de la tragedia* encontramos una noción básica para comprender la obra de Nietzsche: Los instintos *apolíneo* y *dionisiaco*, los cuales propone por primera vez para comprender el surgimiento de la tragedia entre los griegos. Ambos instintos son descritos de la siguiente manera:

Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no-escultórico de la música, que es el arte de Dioniso: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra 'arte'.²³⁴

Aquí observamos que ambos instintos son dos caras de una misma moneda y se encuentran en una disputa constante. Cada uno de ellos se manifiesta en un arte diferente en los griegos: lo apolíneo corresponde propiamente a la escultura, mientras que lo dionisiaco, a su vez, a la música. Sin embargo, cada uno de ellos, impulsos naturales, corresponden a su vez con diferentes ámbitos de lo humano. Por una parte, lo apolíneo aparece ante nosotros como a continuación lo describe Nietzsche:

Pero Apolo nos sale de nuevo al encuentro como la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial, su redención mediante la apariencia: él nos muestra con gestos sublimes cómo es necesario el mundo entero del tormento, para que ese mundo empuje al individuo a engendrar la visión redentora, y cómo luego el individuo, inmerso en la contemplación de ésta, se halla sentado tranquilamente, en medio del mar, en su barca oscilante.²³⁵

Lo apolíneo en el espíritu griego, no es solamente el instinto artístico que se manifiesta en el mundo onírico, sino que también es, en el ámbito de la existencia

²³⁴ F. Nietzsche, *El origen de la tragedia*, pp. 49 – 50.

²³⁵ *Ibid.*, p. 70.

humana, la representación del principio de individuación, el mundo de lo aparente, del eterno devenir y del sufrimiento, representado todo ello en la alegoría de la barca oscilante.

Por otra parte, en contraposición con lo anterior, Nietzsche describe lo dionisiaco de la siguiente manera:

Incluso tenía que sentir algo más: su existencia entera, con toda su belleza y moderación, descansaba sobre un velado substrato de sufrimiento y de conocimiento, substrato que volvía a serle puesto al descubierto con lo dionisiaco [...] El individuo, con todos sus límites y medidas, se sumergió aquí en el olvido de sí, propio de los estados dionisiacos, y olvidó los preceptos apolíneos. La *desmesura* se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí desde el corazón de la naturaleza. Y de este modo, en todos los lugares donde penetró lo dionisiaco quedó abolido y aniquilado lo apolíneo.²³⁶

Me gustaría proponer a continuación que efectivamente, estos dos impulsos naturales no son otra cosa sino la reinterpretación profunda, original y al mismo tiempo atravesada por el filtro del conocimiento filológico de Nietzsche, de la teoría schopenhaueriana del mundo como voluntad y representación. De acuerdo al análisis que hemos realizado en el primer capítulo,²³⁷ por una parte, lo apolíneo en cuanto manifestación del principio de individuación, no sería otra cosa más que la representación en el ámbito de la teoría del conocimiento de Schopenhauer, es decir, el intelecto, el cual está supeditado al orden que le otorga el principio de razón suficiente; mientras que lo dionisiaco en cuanto desmesura y olvido de sí, correspondería a la siempre omnisciente y omnipotente voluntad, misma que identificamos como la *cosa en sí*, incognoscible para el hombre más que a través de la santidad.

En este sentido, lo que hay es una apropiación de los conceptos schopenhauerianos de la voluntad y representación, expuestos por Nietzsche a través de los instintos naturales de lo apolíneo y lo dionisiaco. Sin embargo, por cuanto refiere al concepto primordial de la filosofía nietzscheana, la *voluntad de*

²³⁶ *Ibid.*, pp. 71 – 72.

²³⁷ *Vid. supra.* pp. 23 – 30.

poder, me parece que no surge de la apropiación mencionada anteriormente, sino que se trata más bien de un pensamiento original que Nietzsche elabora a partir de la cabal comprensión de la filosofía de Schopenhauer por cuanto refiere a la *voluntad* en su más patente expresión como *voluntad de vivir*. Al respecto de lo anterior, Nietzsche comenta lo siguiente:

[Schopenhauer] Nos enseña a distinguir entre lo real y lo aparente en el fenómeno de la felicidad del hombre; como ni el hacerse rico, ni el obtener honores, ni la mucha erudición pueden dispensar al individuo del profundo descontento que lo embarga por la banalidad de su existencia; y cómo la aspiración a estos bienes únicamente adquiere sentido a través de un elevado propósito transfigurador y universal: la obtención de poder, y mediante él ayudar a la *physis* y convertirse, en cierta medida, en *corrector* de sus necesidades y descuidos. En un principio, por su puesto, sólo para uno mismo; finalmente, a través de uno, para todos. Por lo demás, se trata de una aspiración que conduce profunda e íntimamente a la resignación; pues ¡qué y cuánto no habrá aún por corregir en lo individual y en lo general!²³⁸

Nietzsche comprendió bastante bien la dicotomía entre querer y no querer que constituye uno de los ejes fundamentales de la filosofía de Schopenhauer. Comprendió que la *voluntad de vivir* es en todo caso más bien una *voluntad de poder*, pues la vida no es otra cosa más que una obtención constante de poder. Por cuanto al no querer y a la redención de la voluntad que constituyen el ideal de liberación para Schopenhauer, Nietzsche supo leer entre líneas lo que su maestro quiso decir al afirmar lo siguiente: “La verdadera contraposición entre el espíritu del paganismo greco-romano y el cristianismo es la que existe entre la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, — según esto, en última instancia y en el fondo el cristianismo tiene la razón”.²³⁹ En *El origen de la tragedia* podemos leer cómo a través del instinto dionisiaco en la tragedia, les fue posible a los griegos la afirmación de la vida ante los sufrimientos, en contraposición a lo que Schopenhauer entiende por resignación, i.e., negación de la voluntad de vivir cristiana:

²³⁸ F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p. 68.

²³⁹ A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, p. 329.

El arte trágico, rico en estas dos experiencias, es caracterizado como la conciliación de Apolo y Dioniso: al fenómeno se le otorga, por parte de Dioniso, la más profunda significatividad: y ese fenómeno es sin embargo negado y negado con *placer*. Esto, como consideración trágica del mundo, está dirigido contra la doctrina schopenhaueriana de la *resignación*.²⁴⁰

Nietzsche difiere de su maestro al suponer que la verdadera redención de la voluntad constituye precisamente su no-querer (a la manera cristiana), de esta manera, contrapone lo dionisiaco frente a la negación de vivir de Schopenhauer y su tarea hasta los últimos días de su vida será el oponer el impulso creador y destructor dionisiaco frente al cristianismo, contra el cual despotrica en obras como *El anticristo*, *Genealogía de la moral*, *Ecce Homo*, etc., el cual considera como raíz de los principales movimientos decadentes del mundo moderno. En última instancia la obra de Nietzsche es la contraposición de los valores e ideales estéticos, políticos y culturales de la Antigüedad (Grecia y Roma) contra los valores del mundo moderno del S. XIX y que aún hoy en día continúan vigentes (democracia, tolerancia, socialismo, preeminencia de lo económico y político sobre lo fisiológico, etc.): “¿Se me ha comprendido? — *Dionisio contra el crucificado*”.²⁴¹

La ruptura con Schopenhauer se hace patente precisamente varios años más tarde en *La gaya ciencia*, en esta obra queda de manifiesto la diferencia de la concepción de vida, respecto a la idea schopenhaueriana de su negación:

¿Qué quiere decir vivir?. — Vivir — quiere decir: apartar de sí continuamente algo que quiere morir; vivir — quiere decir: ser cruel e implacable con todo lo que se vuelve débil y viejo en nosotros, y no sólo en nosotros. Vivir — quiere decir entonces: ¿no tener piedad con los moribundos, los miserables y los ancianos? ¿ser continuamente asesinos? — Y sin embargo, el viejo Moisés dijo: ‘No matarás’.²⁴²

Nietzsche va más allá de la afirmación o negación de la vida, pues no tiene sentido afirmarla o negarla cuando lo único que se revela en ella es *voluntad de poder*, apartarle todo lo decadente y enfermo para brindarle un estado saludable

²⁴⁰ F. Nietzsche, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos*, p. 257.

²⁴¹ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 163.

²⁴² F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, p. 92. [I, § 26].

para acrecentar y asegurar las condiciones favorables para la constante obtención y expansión de su poder.

De igual manera, en la misma obra, critica el pesimismo de Schopenhauer asegurando lo siguiente:

El surgimiento de filosofías pesimistas no es de ninguna manera un indicio de grandes y terribles situaciones de penuria; estos signos de interrogación al valor de la vida se hacen, por el contrario, en épocas en las que el refinamiento y aligeramiento de la vida encuentra que incluso las inevitables picaduras de mosquito del alma y del cuerpo son demasiado sangrientas y malignas, y provoca que, ante la pobreza de reales experiencias de dolor las *representaciones generales* de tipo *torturante* aparezcan ya como el sufrimiento de género supremo. — Habría pues una receta contra las filosofías pesimistas y la excesiva sensibilidad que me parece ser la auténtica ‘penuria del presente’: — pero esta receta quizás suene ya demasiado cruel y se la contaría entre los síntomas en base a los cuales se juzga ahora que ‘la existencia es algo malo’. ¡Pues bien! La receta contra ‘la penuria’ es: *penuria*.²⁴³

El distanciamiento de Schopenhauer que podemos corroborar a través de diversos pasajes de *La gaya ciencia* explícitos y no explícitos contra su maestro, nos da cuenta de la madurez del pensamiento de Nietzsche, así como de la cabal comprensión, asimilación y reinterpretación de la obra de Schopenhauer.

Aquí podemos observar una *inversión* del pesimismo schopenhaueriano en el que la redención de la voluntad o negación del querer, y su objetivo ético-metafísico de la trascendencia hacia la *nada*, queda “superada” por la voluntad de poder, la afirmación del cuerpo y la doctrina del eterno retorno. El término *Wille zum Leben* (voluntad de vivir) pasa a la filosofía nietzscheana, en su reinterpretación a través del espíritu griego, como lo dionisiaco. Mientras que el término *Wille zur Macht*, voluntad de poder, se convierte en la auténtica y la única voluntad en la interpretación filosófica del mundo para Nietzsche. La *nada* a la que aspira originalmente la filosofía de Schopenhauer pasa como *cristianismo*, *budismo*, y *decadencia* en la terminología filosófica de Nietzsche. Hay un rechazo hacia la tendencia *nihilizante*. Mientras que el concepto *nihilismo*, se convierte ya no en el objetivo de su propia filosofía, sino precisamente en su contrario, el rechazo de la

²⁴³ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, pp. 105 - 106. [I, § 48].

tendencia hacia la nada, de los valores culturales y de las filosofías pesimistas (producto de la *muerte de Dios*), así como de las religiones cuyo fin último es la negación de sí. El predominio de la *compasión* como parte fundamental de la ética de Schopenhauer queda soslayada por la concepción nietzscheana de la afirmación del individuo en virtud de la voluntad de poder, esta es la base ética de su filosofía por cuanto se requiere de la afirmación del sí mismo, del cuerpo, en el camino de autosuperación para allanar el camino hacia el superhombre. En este sentido:

Nietzsche difiere radicalmente de la postura schopenhaueriana. Para el filósofo de Basilea, Schopenhauer se muestra ahora como un resabio de la metafísica tradicional que niega la existencia efectiva, por añorar una eternidad más allá de lo experimentable. Schopenhauer, a ojos de un Nietzsche maduro —incluso podría decirse *liberado*—, se opone tajantemente a todo tipo de promesas de redención. Las filosofías que pretenden salir de la vida y, en suma, *negar* la posibilidad misma de la existencia, incurren en el mismo error que el cristianismo, a saber, la creencia de una vida eterna a costa de acabar con la vida corporal, es decir, con la vida misma.²⁴⁴

En términos generales, los *nihilismos* de Schopenhauer y de Nietzsche corresponden a fenómenos similares, pero interpretados de una manera positiva para el primero y negativa para el segundo. Me parece que, en este caso, no hay una influencia directa de la forma en que Schopenhauer concibe el *nihilismo* en Nietzsche, sino más bien una reinterpretación acabada y contraria. Se trata pues, de un cambio de paradigma en la comprensión del mundo.

5. Corolario.

Ambas interpretaciones acerca de la *nada* dieron lugar, a través del curso de la historia de la filosofía, a dos corrientes filosóficas: el *Pessimismus* (Pesimismo) y la *Konservative Revolution* (Revolución conservadora). El pesimismo tiene por representantes a “discípulos” de Schopenhauer, aunque si bien algunos de ellos

²⁴⁴ Carlos Vargas, “Modos de la voluntad: Schopenhauer y Nietzsche” en Alberto Constante, *Reflexiones Marginales* [en línea]. Disponible en: [<http://reflexionesmarginales.com/3.0/23-modos-de-la-voluntad-schopenhauer-y-nietzsche/>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.

jamás tuvieron contacto directo con él en vida, sí tuvieron conocimiento de su obra a través de sus divulgadores y discípulos como Julius Frauenstädt, amigo cercano y compilador de la obra de Schopenhauer después de su muerte.²⁴⁵ Estos continuadores de la obra de Schopenhauer se orientan hacia una tendencia radicalizante de su pensamiento, particularmente respecto a la experiencia estética, el absurdo del mundo y la negación de la voluntad de vivir. Entre ellos encontramos a Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen y Philipp Mainländer.²⁴⁶

Por otra parte, respecto a la *Revolución conservadora* podemos afirmar que si bien, a diferencia del pesimismo, no fue un movimiento estrictamente filosófico, sino más bien multidisciplinario y preeminentemente político, fue debido en gran parte al tenso clima político europeo que prevaleció antes y después de la Primera Guerra Mundial. Algunos de sus principales representantes participaron directamente en el conflicto bélico y en diversos conflictos del periodo de entreguerras, tuvieron conocimiento de la obra de Nietzsche, de la cual se sirvieron para reflexionar y comprender la realidad de la Europa de principios de finales del S. XIX y principios del XX. Entre sus representantes, podemos nombrar a algunos cuyo pensamiento se orientó más a una tendencia filosófica: Martin Heidegger, Carl Schmidt, Ernst Jünger y Oswald Spengler. En este pensamiento revolucionario-conservador encontramos, al igual que con los discípulos de Schopenhauer, la radicalización de algunas ideas de origen nietzscheano, como la decadencia del mundo occidental, el papel de la voluntad de poder en un siglo dominado por la técnica para la guerra y la liberal-democracia como sistema político fallido, entre muchas otras consideraciones.

Cabe destacar en este sentido, que el pensamiento de Nietzsche corresponde a un parteaguas en el desarrollo de la filosofía en Alemania entre los siglos XIX y XX. En mi opinión, la *inversión* que hace de la filosofía pesimista funda un nuevo capítulo en la manera de concebir el mundo que es adoptada por el pensamiento europeo y particularmente, por los filósofos y políticos alemanes de la primera mitad del siglo XX. Su reinterpretación y asimilación a los problemas que

²⁴⁵ Nietzsche mismo poseía las obras de Schopenhauer compiladas por este discípulo suyo.

²⁴⁶ F. Volpi, *op. cit.*, p. 47.

afrontaban los hombres de esta época tuvo una repercusión tremenda que se vio plasmada en los fenómenos políticos, filosóficos y sociales de todo el siglo XX y aún en lo que va del XXI. En otras palabras, la tendencia de una filosofía pesimista que predominaba en el contexto cultural de finales del XIX gracias a la revaloración que tuvo la filosofía de Schopenhauer al final de su vida, “termina”, por así decirlo, con el rescate y divulgación de las ideas críticas de Nietzsche, en el marco de un cambio de siglo complejo para la vieja Europa y que sentaría las bases para el desarrollo de movimientos políticos, sociales y culturales a lo largo del siglo pasado.

6. Conclusiones.

De acuerdo con la investigación realizada a lo largo de esta tesis, podemos concluir lo siguiente:

1. Las filosofías de Nietzsche y de Schopenhauer, respectivamente, surgen y se desarrollan en contextos completamente diferentes y responden a necesidades de respuestas diferentes:
 - a) Schopenhauer corresponde a la época de las grandes filosofías alemanas del siglo XVIII y XIX. En este sentido, su filosofía está orientada a un conocimiento integral de diversas disciplinas²⁴⁷ que se interrelacionan y completan entre sí en su magna obra *El mundo como voluntad y representación*. Esta filosofía pretende dar una explicación cabal del mundo y nuestro papel en él a través de una extraña mezcla de budismo, kantismo y platonismo.
 - b) Nietzsche es un disidente de la filosofía *monumental* al estilo de Kant, Hegel y el mismo Schopenhauer. Su forma asistemática y aforística se corresponde con el carácter crítico de su filosofía. Nietzsche es un pensador que gracias a su profundo conocimiento de los griegos y muy influido en un principio por Schopenhauer, elabora un pensamiento que critica las tendencias culturales, morales, científicas

²⁴⁷ Todo el primer capítulo de la presente tesis da cuenta de ello.

y políticas de su época. No pretende dar respuestas verdaderas, unívocas y universales sobre el mundo, sino más bien elaborar un “diagnóstico” de su época, a través del análisis genealógico de la moral y la crítica del cristianismo. Para ello se vale de una filosofía crítica cuyo propósito es más bien el de comprender, transformar y superar el mundo y al ser humano a través del autoconocimiento.

2. Ambos, tanto Schopenhauer como Nietzsche, toman a la vida como base de sus filosofías. A pesar de la mayor o menor influencia que pudieran haber ejercido otros filósofos anteriores o contemporáneos en la elaboración de sus pensamientos, (en el caso de Schopenhauer a Platón y Kant; en el caso de Nietzsche al mismo Schopenhauer y Heráclito, por ejemplo) sus ideas toman como eje principal a la vida. Por una parte, la filosofía de Schopenhauer tiene como propósito la *autonulificación de la voluntad*, la cual se traduce como el aquietamiento y posterior disolución de la vida. La filosofía de Nietzsche, en cambio, parte de la fórmula *vida = voluntad de poder* como punto de partida para la conservación y acrecentamiento de fuerzas en el ser humano, las cuales permean en diversos ámbitos de la cultura.

De igual manera, podemos rastrear experiencias de vida transformadas en filosofía en ambos pensadores: por una parte, el antihegelianismo de Schopenhauer, así como su reticencia con las mujeres, claramente tienen que ver con la relación académico-universitaria con Hegel y el trato dificultoso con su madre a partir de la muerte de su padre. De la misma manera en Nietzsche encontramos sus planteamientos sobre el anticristianismo y la búsqueda por la conservación de la vida, reflejados en dos episodios de su experiencia de vida: por una parte, la estricta educación que recibe de su padre, pastor luterano en su natal Röcken, y en el colegio Schulpforta, en contraposición al estudio que tuvo de la filología clásica y la religión griega durante sus estancias en las Universidades de Bonn y Leipzig. Por otra,

su débil salud física que se reflejaba en constantes achaques de dolores de cabeza, estomacales y miopía, por lo que se veía obligado a buscar lugares apropiados según las condiciones para tener un correcto equilibrio fisiológico. Pasaba el verano en Sils-María, Suiza, y el invierno en Turín, Italia.

Ambas son filosofías que parten de la experiencia vital y que al mismo tiempo tienen dos propuestas diferentes para la vida: su rotunda negación (Schopenhauer) y su rotunda afirmación (Nietzsche). En este sentido, son también formas de pensamiento que tienen como propósito la vida como filosofía y la filosofía como una forma de vida.

3. Hay un cambio radical en la concepción ética de Nietzsche respecto a la de Schopenhauer:
 - a) Mientras que Schopenhauer coloca a la compasión como una virtud imprescindible de su ética, Nietzsche despotrica en contra de ella como uno de los peores males. Para Schopenhauer, la compasión es la virtud que nos hace librarnos de la individuación y el egoísmo inherentes a nuestra condición humana, pues es a través de ella como se rompe la barrera entre el yo y el no-yo que nos impulsa a ayudar al otro. Es en este sentido, es una manera de hacer justicia en un mundo cuya condición es igual a dolor y sufrimiento. Es un primer paso a la *autonulificación*. Para Nietzsche, por otra parte, la compasión es el peor de los males cuyo origen está en la doctrina judeocristiana. Esto significa que no es más que religión convertida en filosofía. Es el peor de los males porque es justamente la condición para la desaparición de los hombres superiores y la elevación de los malparados y cercanos a la muerte. Es en este sentido que la compasión es precisamente contraria a la filosofía de Nietzsche de una ética del hombre superior, pues ella es el origen de la pérdida de fuerzas necesaria para la vida. De modo que su propuesta nietzscheana frente

al sufrimiento, del cual surge la compasión, es el de afrontarlo y asumirlo como amor al destino y a la vida (*amor fati*).

- b) El altruismo de Schopenhauer, el cual se deriva de la compasión y la caridad, tiene como fin la liberación en un primer grado del *principio de individuación*. Dicha liberación es consecuencia de la práctica de dichas virtudes antes mencionadas y es un paso más hacia la santidad a la que conduce su ética. Prueba de ello, son las biografías de las vidas de diversos santos que Schopenhauer da como ejemplo en este sentido en el libro IV del *Mundo como voluntad y representación Vol. I*. En contra de este altruismo, Nietzsche propone más bien un sano egoísmo como alternativa a la pérdida de fuerzas vitales que implican las virtudes del pesimismo de Schopenhauer, para ello el individuo tiene que propiciar las condiciones en las que él mismo pueda acrecentar su salud y poder en el ámbito fisiológico y psicológico
- c) Derivado de lo anterior, la ascética de la ética de Schopenhauer, que es en último grado consecuencia de las virtudes de su filosofía pesimista, es criticada ampliamente por Nietzsche en obras como la *Genealogía de la moral*. Para Nietzsche, el judeocristianismo trajo consigo la *moral de los esclavos*, producto del carácter ascético de su doctrina, el cual es causante en última instancia de la decadencia moral y cultural de occidente. De manera que, ante esta moral, propone una *revalorización de los valores* de la *moral de los señores*, una moral mucho más cercana al ideal griego y romano de la aristocracia guerrera que, al contrario de la moral ascética, afirma el cuerpo y la vida, vive peligrosamente y se afirma a sí mismo una y otra vez en sus conquistas.

- 4. La concepción filosófica de Schopenhauer sobre el tiempo tiene una gran influencia en el *eterno retorno* de Nietzsche.

Cabe recordar aquí que para Schopenhauer, tiempo y espacio no son más que intuiciones de la sensibilidad puras del entendimiento. Ambas

están circunscritas al principio de razón suficiente, y particularmente a la primera y segunda raíz, del Ser y del Devenir, respectivamente. En este sentido el espacio y el tiempo son perceptibles bajo el principio de individuación como voluntad de vivir. Para Schopenhauer, la voluntad de vivir se da a cada instante en el momento en que comemos, respiramos y deseamos, de aquí que cada uno de nuestros actos lo podemos considerar únicamente con relación al presente. Esta concepción del tiempo de Schopenhauer hace eco de las enseñanzas budistas en la que el tiempo es considerado como una rueda que gira eternamente sin parar donde pasado y futuro se funden en el instante presente (*samsara*). Aquí Nietzsche recoge esta misma idea en su pensamiento del *eterno retorno*. El tiempo para el hombre superior tiene un carácter cíclico, de ahí que esté obligado a asumir la vida con todos sus placeres y dolores, pues el pensamiento del eterno retorno tiene como fundamento el eterno devenir, la fatalidad de la continua repetición de todos y cada uno de los actos de nuestra vida. De esta manera, afirmar la vida es para Nietzsche hacer consciente cada uno de los actos que realizamos en el instante presente, asumirlos y afrontar la vida en vez de aspirar a un “más allá”.

5. El conocimiento filológico de Nietzsche sobre los griegos, le permitió distanciarse de la filosofía pesimista de Schopenhauer.

Nietzsche encontró en los griegos un profundo amor a la vida que se oponía a la radical negación de la existencia de la filosofía schopenhaueriana. En un primer momento las lecturas de la obra de Schopenhauer le permitieron al joven Nietzsche comprender más acerca del sentido del mundo y de su propia existencia, sin embargo, en la filología griega encontró la contraposición de los planteamientos *nihilizantes* de Schopenhauer sobre la existencia, muy influidos por el budismo y la mística cristiana. Muestra de ello es la caracterización que Nietzsche hacía de su propia filosofía como *dionisíaca*.

6. Nietzsche reinterpreta la *voluntad* y la *representación* de Schopenhauer y las traduce en los términos helenísticos de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*.

Hay una apropiación por parte de Nietzsche de los términos *voluntad* y *representación* en el sentido en el que Schopenhauer los entiende. En sus lecturas de los griegos encuentra ambas ideas y las traduce en términos de la religión griega como lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*: la primera como la fuerza ciega de la desmesura y exuberancia de vida que se hace presente en los ritos del dios Dionisos y en la tragedia; la segunda como la racionalidad medida que preside el dios Apolo y se plasma en el arte de la escultura. Luego Nietzsche encuentra en esta lectura vitalista de los griegos lo que más adelante llamará *voluntad de poder*, término que recoge la influencia del concepto de *voluntad* schopenhaueriano.

7. Hay una clara influencia de la *filosofía sin dios* de Schopenhauer en Nietzsche.

Schopenhauer parte de la crítica de la razón pura de su maestro Kant — a partir de la cual la metafísica queda restringida a ámbito de la razón práctica —, que mezcla con su ferviente creencia en el budismo, lo cual da como resultado con *corpus* filosófico que prescinde de Dios y que más bien en su lugar se encuentra la cosa en sí, es decir, la voluntad. Schopenhauer descalifica incluso que el teísmo forme parte de algunas de las filosofías de sus contemporáneos (Hegel, por ejemplo), pues para él la filosofía únicamente debe rendir cuentas acerca del mundo, no de trascendencia alguna. En Nietzsche, encontramos así mismo una filosofía en la que no solamente ya no hay Dios, sino que ha muerto. En este sentido, el sustento metafísico de toda filosofía queda aniquilado y con ello da pauta a la creación de nuevos valores morales. Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido.

Nietzsche se inspira en la filosofía schopenhaueriana y en la de sus seguidores de la escuela pesimista como Mainländer, de donde extrae algunas nociones claves de su *filosofía de la entropía* como la *muerte de*

Dios, para después apropiárselos y elaborar una filosofía propia a partir de ello.

8. En nihilismo en ambos autores se entiende de maneras diferentes y opuestas.

Por una parte, el nihilismo tiene un valor positivo en el *edificio* filosófico de Schopenhauer en tanto que es la culminación de su ética y metafísica. La autosupresión de la voluntad que lleva a la nada es en última instancia el objetivo de la filosofía schopenhaueriana, pues con ella se elimina el mundo como voluntad y representación. Constituye una liberación de los dolores del mundo que culmina en la santidad. Es una liberación individual.

Por otra parte, el nihilismo para Nietzsche tiene un valor negativo en tanto que es un síntoma de la decadencia de la cultura. Esta decadencia tiene sus orígenes en última instancia en la doctrina judeocristiana y la moral que se deriva de ella al haber *transvalorado* los valores de los señores por los de los esclavos. Sin embargo, se manifiesta en diversos movimientos y ámbitos de la cultura (entre ellos, la propia filosofía pesimista).

En este sentido, podemos afirmar que efectivamente hay una influencia del concepto nihilismo de Schopenhauer en Nietzsche, que si bien lo reinterpreta y coloca su propia filosofía en una posición contraria a las ideas de su maestro, podemos rastrear en la crítica de Nietzsche diversos planteamientos elaborados originalmente por Schopenhauer.

Bibliografía.

- BAHNSEN, Julius, *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico. Monografías situadas en los márgenes de la dialéctica real*. Ed., trad. y notas de Manuel Pérez Cornejo. Valencia, Universitat de València, 2015. (Colección Estética y Crítica, 37).
- BRANDES, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Trad. de José Liebermann. Madrid, Editorial Sexto Piso, 2008.
- CLÉMENT, Rosset, *Schopenhauer, filósofo del absurdo*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2012.
- COLLI, Giorgio, *Después de Nietzsche*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona, Editorial Anagrama, 1978.
- COLLI, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*. Trad. de Romeo Medina. México, D.F., Folios Ediciones, 1983. (Colección Alternativas).
- COLLI, Giorgio, *Scritti su Nietzsche*. 3ª edición. Milán, Adelphi Edizioni, 1993. (Colección Piccola Biblioteca, 94).
- COLOMINA Alminyana, Juan José, “Nietzsche y Heráclito”, en *Éndoxa: Series filosóficas* [en línea], núm. 23. Madrid, UNED, 2009. Disponible en: [<http://e-espacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-2009-23-5051/PDF>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche. Con una selección de textos preparada por Gilles Deleuze*. Trad. de Isidro Herrera y Alejandro del Río. Madrid, Arena Libros, 2000.
- FERRARIS, Maurizio, *Nietzsche y el nihilismo*. Trad. de Carolina del Olmo y César Rendueles. Madrid, Ediciones Akal, 2000.
- FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*. 2ª edición. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- FOOT, Philippa, “Nietzsche: La revaloración de los valores”, en *Las virtudes y los vicios* [en línea]. Trad. de Claudia Martínez. México, D.F., UNAM, 1998. Disponible en: [<http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/etica2/Foot-Nietzsche.pdf>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.
- *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. 3ª edición. Intr., trad. y notas de Alberto Bernabé. Madrid, Alianza Editorial, 2008.

- FREY, Herbert, *En el nombre de Diónyos. Nietzsche, el nihilista antinihilista*. México, Siglo XXI Editores, 2013.
- GARCÍA Villarubia, Luis, *El concepto de transvaloración en Nietzsche* [en línea]. Madrid, 2016. Tesis, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. 317 pp. Disponible en: [<http://eprints.ucm.es/37021/1/T37021.pdf>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.
- GENTILI, Carlo, *Nietzsche*. Trad. de Beatriz Rabadán y José Luis Serrano. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2004. (Colección Biblioteca Nietzsche).
- GRAVE, Crescenciano, *El pensar trágico: Un ensayo sobre Nietzsche*. México, D.F., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998. (Colección Seminarios).
- GRAVE, Crescenciano, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*. Ciudad de México, Ediciones Monosílabo, 2018.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche. Tomo I*. 4ª edición. Trad. de Juan Luis Verma. Barcelona, Ediciones Destino, 2001. 2tt. 525 pp. (Colección Áncora y Delfín, 887).
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche. Tomo II*. 4ª edición. Trad. de Juan Luis Verma. Barcelona, Ediciones Destino, 2001. 2tt. 424 pp. (Colección Áncora y Delfín, 887).
- HERRERO Senés, Juan, *El nihilismo: disolución y proliferación en la modernidad*. Barcelona, Intervención Cultural, 2009.
- JÜNGER, Ernst, *Sobre el dolor. Seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, D.F., Tusquets Editores México S.A. de C.V., 2008. (Colección Ensayo Tusquets Editores, 28).
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche y el Círculo Vicioso*. Trad. de Roxana Páez. Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2005. (Colección Caronte Filosofía).
- LAISECA de Silva, Laura, *El nihilismo Europeo: el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2001.
- MAINLÄNDER, Philipp, *Filosofía de la Redención*. Intr., trad. y notas de Manuel Pérez Cornejo. Madrid, Ediciones Xorki, 2014.
- MORENO Claros, Luis Fernando, *Schopenhauer. Una biografía*. Madrid, Editorial Trotta, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. 3ª edición. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Correspondencia Vol. V. Enero 1885 – Octubre 1887*. Ed., trad. notas y apéndices de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid, Editorial Trotta, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Correspondencia*. Intr., trad. y notas de Felipe González Vicen. Madrid, Aguilar Maior, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*. 3ª edición. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*. 3ª edición. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*. 3ª edición. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El Nacimiento de la Tragedia*. 3ª edición. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Escritos sobre Wagner*. Ed., intr., trad. y notas de Joan B. Llinares. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos Póstumos (1869 – 1874). Volumen I*. 2ª edición. Trad., intr. y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid, Editorial Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos Póstumos (1875 – 1882). Volumen II*. Trad., intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid, Editorial Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos Póstumos (1882 – 1885). Volumen III*. Trad., intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid, Editorial Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos Póstumos (1885 – 1889). Volumen IV*. 2ª edición. Trad., intr. y notas de Juan Luis Vermall y Joan B. Llinares. Madrid, Editorial Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogía de la moral*. 3ª edición. Trad. de María Palmieri. Madrid, Mestas Ediciones, 2007. (Colección Clásicos Universales).
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado Humano. Tomo I*. Trad. de Alfredo Bretons Muñoz. Madrid, Ediciones Akal, 1996. 2tt. 429 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, 2).

- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado Humano. Tomo II*. Trad. de Alfredo Bretons Muñoz. Madrid, Ediciones Akal, 1996. 2tt. 335 pp. (Colección Clásicos del Pensamiento, 3).
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial [La Gaya Scienza]*. Intr., trad. y notas de Germán Cano. México, D.F., Colofón S.A., 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Gaya Ciencia*. ed., trad. y notas de Juan Luis Verma. Madrid, Editorial Tecnos, 2016. (Colección “Los esenciales de la Filosofía”).
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*. 3ª edición. Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder*. Trad. de Aníbal Froufe. Madrid, Editorial EDAF, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*. 3ª edición, intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos*. 2ª edición. Ed. de Diego Sánchez Meca, trad. de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios, Jesús Conill, et. al. Madrid, Editorial Tecnos, 2009. (Colección “Los esenciales de la Filosofía”).
- NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como educador*. 2ª edición. Trad., pról., y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer como educador*. Ed., intr., trad. y notas de Jacobo Muñoz. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. 2ª edición. Ed. de Manuel Garrido, trad. de Luis Manuel Valdés, Luis E. de Santiago Guervós, Joan B. Llinares, et. al. Madrid, Editorial Tecnos, 2012. (Colección “Los esenciales de la Filosofía”).
- PAUL Janz, Curt, *Friedrich Nietzsche. Vol. I. Infancia y juventud*. Trad. de Jacobo Muñoz. Madrid, Alianza Editorial, 1981. 4 vols. 238 pp. (Colección Alianza Universidad).
- PAUL Janz, Curt, *Friedrich Nietzsche. Vol. II. Los diez años de Basilea 1869/1879*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza Editorial, 1981. 4 vols. 467 pp. (Colección Alianza Universidad).
- REMEDIOS Ávila, *Itinerarios del nihilismo, la nada como horizonte*. Ed. De Juan Antonio Estrada y Encarnación Ruiz. Madrid, Arena libros, 2009.

- RÍOS, Rubén H., *Nietzsche y la vigencia del nihilismo*. Madrid, Campo de ideas, 2004.
- ROHDE, Erwin, Ulrich von Willamowitz-Möllendorff y Richard Wagner, *Nietzsche y la Polémica sobre El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. de Luis E. de Santiago Guervós. Granada, Editorial Librería Ágora, S.A., 1994. (Colección Hybris, 4).
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets Editores, 2001.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. de José Planells Puchades. México, D.F., Tusquets Editores México, S.A. de C.V., 2013.
- SÁNCHEZ Meca, Diego, *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Madrid, Editorial Síntesis, 2004.
- SCHMITT, Carl, *El concepto de lo político*. 2ª edición. Trad. de Rafael Agapito. Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Aphorismen zur Lebensweisheit*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1974.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y obra del filósofo pesimista*. Intr., sel., trad. y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Acantilado, 2016.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Vol. I*. Intr., trad. y notas de Roberto R. Aramayo. 2 vols. Madrid, Alianza Editorial, 2013. 870 pp.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Vol. II*. Intr., trad. y notas de Roberto R. Aramayo. 2 vols. Madrid, Alianza Editorial, 2013. 858 pp.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Los dolores del mundo*. Trad. cedida por la editorial Sequitur. Barcelona, Editorial Sol 90, 2009. (Colección Diario Público).
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. 3ª edición. Trad., intr. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid, Siglo XXI Editores, 2007.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Notas sobre Oriente*. Trad. de Miguel de Unamuno, pról. y notas de Santiago González Noriega. Madrid, Alianza Editorial, 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipómene I*. 2ª edición. Intr., trad. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid, Editorial Trotta, 2009. (Colección Clásicos de la Cultura).

- SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipómena II*. Intr., trad. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid, Editorial Trotta, 2009. (Colección Clásicos de la Cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre la visión y los colores. Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*. Ed. y trad. de Pilar López de Santa María. Madrid, Editorial Trotta, 2013. (Colección Clásicos de la Cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. 3ª edición. Trad. de Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid, Editorial Gredos, 1981.
- SEVERINIO, Emanuele, *La esencia del nihilismo*. Trad. de Enrique Álvarez Tolcheff. Madrid, Editorial Taurus, 1991.
- SIMMEL, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. de Francisco Ayala. Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2004.
- SPIERLING, Volker, *Arthur Schopenhauer*. Trad. de José Antonio Molina Gómez. Barcelona, Heder Editorial S.L., 2010.
- SUANCES Marcos, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Barcelona, Heder Editorial S.L., 1989.
- VANDEBABEELE, Bart, *A companion to Schopenhauer*. Oxford, Blackwell Publishing, 2012.
- VARGAS, Carlos, "Modos de la voluntad: Schopenhauer y Nietzsche", en Constante, Alberto, *Reflexiones Marginales* [en línea]. Disponible en: [<http://reflexionemarginales.com/3.0/23-modos-de-la-voluntad-schopenhauer-y-nietzsche/>]. Consultado el 9 de mayo de 2018.
- VOLPI, Franco, *El nihilismo*. Trad. Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005.
- VON HARTMANN, Eduard, *Filosofía de lo bello. Una reflexión sobre lo inconsciente en el arte*. Estudio preliminar, trad. y notas de Manuel Pérez Cornejo. Valencia, Universitat de València, 2016. (Colección Estètica y Crítica, 14).