

**Pontificia Universidad Javeriana**

**Facultad de Filosofía**

**Maestría en Filosofía**

**De la voluntad de vida a la voluntad de poder**

**Una metamorfosis de la voluntad**

**Edisson Leonardo Parra Herrera**

**Bogotá, 24 de octubre de 2011**

**De la voluntad de vida a la voluntad de poder**  
**Una metamorfosis de la voluntad**

**Trabajo presentado para optar al título de Magister en Filosofía**  
**Realizado bajo la dirección del profesor Dr. Luis Fernando Cardona**

**Pontificia Universidad Javeriana**  
**Facultad de Filosofía**  
**Maestría en Filosofía**  
**Bogotá, 24 de octubre de 2011**

## **Reconocimientos**

Quiero en primera medida, reconocer afirmativamente la posibilidad de la escritura de este trabajo a los obstáculos encontrados en el camino. En segunda instancia, quiero mencionar que mi acercamiento inicial con Nietzsche, además de las lecturas y trabajos personales, se efectuó a partir de un grupo de estudio no institucional en el cual, a partir, de la metódica del seminario alemán trabajamos y discutimos varias de las obras de Nietzsche. En este sentido, menciono a mis compañeros de estudio y de vida: Jorge Beltrán, Dairo Sánchez y Natalia Garzón. En tercera medida, reconozco que fueron muy valiosos los aportes recibidos en las clases sobre Nietzsche que tome con los profesores Santiago Castro y Luis Antonio Cifuentes en la Universidad Javeriana. Un reconocimiento también a los miembros de mi familia que me brindaron algunas de las condiciones de posibilidad para realizar mis estudios. Finalmente, agradezco de manera especial al profesor Fernando Cardona por las enseñanzas recibidas durante los seminarios de Heidegger y Schopenhauer; por el tiempo dedicado semanalmente a la lectura y corrección de este escrito. Queda constancia de mi admiración por su compromiso como docente y filósofo.

## Tabla de contenido

<b>Introducción</b>	<b>1</b>
---------------------	----------

<b>Capítulo 1</b>	<b>12</b>
-------------------	-----------

### Caracterización de la voluntad en Schopenhauer

<b>1.1 El asombro del enigma del mundo</b>	<b>12</b>
--	-----------

1.1.1 El nacimiento de la filosofía a partir de la necesidad metafísica	12
---	----

1.1.2 <u>El absurdo del mundo</u>	<u>15</u>
-----------------------------------	-----------

<b>1.2 El mundo es <i>mi</i> representación</b>	<b>20</b>
---	-----------

1.2.1 De la estética a la fisiología trascendental	20
--	----

1.2.2 <u>El entendimiento y la razón: la prioridad de la intuición en el conocimiento</u>	<u>23</u>
---	-----------

<b>1.3 El mundo es <i>mi</i> voluntad</b>	<b>28</b>
---	-----------

1.3.1 <u>El problema de la cosa en sí como voluntad y su posibilidad cognoscitiva</u>	<u>29</u>
---	-----------

1.3.2 <u>La voluntad es el <i>a priori</i> del cuerpo y el cuerpo es el <i>a posteriori</i> de la voluntad</u>	<u>39</u>
--	-----------

1.3.3 <u>La fuerza y la idea: el arte como conocimiento y liberación</u>	<u>41</u>
--	-----------

<b>1.4 <u>La afirmación y la autosupresión de la voluntad de vivir</u></b>	<b>46</b>
--	-----------

<b>Capítulo 2</b>	<b>53</b>
-------------------	-----------

### La crisálida de la voluntad de vida a la voluntad de poder

<b>2.1 Schopenhauer como educador</b>	<b>55</b>
---------------------------------------	-----------

<b>2.2 Nietzsche y su metafísica estética</b>	<b>60</b>
---	-----------

2.2.1 El nacimiento de la tragedia: mirada autoretrospectiva	60
--	----

2.2.2 <u>Dioniso y Apolo como instintos de la voluntad</u>	<u>63</u>
--	-----------

2.2.3 <u>La tragedia como resultado de un acto de consuelo metafísico de la voluntad</u>	<u>68</u>
--	-----------

2.2.4 <u>Sócrates y la muerte de la tragedia</u>	<u>70</u>
--	-----------

<b>2.3</b>	<b><u>Sobre la historia</u></b>	<b>74</b>
<b>2.4</b>	<b><u>La metafísica es una construcción humana: pelea el león</u></b>	<b>80</b>
	<b>Capítulo 3</b>	<b>88</b>
	<b>Más allá del pesimismo</b>	
<b>3.1</b>	<b>Poder y voluntad en Schopenhauer</b>	<b>88</b>
<b>3.2</b>	<b><u>El problema de la jerarquía</u></b>	<b>94</b>
<b>3.3</b>	<b><u>El sentimiento de poder: el poder es el demonio de los hombres</u></b>	<b>99</b>
<b>3.4</b>	<b><u>La voluntad de poder como fuerza artística creativa y valorativa</u></b>	<b>105</b>
<b>3.5</b>	<b><u>De la voluntad de nada a la voluntad de poder</u></b>	<b>114</b>
	<b>Conclusiones</b>	<b>118</b>
	<b>Bibliografía</b>	<b>123</b>

Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

(“La serpiente no se convierte en dragón sino devora a la serpiente”)

Schopenhauer (MCVR, I, § 27: 199; 173).

*“Nitimur in vetitum Semper cupimusque negata;*

(Nos lanzamos siempre hacia lo prohibido y deseamos lo que se nos niega)”.

Ovidio; Cfr. Nietzsche (EH: 19)

La autentica filosofía es amor: se hace amor.

A la sirena que danza en el mar con mi corazón.

## Introducción

El objetivo de nuestro trabajo consiste en explorar la *metamorfosis* de la voluntad, centrándose en la *transfiguración* que tuvo lugar en el tránsito de la voluntad de vivir en Schopenhauer a la voluntad de poder en Nietzsche. El eje articulador de la relación será el punto de vista que sobre la vida se manifiesta en cada uno/o. En este sentido encontramos que es un lugar común en la filosofía del siglo XIX insistir en que existe entre los dos autores una contraposición en cuanto a la visión sobre la vida, pues si bien ambos filósofos parten del reconocimiento de que el mundo es dolor y sufrimiento, Schopenhauer intenta desarrollar una estrategia de escapatoria a esta condición de la existencia por medio del arte y de la ética, para Nietzsche: “en él cada línea gritaba renuncia, negación, resignación” (LLINARES; 1990: 171). Nietzsche por su parte, acepta en sus comienzos el consuelo metafísico que ofrece el arte y la ética frente a la miseria del mundo; sin embargo, luego desde una nueva perspectiva enfrentará de manera activa el dolor de la vida y lo incluirá como elemento que constituye la afirmación del superhombre. Por tanto, si para Schopenhauer el dolor es el camino de la salvación, para Nietzsche es un medio de conocimiento y de posibilidad de afirmación; podemos decir entonces, que la filosofía nietzscheana constituye una defensa de la vida: su reivindicación.

Así, es innegable la influencia que tuvo Schopenhauer en Nietzsche durante todo el desarrollo de su filosofía, por lo que es posible identificar varios puntos de encuentro y de confrontación. Uno de estos elementos principales que marcaría la disputa sobre la vida, es la moral. Para Schopenhauer es imposible pensar la existencia sin una interpretación moral, la cual es llevada a la culpabilización de la vida y a la búsqueda de expiación. Para Nietzsche por el contrario, el devenir es inocente: la vida no es ni buena, ni mala, por lo que encontraremos al final de nuestro recorrido que supera la dualidad optimismo pesimismo. Schopenhauer entonces niega el devenir mismo y con ello la historia, mientras que su discípulo autónomo encuentra placer en el cambio y uno de sus estandartes de la guerra contra la metafísica y el *ideal* lo constituirá la *filosofía histórica*.

En este último punto, se evidencia el distanciamiento que hay en los dos autores frente a la metafísica, pues si bien Nietzsche en sus inicios está realmente seducido por “el concepto” schopenhaueriano de voluntad y el carácter estético que le es inherente, su propia filosofía entra



en pugna con la mirada metafísica, aunque no del todo con el proceder artístico de la voluntad<sup>1</sup>; sin embargo, como veremos, la concepción sobre el arte de la tragedia-griega constituye un punto de disolución; así como la música mantiene un lugar privilegiado en la disputa. En este punto, podemos decir, que la caracterización del arte como medio de conocimiento que encontramos en Nietzsche, tiene sus raíces en Schopenhauer. El arte; sin embargo, pasará por diferentes etapas de apreciación en la filosofía nietzscheana.

Parece ser entonces, que uno de los puntos centrales de discusión, es el intento Nietzscheano por superar afirmativamente la mirada metafísico-moral de la filosofía de su maestro; sin embargo, al pasar la reja del arado por los campos pesimistas de Schopenhauer, Nietzsche encuentra elementos fecundos que matizados adecuadamente pueden dar frutos maduros. Es así que, en el filósofo de Danzig encontramos los gérmenes de la genealogía, la concepción de la vida como lucha de fuerzas y el resarcimiento del cuerpo como punto de partida, de donde se desprende un lugar preponderante para la fisiología, lo mismo que para la intuición como eje del acto gnoseológico. Es claro en todo caso que la fisiología se realiza en ambos autores con diferentes matices y momentos. Así, Schopenhauer ve en el cuerpo el lugar de acceso privilegiado, inmediato para acceder a la voluntad (fisiología trascendental), en tanto éste representa la objetivación de la voluntad, pero al mismo tiempo el cuerpo constituye un obstáculo para alcanzar el éxtasis de la “conciencia mejor” (Safranski; 1991: 188), estado en el cual nos desprendemos del mundo fenoménico y de su apremio; desde allí Schopenhauer dispara rayos antidionisiacos contra las seducciones del cuerpo, seducciones que nos resultan tormentosas al mostrarnos su poder (Safranski; 1991: 192). Entonces, Schopenhauer desarrolla una fisiología trascendental y la vez una metafísica del cuerpo; los órganos genitales (impulso sexual) se constituyen en él como el punto focal de la voluntad de vivir, pero bajo este impulso el individuo es como un títere, por lo que a partir de su aquietamiento se desarrolla la negación de la voluntad de vivir: por tanto, Schopenhauer reconoce el cuerpo para luego superarlo. Ahora bien, aquí surge el punto de ruptura con el discípulo de Dioniso, pues Nietzsche, por el contrario, no busca el abandono del cuerpo en la experiencia extática, que para él no es escapatoria de los apremios de la vida. En Nietzsche se potencializa, más bien, la experiencia dionisiaca de acceder

---

<sup>1</sup> Nuestro trabajo intenta recorrer de esta manera las transformaciones metamórficas que sufrió la voluntad a lo largo de la filosofía nietzscheana, para vislumbrar así los gérmenes de la voluntad de poder, que es el proyecto de mayor importancia para la comprensión de la filosofía nietzscheana no sólo en sus comienzos, sino en sus devenires: “a nuestro modo de ver, solo reconociendo el temprano empeño nietzscheano en elaborar un concepto de voluntad bien diferente al acuñado por la metafísica schopenhaueriana del mundo como voluntad de vivir, se está en condiciones de comprender con coherencia las diversas transformaciones de su proyecto filosófico” (Barrios, 2007. HdH: 10).

a un cuerpo universal, dejarse arrastrar por el mar de las pasiones, de los deseos y llegar a ser uno solo en una disolución orgiástica: el cuerpo es el centro de interpretación.

Otro punto de encuentro y confrontación lo podemos ver en la negación de la libertad, elemento en el cual traza también una diagonal la mirada metafísica; para los dos autores el hombre necesita creer que es libre para poder soportar lo absurdo de su existencia, como dice Schopenhauer, o para encubrir su debilidad (instinto de autoconservación) como afirma Nietzsche (GM: 53); pues bien, Schopenhauer asevera que el hombre es necesario, por tanto determinado en el actuar, pero libre en el ser, es decir, es libre en tanto voluntad (metafísica). Para Nietzsche, el hombre es totalmente necesario y no acepta la libertad en ningún ser, más aún, en Nietzsche se da la superación del concepto ser: no hay libertad.

Más allá de estas discusiones, las cuales retomaremos en nuestro recorrido, queremos ahora tematizar los referentes metodológicos de nuestro proyecto: la genealogía, en tanto, como mostraremos, la voluntad de poder está ligada al método genealógico. A lo largo de todo nuestro trabajo el foco alumbrará especial e implícitamente el término de metamorfosis<sup>2</sup>, el cual, como habrá notado el lector de Nietzsche, es recurrente en sus obras.

Pues bien, Clément Rosset considera a Schopenhauer como el primer filósofo genealogista, pues si en su obra no hay un desarrollo genealógico expreso, en ella podemos encontrar ya el germen de la genealogía, al plantear que el intelecto está subordinado a la voluntad.

en nuestra propia conciencia la *voluntad* aparece siempre como lo primero y fundamental, afirmando su primacía sobre el intelecto que, por el contrario, se muestra como secundario, subordinado y condicionado (...) todos los filósofos que me han precedido, desde el primero hasta el último, colocaron la esencia propia o el núcleo del hombre en la conciencia *cognoscente*. Y, conforme a ello, concibieron y expusieron el yo—o, en muchos casos, su hipóstasis trascendente denominada alma—como primaria y esencialmente *trascendente* y hasta *pensante*, y sólo a resultas de ello, en forma secundaria y derivada, como *volente* (MCVR, II, Capítulo 1: 236).

Para Schopenhauer, cuando este “primer paso en falso” se elimine, se tendrá una clara conciencia de las cosas. Pero es necesario tener presente que el filósofo de Danzig nunca desarrolló sus ideas genealógicas, pues no se interesó por mostrar la influencia de la voluntad en sus fenómenos. Lo que, más bien, le interesaba a Schopenhauer, dice Rosset, era “describir la propia Voluntad en su absurdo precisamente *inexplicable*” (2005: 82).

---

<sup>2</sup> Por su parte, para Schopenhauer, lo propio de la vida es la generación y la muerte: la vida es “un continuo cambio de la materia bajo la firme persistencia de la forma: y precisamente eso es la mortalidad de los individuos en la inmortalidad de la especie. La continua nutrición y propagación difiere de la procreación solo en el grado, y solo por él se distingue de la muerte la excreción continua” (MCVR, I, § 15: 133; 98). La vida es pues una constante metamorfosis.

Para evitar este primer error, Schopenhauer aclara qué significan las facultades del hombre, denunciando cómo los profesores de filosofía confunden el entendimiento con la razón. Como parte de esta confusión se postuló a la razón como una facultad de conocimientos inmediatos materiales (conoce la forma y la materia) y metafísicos (conoce la cosa en sí), así, por ejemplo, en Hegel aparece la razón como una “facultad de lo suprasensible” o de las “ideas” capaz de llegar hasta los aposentos de Dios. Pero Schopenhauer niega con ahínco esta *razón intuitiva*, pues dice que lo único innato, apriorístico y autónomo de toda experiencia en nuestra facultad de conocer es limitada a la parte formal, en tanto se encuentra en el entendimiento con sus formas básicas: espacio, tiempo y la causalidad, con los cuales se construye el mundo objetivo exterior y también el conocimiento abstracto. El intelecto nunca podrá prescindir del mundo corporal para construir conocimientos materiales, así como mucho menos puede hacerlo la razón, pues ésta no posee nada material, sino solo elementos formales (materia de la lógica) (CR: 171).

Para Schopenhauer, el conocimiento racional tiene su mayor valor en su carácter transmisible y en su aplicación a la vida práctica, los actos así vistos alcanzan el carácter de razonables más no adquieren un viso moral. Dichas construcciones de la razón podemos llamarlas *saber*: “el saber es, pues, la conciencia abstracta, el fijar en conceptos de la razón lo conocido de otro modo” (MCVR, I, § 10: 101; 60), lo conocido intuitivamente. Para Schopenhauer, lo opuesto al saber es el *sentimiento*; en este punto y en la necesidad postulada por nuestro autor de definir dicho término, así como en la importancia que da a los actos, encontramos también un germen genealógico. De esta manera, señala que la palabra *sentimiento* designa un concepto *negativo*: contiene ese señalamiento de las cosas más diversas que se tildan *de no ser conceptos abstractos*, es decir, bajo este concepto se engloba todo lo que no es un conocimiento de la razón: la razón se ha abrogado el derecho despectivo de llamar así a todo lo que no le pertenece (MCVR, I, § 11); sin embargo, el obrar (particularmente en sentido ético) está dirigido por *sentimientos*. Por tanto, el conocimiento que cada uno tiene del mundo, es entonces, meramente intuitivo, es así que cada uno sabe qué es el mundo *in concreto*, por eso, para Schopenhauer la filosofía debe ser una expresión abstracta de la esencia del mundo en su totalidad: la filosofía es la *resonancia* del mundo, su *simulacro* y su *reflejo*. Así, frente al conocimiento intuitivo:

La tarea de la filosofía es reproducirlo *in abstracto*, elevar la intuición sucesiva y cambiante, y en general todo lo que el amplio concepto de sentimiento abarca y designa de forma puramente negativa como saber no abstracto y claro, para convertirlo precisamente en un saber permanente (MCVR, I, § 15: 133; 98).

Ahora bien, los gérmenes de la genealogía nietzscheana o “el análisis genealógico- del sentimiento” los encontramos tempranamente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en donde Nietzsche pone el entendimiento como lo fundamental. En este ensayo se busca desenmascarar a nuestras valoraciones y descubrir lo que subyace en nuestros actos y juicios de valor. Así, podemos afirmar que uno de los problemas principales a los que se enfrentó Nietzsche, fue el del *valor* y el del *sentido*; justamente en sus obras posteriores se detiene en el análisis del valor de la moral o del valor de la verdad. La *moral*, ocupa un lugar privilegiado<sup>3</sup>, tanto así, que se considera con derecho a llamarla su *a priori*. Brevemente podemos decir con él que el problema de la moral comenzó por la pregunta sobre *qué origen* tienen el bien y el mal, para luego transformarse, gracias a la separación del prejuicio teológico del moral, con lo cual ya no buscaría el origen del mal detrás del mundo, en “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabra bueno y malvado? ¿Y qué valor tienen ellos mismos?” (GM: 20).

En el ensayo mencionado, Nietzsche pregunta ¿Cuál es la procedencia del impulso de verdad? Allí podemos ver el lugar que él otorga al conocimiento y sus implicaciones. Entonces, Nietzsche comienza señalando kantianamente que nosotros no podemos ver en las cosas más de lo que hemos puesto en ellas; sin embargo, dado el carácter efímero del intelecto en relación con la naturaleza, el hombre utiliza esta facultad para protegerse de ella. Así, el intelecto, maestro del fingir, engaña al hombre sobre el valor de la existencia, del conocimiento y de la verdad; otorga a la vida un valor moral y aumenta su desgracia. Pero si nos comunicáramos con la mosca, entenderíamos que ella vuela con el mismo *pathos* y se siente también el centro volante del mundo (SVM: 17).

En la búsqueda del germen del impulso hacia la verdad, Nietzsche tematiza el contrato que hicieron los hombre para protegerse de sí mismos, pues en este tratado de paz el hombre fija lo que debe ser considerado “verdad”. Esta designación válida y obligada de las cosas, fue petrificada por el poder de legislación del lenguaje, el cual fijó las leyes de la verdad (SVM: 20). Así, con la razón, por medio del lenguaje el hombre se abstrajo del mundo intuitivo, el cual, sin embargo, representa el núcleo genuino del conocimiento (CR: 156). Por eso el lenguaje no nos proporciona, nos dice Nietzsche con tono y lenguaje schopenhaueriano, la verdad sobre las esencias primitivas: “la unidad de la palabra no garantiza la unidad de la cosa” (HdH: 50). El lenguaje sólo nos muestra por medio de metáforas nuestra relación con las cosas. “en primer

---

<sup>3</sup> “el problema de la procedencia de los valores morales es para mí un problema de *primer rango*, porque condiciona el futuro de la humanidad” (EH: 99).

lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora” (SVM: 22); y en cada caso un salto arbitrario. Con los conceptos, en tanto que arquetipos, se sacrifica lo individual: el concepto (representaciones de representaciones) es la muerte de la intuición a manos de la abstracta razón (CR: 150).

¿Qué es entonces la verdad?<sup>4</sup> Una hueste en movimientos de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una serie 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 han 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 (SVM: 25).

Sin embargo, el impulso hacia la verdad no proviene del compromiso para mentir, sino del hecho de que el hombre olvide este acuerdo y de ahora en adelante mienta inconscientemente. “y precisamente en *virtud de esta inconsciencia*, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad” (SVM: 25). Y en virtud del *compromiso* a designar una cosa como masculina o femenina, alta o baja, nace el movimiento moral hacia la verdad. “En este instante el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones” (SVM: 26). En ese momento también, “ya no conoce a sus hermanos, y se figura que los animales irracionales son algo fundamentalmente distinto del él (...) obstinándose enérgicamente en no reconocer entre ellos y él la avasalladora identidad de su esencia” (CR: 149). Pero entre más elevados los conceptos más vacíos de contenido: *ser, esencia, cosa, devenir*, son sólo envolturas que no dicen nada.

Los conceptos son, de esta manera, tan sólo extrapolaciones artísticas de un impulso nervioso en imágenes, son un dado al que cada jugador da a cada lado su propio significado. Por eso “el

---

<sup>4</sup> Esta extrapolación de las intuiciones en conceptos, ósea, la verdad, es definida por Schopenhauer en relación con los juicios, es decir, la relación de varios conceptos expresada claramente, así la verdad es definida como “la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*)”. En este sentido un juicio *verdadero* será aquel que exprese un *conocimiento* en virtud de una razón suficiente, razón que es denominada, razón de conocimiento. De esta manera, según la razón en la que se fundamente el juicio Schopenhauer identifica cuatro especies de verdad: *verdad lógica*, cuando el juicio tiene por fundamento otro juicio; *verdad empírica*, cuando el juicio se funda en una verdad material o dada por la experiencia; *verdad transcendental*, cuando el juicio no solamente tiene realidad material, sino que además se basa en las formas de la sensibilidad pura (espacio, tiempo y causalidad); *verdad metalógica*, cuando el juicio se funda en las condiciones formales de todo pensar encontradas en la razón. Estas serían las cuatro formas de verdad referidas al juicio cuyo fundamento ha de ser el principio de razón suficiente, esta vez, bajo su forma de principio de razón suficiente del conocer; empero, la verdad que quiere encontrar Schopenhauer y por la que vive su filosofía no es éste cuerpo de juicios adecuados sino, una forma de existencia: “no se *tiene* la verdad sino que se está *en la verdad*. Lo que importa no es la utilidad, sino el goce del conocimiento” (Safranski; 1991: 163): “la verdad no es una prostituta que se lance al cuello de los que no la desean: antes bien, es una belleza tan frágil que ni siquiera el que lo sacrifica todo por ella puede estar seguro de su favor” (MCVR, I, prólogo a la segunda edición: 38; XVIII).

que busca tales verdades en el fondo solamente busca las metamorfosis del mundo en los hombres” (SVM: 28). Por eso mismo, Schopenhauer afirma que el que estudia las formas de las cosas no encontrará más que el reflejo de nuestro entendimiento (CR: 130). “En resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia” (SVM: 29).

Entonces, es la fantasía el elemento conector entre el sujeto y el objeto; no la razón. El hombre es un animal fantástico e intuitivo, antes que un ser racional: no hay una “percepción correcta”; no hay causalidad exacta entre el objeto y el sujeto, sino una *conducta estética*. En este sentido el impulso constructor de metáforas base del lenguaje y de la ciencia, alcanza su cenit en el arte y en el mito. El intelecto liberado del mundo de los conceptos y guiado por intuiciones se divierte como un niño revolviéndolo todo; sin embargo, la lucha entre el hombre intuitivo y el hombre racional por apropiarse de la vida es constante.

Ahora bien, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche retoma la capacidad de crear metáforas, de crearse a sí mismo utilizando la *fuerza plástica*. Nietzsche quiere dilucidar las condiciones del surgimiento de los juicios de valor: bueno y malo, bueno y malvado. El rastreo comienza por la etimología de las palabras y las prácticas implícitas en ellas. Nietzsche enfrenta al nihilismo con la genealogía, pues se trata de una búsqueda de sentido y un desciframiento del sentido. En ella no se huye ante el vacío, se enfrenta el no fundamento del mundo, es decir, el *horror vacui*. En la búsqueda del sentido y en su interpretación de la moral Nietzsche pone en juego la relación entre historia, psicología, fisiología, filosofía y medicina. Así, en la genealogía histórica aplicada en *La genealogía de la moral* en la cual entran en juego estos elementos, Nietzsche realiza una antropogénesis, es decir, muestra cómo el hombre se hizo hombre, cómo el animal se humanizó: taimando sus instintos, encerrándolos en una jaula social, creándole una memoria por medio del dolor: “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria” (GM: 69). El dolor como medio de creación de la memoria produjo la reflexión, la razón. El animal se ata al presente, se le crea una deuda, se justifican las leyes: en la moralización de la verdad se crea el resentimiento, luego, la mala conciencia y la culpa. Nietzsche nos muestra entonces que al buscar el “origen” de una cosa, busca también el instinto que se ha apoderado allí de ella, la finalidad de tal instinto, su procedimiento de apropiación, para ver también sus productos.

Así, en el § 12 de *La genealogía de la moral* Nietzsche explica “la metódica histórica” utilizada en sus investigaciones. Allí podemos identificar como principio metodológico para el estudio de la

génesis de una cosa la diferenciación de su “origen” y su finalidad (A: 84) —en este caso de la pena. En este punto es posible acercar la voluntad de poder como elemento inherente al método genealógico. En este sentido Nietzsche dice:

La causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades; son hechos *toto coelo* (totalmente) separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados (GM: 87).

Así, la genealogía va a los cambios en las relaciones de fuerza, de sentido. Cada fuerza se incorpora en un sistema de finalidades según su cualidad, su *quantum* de poder. Las utilidades y las finalidades son *indicios*, de que una *voluntad de poder* ha subyugado y dominado lo más débil, imponiendo su interpretación. En este sentido, la historia de una cosa es la red de interpretaciones, de fuerzas que se la han apropiado en determinado momento. La historia de una cosa es y constituye ese campo de lucha de fuerzas, en la cual suceden múltiples metamorfosis de lucha y de resistencia, crisálidas que se logran y otras que son destruidas. Lo fluido, sin embargo, no es la forma, sino el sentido. Los cambios de poder, de sentido, no deben remitirse a la acción de los sujetos, sino a la de fuerzas materiales, corporales. Antes de remitir los cambios a los sujetos la genealogía ve en qué transformaciones en la relación de poder emergen los sujetos.

Entonces, el punto capital de la metódica histórica es que en todo acontecer se despliega la *voluntad de poder*; la esencia de la vida es su voluntad de poder. La voluntad de vida, de poder, es activa, agresiva, invasora, creativa, dadora de nuevas interpretaciones. La vida es pues, lucha por el sentido, interpretar es dar sentido: la voluntad de poder es interpretativa; así, el genealogista al interpretar transvalora sentidos. Ahora, si la historia de una cosa consiste en ver los cambios en las voluntades de poder que la constituyen, ¿cuál es la génesis de la voluntad de poder? ¿Tiene, por tanto, una génesis interpretativa?

Así podemos ver, que otra de las características principales de la genealogía es sorprender una relación: ver en el elemento diferencial una *metamorfosis*. Por tanto el método genealógico no es analítico, no busca disociar, sino sorprender los elementos que son parte de la secreta simbiosis de una cosa. Es así, que el objetivo de nuestro trabajo consiste en sorprender la *metamorfosis* de la voluntad en el tránsito de la *voluntad de vida* a la *voluntad de poder*, mostrar qué fuerzas interpretativas están en juego en la vida en una y otra concepción. En este sentido debemos

entender que nuestro trabajo tiene que sobrepasar el ámbito meramente etimológico, pues no basta con el rastreo de una palabra, ya que las palabras, como señala Foucault, no han guardado el sentido de las cosas. Nos enfrentamos con una dificultad insalvable, que nos arroja a la interpretación, a la búsqueda de sentido, a la fantasía y a la metáfora: Nietzsche no se encuentra más entre nosotros ¿qué tenemos entonces? Dicho de otra manera ¿cuáles son nuestras fuentes? Pues, dice Nietzsche: “una cosa soy yo, otra mis escritos” (EH: 63).

Es así que la genealogía no busca trazar la lenta curva de la evolución, sino “reencontrar las diferentes escenas en las que se han jugado diferentes papeles” (Foucault; 1992: 11). De esta manera, no andamos tras la ruta del paso de una voluntad a otra, pues queremos descubrir la apropiación de un elemento en un determinado momento de su evolución. En *escritos sobre Schopenhauer*, Rosset siguiendo una perspectiva nietzscheana, afirma que lo genealógico no sigue simplemente una tendencia histórica, ni dialéctica. Para Rosset, el nacimiento genealógico no está entonces en un tiempo anterior, sino en un *origen subyacente* que es diferente de su expresión actual, porque no puede expresarse. Se da entonces una diferencia según el lenguaje y no según el tiempo. En este sentido, a la genealogía no le interesa descubrir entre dos fenómenos una filiación cronológica, sino un nacimiento que se enlaza a una voluntad que actúa en secreto ejecutando sus proyectos, provocando unas transformaciones. Para Rosset esta es una crítica sistemática de la filosofía, pues cualquier pensamiento puede ser interpelado interpretativamente (genealógicamente) sobrepasando los límites de la expresión estudiada, buscando su origen debajo de la palabra (2005: 60).

Es importante, para nuestro propósito, aclarar los dos conceptos anteriormente referidos: el término de historia y el término de origen, pues si bien a la genealogía no le interesa encontrar una sucesión cronológica como tal, esto no significa que esté desprendida de una significación histórica, por el contrario; en *La genealogía de la moral* Nietzsche critica a los filósofos su falta de *espíritu histórico*, su pensar esencialmente a-histórico. Así, la genealogía se opone “al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen,” se resiste a la comunicación milagrosa de las verdades, a su origen milagroso” (Foucault; 1992: 8). Nietzsche está en contra del origen (*Ursprung*), porque recoge una supuesta esencia de la cosa, un carácter estable, su identidad primera, su imagen como adecuación. La genealogía no busca entonces fundamentar verdades, sino reconocer el rostro del otro como ser interpretante, dejar que el tiempo gobierne destruyendo toda verdad. Por esto, el genealogista necesita reconocer la lucha en la historia; y la historia con sus oscilaciones es el



cuerpo mismo del devenir. En este sentido la genealogía se distancia de la metafísica; y, por ello, como veremos en nuestro trabajo, Nietzsche se distancia de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, para abrir un camino original hacia la comprensión de la voluntad de poder, que es lucha de fuerzas históricamente desestabilizada: diferencia.

Así, la genealogía no parte de los universales para ver un fenómeno, no usa la historia como marco de prueba de los universales, sino que parte de la historia, de las prácticas mismas preguntando qué historia puede hacerse. Nuestro trabajo entonces, no consiste en describir un universal denominado voluntad o voluntad de poder, sino en intentar descubrir cómo se desarrolló la voluntad, cuál es su historia, cómo conquista y es conquistada, cómo se encoje o extiende en este o aquel dominio, cómo inventa y es inventada, cómo forma, cómo desarrolla prácticas nuevas. En suma: cuáles han sido sus *metamorfosis*.

Para Foucault, la genealogía se da en torno a las relaciones saber poder; por eso mismo parte también, como lo hizo Nietzsche, de sospechar de los universales como escenarios de la relación entre sujeto y verdad. Por eso un punto importante de nuestro trabajo consiste en mostrar cómo en torno a la voluntad se dieron prácticas atravesadas por un *régimen de verdad* que formaban un *dispositivo* de saber-poder. Este régimen no es otra cosa más que la metafísica. Este dispositivo construye lo real, construye o destruye la vida, somete la vida y la enmarca entre lo verdadero y lo falso; régimen del cual Schopenhauer, aunque lo transformó, no se apartó del todo, como si lo hizo del racionalismo. En Schopenhauer; sin embargo, dice Rosset, con la filosofía de la voluntad comienza la era de la sospecha, la cual busca la profundidad de la expresión, descubriéndola en el inconsciente. Así, diríamos que Schopenhauer intenta destruir el “dispositivo de saber-poder” construido por el racionalismo. Para Schopenhauer, la confusión entre causalidad y motivación no es inocente, pues dicha confusión es usada para mantener un proyecto nacido de la voluntad: justificar el *orden del mundo*; moral, razón de Estado, religión, filósofos al servicio del Estado: “filósofos domesticados”.

La transvaloración genealógica parte de un nuevo mostrarse del lenguaje, por eso, frente al concepto de *Ursprung* (origen) Nietzsche contrapone la *Herkunft* y la *Enstehung*. La *Herkunft* es la procedencia; este es un concepto de diferencias y no de semejanzas. Así, para nuestro caso, se trata de encontrar los matices que constituyen la voluntad y que forman su raíz enmarañada. De este modo, en el instante que se unifica la voluntad, el análisis de la procedencia permite disociarla y hacer que fluya su síntesis en los infinitos sucesos que se habían perdido. La procedencia está enraizada en el cuerpo, en el sistema nervioso, en el aparato digestivo: el

cuerpo es el resultado de los “errores” y “verdades” que soporta: el cuerpo es el centro de interpretación, son nuestros músculos los que valoran.

La *Enstehung*, es la emergencia de las fuerzas, su aparición en escena. El surgimiento de una cosa no depende de un origen profundado. Así, dado que una cosa puede ser apropiada por diferentes fuerzas, su desarrollo, no es un *progressus* hacia un fin específico. No hay finalidad, en principio, de acuerdo con Schopenhauer y Nietzsche; pero en los dos diferirá su postura frente al devenir. ¿Qué fuerzas estaban en juego en la voluntad de vivir Schopenhaueriana y cómo se desplegaba su lucha? ¿Qué fuerzas estaban en juego en la voluntad de poder y cómo se despliega su lucha? ¿Cómo se metamorfosearon cada una de esas fuerzas en el tránsito de una voluntad a otra? Lo constante en cada caso, tenemos por ahora, es la lucha que inutiliza las demás fuerzas, puesto “que también la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y la conveniencia, en una palabra, la muerte pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*” (GM: 101). De esta manera, se evidencia el carácter relacional de las fuerzas y su tendencia hacia el poder, pues luchan con sus iguales, con sus opuestas y contra ellas mismas.

En este sentido, “mientras la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado de debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento” (Foucault; 1992: 16). No es pues lo absoluto lo que le interesa a la genealogía, sino, en el caso de Nietzsche se busca al estudiar los valores, según G Deleuze,

Valor del origen y origen de los valores. La genealogía se opone al carácter absoluto de los valores y a su carácter relativo utilitario. La genealogía significa el elemento diferencial de los valores, del cual deriva su valor mismo: la genealogía quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen (Citado en: Sánchez, 1984: 16).

## Capítulo 1

### Caracterización de la voluntad en Schopenhauer

#### 1.2 El asombro del enigma del mundo

##### 1.2.1 El nacimiento de la filosofía a partir de la necesidad metafísica

En Schopenhauer la filosofía, la metafísica, nace del *asombro*<sup>5</sup> del hombre ante su propia existencia, la cual se le muestra, al igual que el mundo como un enigma (MCVR, II, capítulo 17: 209; 189)<sup>6</sup>. Así, la reflexión filosófica nace cuando se descubre que:

“el mundo es mi representación”: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo (MCVR, I, § 1: 51; 3).

Igualmente, dice Zaratustra al sol, “¡Oh gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!” (AZ: 32). El mundo es así posible únicamente en referencia a un sujeto que intuye; de él nacen las representaciones intuitivas o abstractas; puras o empíricas.

Así comienza el despliegue del pensamiento único de Schopenhauer: el mundo es el autoconocimiento de la voluntad. En el hombre la voluntad y el intelecto se separan, siendo posible que la voluntad, que es la esencia íntima de la naturaleza, se asombre por medio de la

---

<sup>5</sup> Nietzsche compara esta idea de que los hombres comiencen a filosofar por la admiración, que Schopenhauer retoma de Aristóteles, con la filosofía de la antiguos griegos y romanos que llegaron a que: *Nihil admirari* (“no hay que admirar nada”). Estos griegos y romanos dice se burlarían de la idea de que hay un ser, posición que los protege contra la “confianza absoluta” y les hace el corazón escéptico (A: 191).

<sup>6</sup> Giorgio Colli muestra el enigma como elemento antecesor y constitutivo del nacimiento de la sabiduría, en este sentido, adjudica a Apolo, contraria a la mirada de Nietzsche, el símbolo de la verdad y el conocimiento. Apolo, simboliza para Colli el ojo penetrante, en su culto se celebra la sabiduría. El dios de la luz comunica, sin embargo, la verdad de forma indirecta y cruel a través de la palabra enigmática. Por esta razón, el dios (Apolo) está ligado con la adivinación y en Grecia, afirma Colli, la adivinación era el símbolo decisivo: el poder estaba expresado en el conocimiento. Así, debido a que la adivinación se ligaba con el aspecto teórico comenzó desde allí a abrirse paso la filosofía, primero en la conexión entre el enigma y la esfera mística y mística luego el enigma perdería este pathos originario y se desplazó a la esfera humana, así de los profetas y adivinos se abrió paso el sabio. En este desplazamiento converge un elemento de suma importancia: la dialéctica, en este sentido, el enigma aparece como la matriz tenebrosa de la dialéctica; así el enigma reviste la figura del problema y en la dialéctica encarna la forma de la pregunta de discusión. Es importante señalar, sin embargo, que este parentesco entre enigma y dialéctica y su ulterior desarrollo demuestran que en Grecia el misticismo y el racionalismo no fueron antitéticos: el enigma está ligado, entonces, al nacimiento de la sabiduría (Colli; 2009). En Nietzsche el enigma acoge también un lugar preponderante, es así que Zaratustra es amigo de aquellos que realizan largos viajes, que viven para el peligro; aquellos ebrios de enigmas. Precisamente a estos, que prefieren *adivinar* y no *deducir*, comunica la visión que tuvo, en la cual vio al hombre que mordería la cabeza a todas las cosas pesadas de la existencia ¿quién es ese hombre? (AZ: 228).

razón de sí misma y de sus actos. El asombro toma un lugar preponderante cuando el hombre se enfrenta conscientemente con la muerte, también se enfrenta con la vanidad de todo esfuerzo, con la inutilidad del sufrimiento y con la necesidad inherente a la vida. El hombre se convierte de esta manera en un *animal metaphysicum*<sup>7</sup>; y así la disposición metafísica, fuente del espíritu filosófico, consiste en asombrarse de lo cotidiano y convertir la totalidad del fenómeno en un problema.

Entonces, frente al enigma de la existencia surge en el hombre la necesidad metafísica, solventada a partir de la filosofía, la cual a su vez necesita de la condición de la libertad para surgir. Cuando surja la filosofía, será posible que ella logre su deseo: que se ilumine el enigma de la existencia, en la que lo único claro es su miseria y nihilidad; sin embargo, Schopenhauer se pregunta con Goethe: “¿Y si al final no se puede sondear la naturaleza?” Así, existen dos formas incompatibles para solventar la necesidad metafísica la filosofía (basada en la reflexión, la instrucción, el esfuerzo y el juicio) y la religión (basada en la poca capacidad para el pensamiento y mucha para creer); en este contexto Schopenhauer define a la metafísica:

Todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible (MCVR, II, capítulo 17: 202; 180).

Ahora bien, la *inquietud* que nace en el hombre cuando considera que la no existencia del mundo es tan factible como su existencia, es el motor del reloj metafísico; y para Schopenhauer es preferible que el mundo no existiera. Así, el asombro se transforma en *fatalidad*, pues no sólo que el mundo exista, sino que sea tan triste y gobernado por el mal y la maldad, es la base de metafísica (MCVR, II, capítulo 17: 211; 190). La metafísica, es necesaria entonces para llegar a la esencia del mundo, no puede haber, por tanto, una física, sin metafísica. Pues, atendiendo a la división kantiana entre cosa en sí y fenómeno, todo lo físico es al tiempo metafísico: la metafísica debe reconocer en los fenómenos la manifestación del núcleo de la naturaleza. La clave es el hombre, por lo que lo ético y lo intelectual deben primar sobre lo físico: filosofía del espíritu.

Entre el fenómeno y lo que en él se manifiesta, la cosa en sí, hay un profundo abismo, una diferencia radical que solo puede explicarse mediante el conocimiento y la exacta delimitación del elemento subjetivo del fenómeno, y a la vez comprendiendo que las claves

---

<sup>7</sup> “La muerte es el verdadero genio inspirador o el musageta de la filosofía”, por esta razón, señala Schopenhauer que Sócrates la definiera como “preparación para la muerte”. Es así, que al aparecer la razón en el hombre, apareció también la conciencia de la muerte, pero de igual manera un consuelo frente a este fenómeno inevitable. Las concepciones *metafísicas* que sólo el hombre necesita y sólo él es capaz de ellas le proporcionarían medios de consuelo: la filosofía y la religión (MCVR, II, Capítulo 41: 515; 528). De Sócrates, podemos decir también, toma Schopenhauer lo que para él es el verdadero comienzo de la actitud filosófica: “sólo sé que nada sé”.

últimas más importantes sobre la esencia de las cosas únicamente se pueden extraer de la autoconciencia (MCVR, II, capítulo 17: 217; 198).

Ahora bien, Schopenhauer en contra de Kant, afirma que la fuente del conocimiento metafísico no son los meros conceptos. Pues los conceptos no son la base de ningún conocimiento, dado que son sólo abstracciones de las intuiciones empíricas. Los conceptos de la metafísica, no son ni innatos, ni originarios, sino que todo conocimiento que tenga certeza indubitable tiene un carácter *a priori*. Pero esto realmente lo limita a la forma pura de la experiencia condicionada por el sujeto.

Sin embargo, para Schopenhauer, decir que la metafísica no sea posible como ciencia, ante la imposibilidad de ir más allá de la experiencia con los conceptos de la razón, no significa que no sea posible en general, y pregunta: “¿pero no parece más bien directamente contrario a la verdad que para descifrar el enigma de la experiencia, es decir, del único mundo que hay ante nosotros, haya que prescindir totalmente de él, ignorar su contenido y adoptar y utilizar como único material las formas vacías conocidas *a priori*?” (MCVR, II, capítulo 17: 219; 200). Así, la metafísica, en tanto, *ciencia de la experiencia en general* debe estar fundamentada en la propia experiencia. Esta “nueva” metafísica sacada de la experiencia puede ir más allá de ella, no infiriendo de lo que está dado lo que no lo está, sino por un camino diferente:

La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la filosofía a su desciframiento, cuya corrección está avalada por la coherencia resultante. Si esa totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa. Entonces se tiene que poder *interpretar, explicar por sí misma* (MCVR, II, capítulo 17: 221; 203).

La filosofía es así, para Schopenhauer, una ciencia interpretativa. En este sentido, a pesar de que la intuición no nos permita acceder a la esencia, cada uno es en sí mismo la esencia, “por eso ha de poder acceder de algún modo dentro de la autoconciencia, aunque sea de manera condicionada” (MCVR, II, capítulo 17: 221; 203). De esta manera, “la filosofía no es sino la correcta y universal comprensión de la experiencia misma, la interpretación verdadera de su sentido y contenido. Este contenido es lo metafísico, es decir, lo disfrazado en el fenómeno y envuelto en su forma” (MCVR, II, capítulo 17: 222; 204)<sup>8</sup>.

Así la metafísica es un conocimiento inmanente (dentro de la experiencia) y no trascendente (más allá de la experiencia), encargado de escuchar los signos del mundo y organizarlos. De este

---

<sup>8</sup> Es así que Schopenhauer define la filosofía como una “completa y correcta reproducción y expresión del ser del mundo en conceptos muy generales”. Así mismo, define a la música como expresión en un lenguaje universal de la esencia del mundo, es decir, la voluntad: según esto, nos dice, si fuera posible una explicación en conceptos completa y correcta de lo que la música expresa, es decir, del ser del mundo: esto sería la verdadera filosofía: “la música es el ejercicio oculto de la metafísica por parte de un espíritu que no sabe que está filosofando” (MCVR, I, § 52: 321; 313).

modo, Schopenhauer interpreta el mundo y encuentra: la evidencia de su miseria; el asombro nuestro ante su existencia y esencia; la responsabilidad frente a las acciones realizadas y la lucha contra los motivos; la existencia repetida de todo lo existente, pues a todo instante se llega en el transcurso de un tiempo infinito, por tanto, todo lo que deba existir ha existido siempre ya<sup>9</sup>.

Entonces, para plantear mejor el problema de la metafísica es necesario conocer plenamente los fenómenos físicos. Así, la filosofía de Schopenhauer comienza con el mundo como representación.

*Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o interior (receptividad) entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que 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 existente por sí e independiente, y tampoco 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 (CR: 59).*

Sin embargo, la representación es el límite del conocimiento del entendimiento, si queremos ir más allá de la representación “entonces nos instalamos en la pregunta por la cosa en sí cuya respuesta constituye el tema de toda mi obra, como el de toda metafísica en general” (MCVR, I, Apéndice: 510; 209). Pues, la filosofía de Schopenhauer “no investiga en modo alguno de que o para qué existe el mundo, sino simplemente qué es el mundo. Más el porqué está aquí subordinado al qué” (MCVR, I, § 15: 133; 98). Detengamos primero; sin embargo, en el por qué del mundo, para ver cómo caemos a partir de allí en el absurdo y dirigirnos finalmente al mundo como voluntad.

### 1.2.2 El absurdo del mundo

Rosset señala que el punto de partida de la filosofía de Schopenhauer, es el asombro ante el hecho de que la ley de causalidad utilizada en el mundo físico (en su forma meramente empírica), haya bastado como explicación de la totalidad de los fenómenos. Es verdad, dice Schopenhauer, que todas las cosas mundanas pueden explicarse necesariamente a partir de causas puramente físicas; sin embargo, y es por esto que toda física necesita de una metafísica, la explicación causal tiene la limitación de que no puede conocerse el comienzo de la cadena causal que es

---

<sup>9</sup> Con esta idea podemos acercarnos de alguna manera, al pensamiento del eterno retorno de Nietzsche, pues para Nietzsche el Instante, es el portón entre dos eternidades, es el lugar en el que convergen la eternidad denominada antes y la eternidad denominada después. Todas las cosas pueden correr eternamente por ese portón: “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 trascurrido ya alguna vez? (AZ: 226).

infinita; tiene además la limitación de que toda la cadena causal se sustenta “en algo totalmente inexplicable, a saber, en las *cualidades* originarias de las cosas y en las *fuerzas naturales* que en ellas se manifiestan y en virtud de las cuales aquellas actúan de una determinada manera” (MCVR, II, capítulo 17: 211; 191). Así, cada causa se remite a una *ley natural* y esta a una *fuerza natural* de carácter inexplicable<sup>10</sup>. Es decir, “físicamente se puede explicar todo, pero también nada” (MCVR, II, capítulo 17: 213; 194). No es posible entonces referir el concepto de causalidad a las fuerzas naturales, o a la materia, ni menos a la totalidad del mundo (CR: 144).

Para Schopenhauer el asombro filosófico surge al no comprender qué es lo que hay como motivo “detrás” de las leyes que se han naturalizado. Nace también el asombro, al reconocer la “suficiencia” y la fe en la explicación científica causal; pero toda ciencia es insuficiente esencialmente. Existe además para Schopenhauer, otra confusión al comprender el mundo, a parte de la extrapolación de las relaciones causales a la totalidad del mundo: el traslado de las formas conceptuales o de las representaciones abstractas a las representaciones intuitivas y objetos reales, exigiendo así una razón del conocer a los objetos que no tienen más que razón del devenir; el idealismo clásico, por ejemplo buscaba la razón de ser de los fenómenos empíricos en conceptos, subordinaba la realidad al yo, a la razón; pero aquí no aplica la razón cognoscitiva.

Sin embargo, el asombro Schopenhaueriano, dice Rosset, puede resumirse en última instancia a una angustia ante la *ausencia de causalidad*. Dicho asombro, podría decirse, es crítico, en el sentido de que busca desmitificar la fe en la explicación físico-matemática. El principio de razón suficiente se redujo a su domino causal, por eso Schopenhauer aclara que la causalidad sólo puede usarse para el dominio empírico y divide en cuatro el principio de razón suficiente según su uso: *principio de razón suficiente del devenir (necesidad física)*; *principio de razón suficiente del conocer (necesidad lógica)*; *principio de razón del ser (necesidad matemática)*; *ser en tanto que voluntad (necesidad moral)*. A su vez cada clase de representaciones tiene su correlato en la subjetividad según la facultad que la sustenta: para la primera clase de representaciones el correlato subjetivo es el entendimiento, para la segunda la razón, para la tercera la sensibilidad y para la cuarta el sentido interior o conciencia de sí mismo (CR: 206). Así, en su tesis doctoral Schopenhauer demuestra el principio de razón suficiente como expresión común de estos cuatro *modos cognoscitivos fundamentales* (CR: 31), y no de uno sólo. Por tanto, cada modo supone una

---

<sup>10</sup> Schopenhauer entiende por causa a “aquel estado de la materia que, al provocar otro con necesidad, sufre él mismo un cambio de la misma magnitud que el que causa, lo cual se expresa con la regla “acción y reacción son iguales”” (MCVR, I, § 23: 167; 137).

forma de necesidad diferente y propia según su ley especial dada *a priori*: de esta manera el principio de razón suficiente es un *principio sintético a priori*.

Entonces, el principio de razón suficiente expresa en sus manifestaciones las formas de las necesidades, “pues *necesidad* no tiene otro sentido verdadero y claro que la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón” (CR: 218). De esta manera, se entiende que la necesidad es *condicionada*, pues para Schopenhauer se trata de una *contradictio in jecto*, postular la existencia de una necesidad incondicionada, absoluta. Es así que son términos equivalentes ser necesario y constituirse como consecuencia de una razón dada. Por eso, un término como “ser ABSOLUTAMENTE necesario” es duramente criticado por Schopenhauer, pues “absolutamente” implica la negación de la necesidad en tanto que es de suyo condicionada; esto ocurre así, nos dice el filósofo de Danzig, por abusar de los conceptos abstractos; por eso, “no me cansaré de repetir que todos los conceptos abstractos tienen que ser comprobados por la *intuición*” (CR: 219). Esta es la estrategia de Schopenhauer para contrarrestar el proceder metafísico de los filósofos.

En este punto es necesario tener presente, y siguiendo a Rosset, que el principio de razón suficiente es el elemento que explica por qué existe una cosa. Schopenhauer muestra en su tesis doctoral: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, obra escrita en 1813 y dedicada a elaborar una teoría o mostrar las leyes de nuestras facultades cognoscitivas, que el principio de razón es una expresión común a algunos conocimientos dados *a priori* y utiliza una fórmula para describirla: “Nada es sin una razón por la que es” (CR: 33).

Sin embargo, el principio de razón suficiente no puede conocerse a sí mismo, no puede darse una *demostración* de él, pues “toda demostración es la exposición de la razón de un juicio enunciado, el cual por esto recibe el predicado de *verdadero*” (CR: 56). Ahora bien, dado que el principio de razón suficiente es la razón de todo juicio, no puede pedirse una demostración de la demostración, pues no puede existir un principio del principio: el principio de razón es “aquello que todo conoce y de nada es conocido”: no tiene un por qué.

Schopenhauer nos señala en el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* la exigencia previa a la lectura de ésta obra, de conocer y comprender su tesis. Es necesario tener en cuenta qué es y qué significa dicho principio de razón, cuál es su alcance:

Cuando se sepa que aquel principio no es previo a las cosas ni el mundo existe como consecuencia y conformidad con él, como si fuera su corolario; sino que, antes bien, no es nada más que la forma en la que se conoce cualquier clase de objeto, siempre condicionado por el sujeto, cuando este es un individuo cognoscente: solo entonces será posible penetrar en



el método filosófico que se ensaya aquí por primera vez y que difiere plenamente de todos los habidos hasta ahora (MCVR, I, prólogo a la primera edición: 33; X).

Ahora bien, como se señalo antes, la filosofía nace de nuestro asombro ante el mundo; sin embargo, el asombro no sería posible, nos dice Schopenhauer, si el mundo fuera una “sustancia absoluta” al modo spinoziano, es decir, un *ser estrictamente necesario*. En este sentido, el ser sería lo que es absolutamente y el no ser sería impensable, imposible. La existencia tendría una única posibilidad, de modo tal que posibilidad y realidad se equipararían.

Además *nosotros mismos* seríamos partes, modos, atributos o accidentes de tal sustancia absoluta, y ésta lo único que podría existir en algún sentido, tiempo y lugar, nuestra existencia y naturaleza, como también las suyas, lejos de presentársenos como llamativas, problemáticas o incluso como un enigma insondable y siempre inquietante, aparecerían, por el contrario, como algo más evidente que el dos por dos son cuatro (MCVR, II, capítulo 17: 209; 189).

Como vimos, la necesidad es la condición sin la cual el mundo no sería lo que es, sin ella el mundo cae en el absurdo. Pero la filosofía de Schopenhauer nos lleva precisamente a este punto: todo lo que existe en el mundo tiene un por qué, pero el mundo mismo no tiene una razón última; el absurdo es el mundo sin causalidad. Creemos en la necesidad sin dudarlo y así mismo vemos la vida humana, como dependiente de una necesidad en sí. Por eso al observar el obrar del hombre Schopenhauer identifica dos elementos que actúan como determinantes: el carácter, innato e invariable; y los motivos, producidos en el hilo la causalidad. Los motivos; sin embargo, solamente determinan lo que yo quiero en determinado momento, pero no *qué* quiero en general, ni que yo quiera en general; estos sólo son muestra del carácter empírico: “más si hago abstracción de mi carácter y pregunto por qué quiero eso y no aquello, no hay respuesta posible, ya que sólo el *fenómeno* de la voluntad está sometido al principio de razón y no ella misma que, en esa medida, puede denominarse, *carente de razón*” (MCVR, I, § 20: 159; 127).

El absurdo radica entonces, en que a pesar de que el mundo no tenga causa o necesidad todo se dé a partir de ella: vemos la organización en las partes, pero el azar en el todo. Para Rosset, es importante; sin embargo, separar el asombro ante el ser sin necesidad, del asombro ante el dolor sin necesidad. Así, vemos en Schopenhauer que el primero es determinante del segundo: a partir de la intuición del mundo sin necesidad se accede a la visión del dolor sin justificación: el irracionalismo que está en la base de la filosofía de Schopenhauer deviene en pesimismo. Para Rosset el mundo como voluntad schopenhaueriano responde a la noción clásica de lo absurdo, pues además de haber omnipresencia de la causalidad, pero ausencia de necesidad, existen en él “una organización minuciosa de las inclinaciones, pero ausencia general de finalidad;

desarrollo continuo de un tiempo desde el pasado hacia el futuro, pero ausencia de modificación; libre maquinación de las personas, pero ausencia de libertad” (2005: 49).

De esta manera, “el mundo y todo lo que contiene aparecen como el inútil e incomprensible juego de una necesidad eterna, de una fuerza (necesidad)<sup>11</sup> insondable e inexorable” (MCVR, II, capítulo 25: 363; 364). Para Schopenhauer, sólo es posible salir de esta condición indignante, asumiendo que todos los seres son, tanto fenómenos determinados, como *voluntad libre*. Así, Schopenhauer afirma que la voluntad como cosa en sí “es una voluntad libre cuya manifestación inmediata no es la acción sino la existencia y esencia de las cosas. Esa libertad es, por lo tanto, transcendental y coexiste con la necesidad empírica, al igual que la idealidad transcendental de los fenómenos con su realidad empírica” (MCVR, II, capítulo 25: 363; 364). Así, a diferencia de las visiones anteriores, Schopenhauer coloca la libertad en el *esse* (ser) y la necesidad en el *operari* (acción).

Entonces, la necesidad y también la *pluralidad* son esencias del fenómeno, no de la voluntad; sin embargo, como veremos para Nietzsche la voluntad (despojada de su tinte metafísico) no es, como para su maestro, una unidad *indivisa y entera*, sino plural, la “esencia” del mundo es lucha de fuerzas, perspectiva, interpretación. Así, en Schopenhauer, cada uno de manera inmediata conoce *un solo ser*, este ser es su voluntad propia en la autoconciencia. El resto de las cosas las conoce por medio de una analogía respecto a este conocimiento inmediato, pues existe *un ser*.

Para comprender la pluralidad, Schopenhauer se dirige al mundo del arte observando “que la fuerza que actúa originariamente, la *natura naturans*, está presente entera e indivisa en cada una de sus innumerables obras” (MCVR, II, capítulo 25: 365; 367). Así debemos comprender que:

La pluralidad de las cosas tiene su raíz en la forma cognoscitiva del sujeto pero es ajena a la cosa en sí, es decir, a la fuerza originaria interior que en ellas se manifiesta; que el espacio y el tiempo, en los cuales se basa la posibilidad de toda pluralidad son formas de nuestra intuición; e incluso que aquel incomprensible artificio estructural, al que se une el desconsiderado derroche de las obras en las que se emplea, no nace en el fondo más que del modo en que captamos las cosas; porque la simple e indivisible aspiración originaria de la voluntad como cosa en sí, cuando se presenta como objeto en nuestro conocimiento cerebral, tiene que aparecer como un artístico encadenamiento de partes separadas desarrollado con una máxima perfección para que sean medios y fines de otras (MCVR, II, capítulo 25: 365; 367).

Por tanto, todo lo material es obra de la voluntad de vivir única, la vida; sin embargo, no tiene justificación, pero Schopenhauer moraliza el absurdo: la vida es mala e indigna de vivirse.

---

<sup>11</sup> Fuerza y necesidad aparecen en griego en el original, el traductor coloca estas dos palabras como sinónimas.

Para entender el sentido ético de ésta formulación de que la vida es mala y que, por tanto, se necesita buscar una escapatoria, es necesario tener presente inicialmente la siguiente indicación del mismo Schopenhauer y que es la base de la posibilidad cognoscitiva de la cosa en sí por el camino de la autoconciencia: “En nosotros habita, no en el tártaro ni en las estrellas del cielo: todo eso lo hace el espíritu que nos llena” (MCVR, I, 145; 109). En su investigación en torno a la naturaleza de la voluntad, Schopenhauer sigue el camino abierto antes por Goethe, cuando el poeta afirma: “Seguís una falsa huella/ ¡No penséis que bromeamos!/ ¿No está el núcleo de la naturaleza/ en el corazón del hombre?” (MCVR, II, 227; 209). Esta formulación nos lleva entre otras cosas a la teoría schopenhaueriana del conocimiento y, por supuesto, a su postulado metafísico fundamental: “el mundo es mi voluntad”. Antes; sin embargo, analizaremos lo más “claro” en el orden del conocer: mi representación. Examinemos con cuidado esta formulación que sirve de punto de partida para la comprensión del mundo.

### **1.3 El mundo es *mi* representación**

#### **1.3.1 De la estética a la fisiología trascendental**

Para Kant, el único mundo que conocemos es el fenoménico: el modo como las cosas se nos dan a la conciencia. En este sentido, lo que llamamos mundo no es más que un acto de conocimiento; sin embargo, no es un conocimiento en sentido estricto, sino tan sólo una ilusión, afirmación que se sustenta en la división entre cosa en sí y fenómeno que, para Schopenhauer, expresa de otra manera la misma verdad de Platón: “este mundo que aparece a los sentidos no tiene un verdadero ser sino un incesante devenir, es y al mismo tiempo no es, y su captación no es tanto un conocimiento como una ilusión” (MCVR, I, Apéndice: 483; 496). De la misma manera, esta verdad fue expresada por los Vedas y Puranas en la doctrina del velo de Maya. Pero Kant sería el único que dio sustento filosófico a esta idea tan antigua y nos explicó con demostraciones este mundo de sueño, haciéndonos despertar de algún modo. Así, en la constitución de este mundo intervienen para Kant, tres facultades: la sensibilidad, el entendimiento y la razón.

Tomando en cuenta esto señalaremos cómo se da la experiencia en Kant; cómo es posible que conozcamos algo del mundo, para esto centraremos la atención en las *formas a priori* espacio y tiempo, que son las condiciones de posibilidad de la experiencia del mundo de la representación, y nos demuestran que no podemos conocer la cosa en sí. Así, la experiencia surge para el entendimiento (junto con sus formas *a priori*) cuando éste aplica mediante el pensamiento las

categorías a la intuición dada para la sensibilidad. Como sabemos, estas formas a priori son examinadas por Kant en la estética trascendental de la *crítica de la razón pura*, y fueron tomadas por Schopenhauer y reformuladas en su presentación. Así, Kant muestra que hay dos formas puras de la intuición sensible que sirven como principios del conocimiento a priori: el espacio y el tiempo.

De acuerdo con esto podemos ver que nuestro psiquismo posee como propiedades el sentido externo y el sentido interno. Por medio del primero, nos dice Kant, nos representamos a los objetos en tanto son exteriores a nosotros y se encuentran en el espacio; en éste se determinan la figura, la magnitud y las relaciones entre objetos. Y por medio del sentido interno nos intuimos a nosotros mismos siempre en relaciones de tiempo.

De la exposición metafísica y trascendental del concepto de espacio y de tiempo, que hace Kant podemos inferir sobre el espacio, que no nos muestra propiedades de las cosas en sí mismas, sin contenido subjetivo; el espacio, por tanto, es la condición subjetiva de la sensibilidad. Lo que implica entonces que sólo bajo la condición subjetiva de ser afectados por los objetos, de intuirlos externamente, tiene importancia la representación del espacio.

No podemos considerar las especiales condiciones de la sensibilidad como condiciones de posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos. Por ello podemos decir que el espacio abarca todas las cosas que se nos pueden manifestar exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, sean intuitas o no y sea quien sea el que las intuya (*Crítica de la razón pura*: 72; B43).

El espacio, entonces, no pertenece a las cosas en sí mismas, sino que es la condición de posibilidad de la experiencia del sujeto, en este sentido, tiene *idealidad trascendental*, lo que implica que no es necesaria la sensibilidad para alcanzar su determinación; sin embargo, el espacio existe al mismo tiempo empíricamente como parte de la experiencia externa.

Así mismo tenemos que, el tiempo por sí mismo no es nada, sólo es objetivo en relación con los fenómenos, en tanto, estos son *objetos de nuestros sentidos*. De este modo, Kant sostiene la *realidad empírica* del tiempo, es así, que ningún objeto puede dárse nos por fuera de nuestra intuición la cual es siempre sensible. De ahí deduce, igualmente, que el tiempo no es una propiedad de las cosas en sí mismas; de esta manera, agrega que las propiedades de las cosas en sí mismas no se nos dan nunca a través de los sentidos: en esto consiste, nos dice Kant, la *idealidad trascendental* del tiempo. Con las formas a priori de la intuición sensible: el tiempo y el espacio, no podemos empero traspasar el campo de los fenómenos; los fenómenos, aclara Kant, tienen dos lados; por un lado, son considerados como cosas en sí mismas, independientes del modo de intuirlos, lado que por tanto es problemático y nos está vedado; y, por otro lado, en los fenómenos podemos

señalar también la forma en la que lo intuimos, forma que pertenece al objeto, pero que debe buscarse en el sujeto, pues sólo conocemos nuestro modo de percibirlos. Frente a esto Kant le gana una batalla al realismo al demostrar que tiempo espacio son relativos a los fenómenos y no son *aeternae veritates*. “Antes de Kant estábamos en el tiempo ahora el tiempo está en nosotros”.

Ahora bien, para Schopenhauer el tránsito del fenómeno a la cosa en sí es el adelanto más importante y que caracteriza a su filosofía, distándola de la propuesta crítica kantiana. Schopenhauer remite aquí a *de la voluntad en la naturaleza* (MCVR, II, capítulo 18: 229; 213). Schopenhauer se pregunta ¿qué es conocimiento? Y responde que es ante todo representación, a su vez, define ésta como un proceso *fisiológico* desarrollado en el cerebro de un animal y del cual resulta la conciencia de una imagen. Como podemos ver, Schopenhauer toma distancia de la comprensión trascendental del conocimiento explicada antes a partir de Kant, resaltando ahora su dimensión fisiológica. Esta imagen se relaciona con los objetos exteriores sólo de manera mediata, aquí se muestra, dice nuestro filósofo, *el profundo abismo entre lo real y lo ideal*. Descartes descubrió el abismo y Kant, como vimos, diferenció claramente lo ideal de lo real, lo fenoménico de lo nouménico. Por eso, es absurdo plantear la *absoluta identidad* de éstos dos “polos” y más a partir de una intuición intelectual, tal como lo señala Kant. Por el contrario, para Schopenhauer,

Se nos dan de forma inmediata una existencia subjetiva y otra objetiva, un ser para sí y un ser para otro, una conciencia del propio yo y una conciencia de las demás cosas; y ambas se presentan de forma tal radicalmente distinta, que no hay ninguna otra diferencia como esa. De sí mismo sabe cada uno inmediatamente, de todo lo demás, solo de forma mediata. Este es el hecho y el problema (MCVR, II, capítulo 18: 230; 214).

El fenómeno originario es entonces la representación intuitiva y el secundario la representación racional (MCVR, II, capítulo 18: 230; 215 y 236; 222). Es así que al proceso fisiológico primario siguen procesos en el cerebro consistentes en abstraer conceptos generales (*universalia*) de las imágenes o representaciones intuitivas. Con las combinaciones resultantes de este proceso secundario el conocimiento se hace *racional* y es denominado por Schopenhauer como *pensamiento*. Así, pues si para Kant las condiciones de posibilidad de la experiencia eran formas *a priori* puras presadas por los conceptos, para Schopenhauer la estética trascendental, es decir, las condiciones de posibilidad de la existencia, tienen una dimensión fisiológica.

Ahora bien, la relación entre lo real y lo ideal equiparada a la relación entre *ser* y *pensar* es, para Schopenhauer, una mirada equivocada del problema del punto de vista correcto del conocimiento. Mirada con la que triunfo la “pseudo-filosofía hegeliana”; por el contrario, “el

*pensar* tiene relación con el *intuir*, pero el *intuir* la tiene con el *ser en sí* de lo intuido” (MCVR, II, capítulo 18: 230; 215), recuperando de este modo en clave platónica la preocupación de lo en sí. En este último punto está el centro del problema y es el que le interesa ver a Schopenhauer. No hay ningún problema ni enigma en considerar la relación entre el intuir y el pensar, tal como lo había antes denunciado el sistema crítico kantiano: el ser empírico no es más que estar dado en la intuición y los conceptos (materia del pensamiento) resultan de la abstracción de ésta; sin embargo, la fisiología como el conocimiento de una relación causal tiene su límite en esta al igual que la etiología, pero la explicación fisiológica de las acciones corporales, no entra en contradicción con la verdad filosófica de que la existencia del cuerpo y sus funciones es objetivación de la voluntad.

### 1.3.2 El entendimiento y la razón: la prioridad de la intuición en el conocimiento

Entre Schopenhauer y Kant existe una diferencia esencial en cuanto al punto de partida del conocimiento, diferencia que acerca a Schopenhauer con el proceder genealógico:

Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo radica en que él parte del conocimiento mediato, reflexivo, y yo, por el contrario, parto del inmediato, del intuitivo. Él es comparable a aquel que mide la altura de la torre por su sombra y yo al que toma la medida directamente. Por eso, la filosofía es para él una ciencia a *partir* de conceptos, para mí es una ciencia *en* conceptos elaborada a partir del conocimiento intuitivo (MCVR, I, Apéndice: 519; 537).

Schopenhauer rechaza entonces la doctrina kantiana de las categorías y la primacía que tienen estas sobre la construcción de la experiencia. Así, para Schopenhauer, contrario a Kant, las intuiciones por sí mismas significan algo (incluso en ellas se objetiva la voluntad como cosa en sí), mientras que los conceptos sin intuición no valen nada. Por eso, todo lo que nace de la intuición nunca será refutado, pues al igual que la obra de arte auténtica nos da la cosa misma. Así, Schopenhauer diferencia el entendimiento de la razón, siendo el primero irracional.

Los errores básicos de Kant, según Schopenhauer, parten de confundir el conocimiento intuitivo con el abstracto, de confundir el entendimiento con la razón. El origen psicológico de dicho error, sobre el cual se asienta el nacimiento de la lógica trascendental, consiste para Schopenhauer, en que Kant quiso del mismo modo en el que descubrió una intuición pura *a priori* puesta como condición de la intuición empírica, descubrir en los *conceptos* adquiridos empíricamente una base en algunos *conceptos puros* encontrados en nuestra facultad cognoscitiva. Así buscó, en aras de su afición arquitectónica, cimentar sobre la *estética trascendental* una *lógica trascendental* análoga a

ella. A partir de esto nace la tabla de los juicios base de “la *tabla de las doce categorías*<sup>12</sup> como doctrina de los doce conceptos puros *a priori*, que debían ser la condición para *pensar* las mismas cosas cuya *intuición* está condicionada por las dos formas *a priori* de la sensibilidad: así que entonces a la *sensibilidad pura* le correspondía simétricamente un *entendimiento puro*” (MCVR, I, Apéndice: 514; 532); pero la existencia de esquemas puros del pensamiento es imposible.

Entonces, esta falsa explicación de la cual se derivaba el mundo externo, estaba acompañada por la fórmula vacía “la intuición empírica nos es dada”. Kant creía en la existencia de un *objeto absoluto*<sup>13</sup>, de un objeto en sí irrepresentable y que, por tanto, estaba por fuera de toda subjetividad. El supuesto de la existencia de tal objeto sería lo que haría posible que la intuición se convirtiera en experiencia; dicho objeto no es un *objeto intuido*, sino que es añadido a la intuición por medio de un concepto. Así, subordinando de esta manera, la intuición al concepto, la experiencia adquiriría valor y verdad: “en oposición diametral a nuestra explicación, según la cual el concepto obtiene valor y verdad solamente en la intuición” (MCVR, I, Apéndice: 507; 524). Kant falla entonces al hacer depender el mundo objetivo del entendimiento, confundiéndolo; sin embargo, con el pensamiento, y no permitiendo que aquel sea una facultad de la intuición como si lo es para Schopenhauer: la intuición es pues intelectual (MCVR, I, Apéndice: 508; 525).

Para Schopenhauer entonces, la experiencia se da gracias al entendimiento. En él la substancia, es decir, la materia permanece y los estados de esta cambian, pues en el entendimiento “existe para nosotros todo este mundo objetivo” (CR: 63). En esta facultad el nexo causal se presenta como infinito, por eso una *causa sui* (*causa real*) o una *causa prima* son una contradicción. Para Schopenhauer es imposible que haya un comienzo de la materia a partir de la nada como lo postula el argumento cosmológico, el cual se presenta luego bajo el ropaje de lo Absoluto (CR: 73). ¿Cuál es entonces la relación entre la nada y la existencia en Schopenhauer? ¿No es entonces la voluntad un principio creador?

---

<sup>12</sup> Tanto Kant como Aristóteles entendían a las categorías como los conceptos más generales bajo los cuales se podían englobar todas las cosas y pensar todo lo existente. Es así que Kant las define como la forma de todo pensar (MCVR, I, Apéndice: 543; 566). Pero las formas del pensamiento no pueden deducirse a partir de palabras. Colli nos muestra cómo las categorías, la tabla de categorías de Aristóteles fue un fruto de la dialéctica. Pues para Aristóteles demostrar una proposición equivalía a encontrar un universal, que pudiera unirse a los dos términos de una proposición, de tal modo que de esas conexiones se dedujera la misma proposición, con lo cual quedaba demostrada. Así, era necesario ir encontrando universales cada vez más abstractos (2009: 82).

<sup>13</sup> Schopenhauer aclara que el objeto de las categorías no sería la *cosa en sí*, sino algo muy cercano denominado objeto en sí: un objeto sin sujeto, una cosa individual que esta por fuera del tiempo y del espacio, ya que no es intuitivo, puede pensarse, pero tampoco es un concepto abstracto. De esta manera, Schopenhauer muestra que Kant diferencia entre la representación, el objeto de la representación y la cosa en sí; sin embargo, muestra como infundada la diferencia entre la representación y el objeto de la representación (MCVR, I, Apéndice: 509; 526).

Efectivamente, la voluntad es creadora, pero en el mundo fenoménico no hay creación:

La voluntad en cuanto creadora del mundo, en cuanto cosa en sí, está libre del principio de razón y con él de toda necesidad, así que es totalmente independiente, libre y hasta omnipotente (MCVR, I, Apéndice: 570; 597).

Entonces, “en la causalidad sólo se trata de mutaciones en la forma de la materia increada e indestructible, y un verdadero nacer, un entrar en la existencia de lo que no ha existido jamás es una imposibilidad” (CR: 71). El Absoluto hegeliano es pues una falacia, basada en la posibilidad de que el principio de razón suficiente del devenir lleve a una ley mediante la cual se suprime a sí mismo (CR: 76). Pues se llegaría al final de la infinita cadena causal. Por eso a los que quieran un Absoluto Schopenhauer les proporciona uno:

La materia. Ella es ingenerada e imperecedera, así que es realmente independiente y *quod per se est et per se concipitur* (lo que es por sí y se concibe por sí): de su seno nace y todo vuelve a él: ¿qué más se puede pedir de un Absoluto? (MCVR, I, Apéndice: 550; 574).

Así, el concepto de lo Absoluto, tanto como el de lo incondicionado son producto de la pereza ante la imposibilidad de sondear en su totalidad la cadena causal; sin embargo, para Kant el papel de la razón consistía en la búsqueda de lo incondicionado, por eso para Schopenhauer una verdadera crítica de la razón consistiría más bien, en investigar la relación del conocimiento abstracto con el intuitivo. En ella se encontraría que la razón siempre se remite a objetos, siendo su función elaborar conceptos (MCVR, I, § 8: 87; 46).

Schopenhauer refuta también el argumento ontológico, el cual nace con la relectura de Descartes de la formulación de San Anselmo, cuando confunde la razón de conocimiento (que una cosa sea) con su causa (el porqué es); así se deduce la existencia, del concepto, al saber la procedencia de éste. Pero con la definición se sabe *lo que se menciona* y por su prueba, que esa cosa existe (CR: 41). Schopenhauer sigue en este punto a Kant, cuando muestra que el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro, válido, pero indemostrable: “la necesidad absoluta de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas” (*Crítica de la razón pura*, A593).

No es posible pues, saltarse la ley de causalidad, en la cual encontramos dos corolarios importantes: la *ley de la inercia* y la *ley de la permanencia de la substancia*. Esta segunda ley la encontramos al notar que la ley de causalidad hace referencia a la mutación de los estados de la materia, pero no al portador de ellos: “al cual se da el nombre de *substancia* precisamente para



expresar su exención de todo nacimiento o muerte: la *substantia permanece*, esto es, no puede ni nacer ni desaparecer” (CR: 79); la *substantia* es de esta forma: la *materia*<sup>14</sup>.

La ley de causalidad y sus corolarios, es conocida *a priori*, pues nuestro entendimiento carece de una forma que le permita captar la muerte y la aparición de la materia. Dicha ley, no es pues conocida empíricamente, expresando un conocimiento *trascendental* y reduciendo a su vez la experiencia a un fenómeno del cerebro. Dos elementos están, entonces, por fuera de la ley de causalidad: la materia y las *fuerzas naturales originarias*. La intuición es pues mediada por la ley de causalidad; sin embargo, entre sujeto y objeto no existe una relación de causa y efecto, pues no puede existir objeto sin sujeto, sin embargo, coexisten realidad empírica e idealidad trascendental (pues se da el mundo como representación) (MCVR, I, § 5: 63; 17). Así, La causalidad se da sólo entre objetos. Ahora bien, Schopenhauer identifica tres formas de aparición de la causalidad en la naturaleza: *causa* (en sentido estricto), *excitante* y *motivo*. Así, la causa como tal produce las mutaciones en el reino *inorgánico*; el excitante actúa en la vida orgánica de plantas y animales; finalmente el motivo gobierna en el *obrar* consciente: “el *médium* del motivo es el *conocimiento*; la receptividad del motivo implica, por consiguiente, un intelecto. De ahí que la verdadera característica del animal sea el conocer, el representar” (CR: 85). Así que el animal es esencialmente, para Schopenhauer, “lo que conoce”.

El motivo es, de esta manera, igualmente una causa, ya que “la motivación es meramente la causalidad que obra por medio del conocimiento; el intelecto es el *médium* de los motivos, porque él es el grado más alto de receptividad” (CR: 86). El hombre, se cree, puede sopesar el poder que ejercen los motivos sobre su voluntad, pero para Schopenhauer no hay ninguna libertad de la voluntad. Pues el hombre está determinado por leyes naturales como cualquier otro animal o evento natural, así Schopenhauer señala similitudes y diferencias entre estos: el *poder del querer* es la raíz común.

El animal siente e intuye; el hombre, además, *piensa* y *sabe*: ambos *quieren*. El animal comunica su sensación y su ánimo con gritos: el hombre comunica los pensamientos a los demás mediante el lenguaje, o bien encubre los pensamientos a los demás mediante el lenguaje. El lenguaje es el primer producto y el instrumento necesario de su razón (MCVR, I, § 8: 83; 41).

---

<sup>14</sup> Sobre la materia, dice Schopenhauer, podemos deducir *a priori* varias propiedades: el ocupar un espacio (impenetrabilidad o la actividad), la extensión, la divisibilidad infinita, la permanencia (indestructibilidad) y el movimiento (MCVR, I, § 4: 59; 12). Estas propiedades corresponden con las cualidades, que son las formas en las que se presentan las ideas en los fenómenos por medio de la materia, pues “la materia es el nexo entre la idea y el *principium individuationis*, que es la forma de conocimiento del individuo o el principio de razón” (MCVR, I, § 42: 268; 252).

Ahora bien, el mundo objetivo es construido por el entendimiento, más no por la sensación. El cerebro es el único artífice del mundo exterior, sólo en él la sensación subjetiva (agradable o desagradable) se convierte en objetiva: “así es que la pura intuición *a priori* es la que debe suministrar la base de la intuición empírica” (CR: 93). En suma, el fundamento del mundo objetivo no es la razón, pero tampoco lo es la mera sensación (CR: 97). De esta manera, nuestra intuición empírica es una *intuición intelectual*; entendimiento y razón se distancian: Así, “lo que es conocido rectamente por el *entendimiento* es la realidad; lo que es conocido rectamente por la *razón* es la verdad, esto es, un juicio que tiene una razón” (CR: 117). Lo contrario a la realidad es denominado por Schopenhauer *apariencia* (lo que se intuye con falsedad) y lo opuesto a la verdad es denominado error (lo que se piensa con equivocación).

Es así que Schopenhauer contrapone la intelectualidad de la intuición a la teoría kantiana, según la cual, la percepción se da por fuera de la ley de causalidad, del entendimiento y es sustentada en las categorías. Kant fue directamente del fenómeno a la cosa en sí, Por tal razón, Schopenhauer tilda a Kant de *realista transcendental*, pues éste entiende al “objeto exterior” como cosa en sí; por el contrario, Schopenhauer señala que, el *idealista transcendental* se acoge a la percepción de un objeto real, que existe fuera de nosotros espacialmente, sin inferirlo de la percepción misma. Para Kant la ley de causalidad existe a partir del pensamiento. Pero Schopenhauer enseña que la aplicación de la ley de causalidad es anterior a la reflexión y se evidencia en la intuición empírica de los sentidos que es realizada por dicha ley. Al retirar las formas de las cosas nos queda la causalidad pura de manera objetiva, la esencia de la materia es acción, causalidad (CR: 30); sin embargo, la *materia pura* no puede intuirse sólo pensarse: “es sólo el correlato objetivo del entendimiento puro” (CR: 131).

Entonces, la intuición no es aún el conocimiento de la cosa en sí. Así, nuestro conocimiento, es decir, nuestras representaciones no nos dan la esencia de los fenómenos; ésta es una deficiencia, no en el conocimiento de las cosas, sino de la esencia de nuestro conocer. Por eso, es necesario usar un camino diferente para llegar a la cosa en sí, “que pasando por el interior de las cosas nos abra la fortaleza, por así decir, mediante una traición” (CR: 131). Para Schopenhauer, es un error afirmar el supuesto de que la intuición es ya de por sí conocimiento de la cosa en sí, señalando que la intuición es el efecto (como *actúa*) de lo exterior y así se afirmaría erróneamente que el ser de la cosa en sí consiste en su actuar. Schopenhauer esgrime los siguientes argumentos en contra de este supuesto: primero, el hecho de que tanto la ley de causalidad como la afección sensorial en que se basa la intuición son de origen subjetivo; segundo, tiempo y espacio en los que se da el

sujeto son de igual manera de origen subjetivo; tercero, decir que el ser del objeto es su actuar, es decir, que su ser depende de las mutaciones que suscite en otro y, por tanto, en y por sí mismo no es nada. Estos argumentos llevan a Schopenhauer a decir que la intuición “sólo de la *materia* es verdad”. Es decir, el ser de la intuición, más no el de los objetos por sí mismos, consiste en su actuar; la intuición no es nada más que causalidad, pues es la causalidad intuida objetivamente. De la materia, en tanto se nos da intuitivamente, dice Schopenhauer que es “la falsedad verdadera”, pues no es nada en sí misma. La materia y, por tanto, la intuición en cuanto ingrediente del objeto intuido no puede darse por sí sola en ninguna experiencia siendo así mera abstracción.

Mas el objeto intuido tiene que ser algo *en sí mismo* y no simplemente *algo para otro*: pues si no sería únicamente representación y tendríamos un idealismo absoluto convertido finalmente en egoísmo teórico, en el que toda realidad se suprime y el mundo deviene en un simple fantasma subjetivo” (MCVR, II, capítulo 18: 231; 216).

El lado *real*, es un género totalmente distinto del mundo como representación: es lo que las cosas son *en sí mismas*; sin embargo nos está vedado (MCVR, II, capítulo 18: 232; 217).

Esta imposibilidad de penetrar empíricamente en los seres de la naturaleza es prueba *a posteriori*, para Schopenhauer, de la idealidad de la existencia empírica. Examinemos ahora la segunda tesis fundamental del sistema schopenhaueriano, a saber, el mundo es mi voluntad. Pues el mundo del que soy consciente una vez, es por un lado *representación* y por otro lado *voluntad*, al igual que lo es mi cuerpo del que soy doblemente consciente (MCVR, I, § 5: 67; 22).

### 1.3 El mundo es *mi* voluntad

Como vimos antes, Schopenhauer no parte del sujeto ni del objeto, sino de la representación como primer hecho de la conciencia y que los contiene a ambos. Luego anotamos que dirige la mirada a la división sujeto y objeto, y a la forma del objeto o principio de razón suficiente en sus diferentes formas. Por esta razón, postula que el mundo de la representación es sólo un aspecto del mundo, su aspecto externo; la otra cara está constituida por su esencia íntima, su núcleo que es la cosa en sí, a la que él denomina como voluntad de acuerdo con su objetivación más inmediata; sin embargo, a pesar de que el mundo de la *intuición* tiene primacía en el conocer sobre la razón, no es un medio inmediato de acceso a la voluntad; por eso, sólo el puro sujeto del conocimiento, en tanto, uno con el objeto, puede vislumbrar las *ideas* subyacentes en el fondo de

las cosas y expresarlas mediante obras de arte; a la voluntad no se accede entonces por la vía de la introspección psicológica. De esta manera, el uso que Nietzsche da al arte como forma de conocimiento, lo encontramos tempranamente bosquejado ya en Schopenhauer.

Schopenhauer enuncia que el mundo es mi voluntad porque es lo más cercano a cada uno de nosotros, la voluntad es la palabra utilizada y no otra para designar a la esencia del mundo:

La palabra voluntad<sup>15</sup> que como una fórmula mágica nos ha de hacer patente la esencia íntima de todas las cosas en la naturaleza, no designa en absoluto una magnitud desconocida, un algo alcanzado mediante razonamientos, sino algo inmediatamente conocido, tan conocido que sabemos y entendemos mejor qué es la voluntad que cualquier otra cosa de la clase que sea (MCVR, I, § 22:164; 132).

En este sentido, abordaremos en adelante la voluntad schopenhaueriana y la manera en la que accedemos a ella, para escuchar implícitamente la sabiduría del dios de los bosques: lo mejor es no haber nacido; sin embargo, la voluntad quiere la vida, decir voluntad de vivir es realmente un pleonasma, pues la voluntad es vida, pero la vida es sufrimiento, culpa; por esto al conocerla, Schopenhauer busca medios de escapatoria: el arte, el ascetismo: la resignación. La voluntad es autoconocimiento de sí misma, pero también negación de sí: al final la voluntad no quiere-nada. En contraposición a lo anterior, veremos entre este primer capítulo y el último, que para Schopenhauer la afirmación de la vida es velo de Maya (falsedad), mientras que para Nietzsche la afirmación de la vida es afirmativa (“verdad”).

### 1.3.1 El problema de la voluntad como cosa en sí y su posibilidad cognoscitiva

Para tematizar el problema de la cosa en sí es importante enmarcar la filosofía de Schopenhauer dentro del programa de la metafísica moderna, el cual es comenzado por Descartes. En Descartes el mundo es imagen del *cogito*, de donde resulta la separación entre objetos del mundo y el *cogito* que los representa, entre el objeto y el sujeto. Descartes pone los entes delante de sí y descubre, al mismo tiempo, a la subjetividad humana como *subjectum*, es decir, fundamento de todo lo existente en cuanto objeto de representación. Así, en el ejercicio de la duda metódica, Descartes encuentra el *ego cogito*, pues lo único indubitable es el yo y sus actos, actos que son todos actos del pensar.

---

<sup>15</sup> Rosset sostiene que Schopenhauer bien hubiera podido utilizar otra palabra para la esencia del mundo o que el término voluntad es desafortunado, pero “me comprendería en sentido opuesto quien acaso pensara que es en último término indiferente designar aquel ser en sí de todos los fenómenos con la palabra *voluntad* o con cualquier otra” (MCVR, I, § 22: 164; 133); queda claro entonces que ésta no es una cuestión meramente nominal.

El profesor Danilo Cruz Vélez muestra como en el *Discours de la méthode* Descartes utiliza la expresión francesa *je pensé*, yo pienso, y en *Meditationes de prima philosophia* emplea, sin embargo, el *ego cogito* (1993: 178). Para Cruz Vélez, el *ego cogito* tiene una significación más amplia que el yo pienso. En efecto, la *res cogitans* es una cosa que piensa, pero también una cosa que duda (*dubitans*), que entiende (*intelligens*), que afirma (*affirmans*), que niega (*negans*), que quiere (*volens*), que no quiere (*nolens*), que imagina (*imaginans*) y que siente (*sentiens*). En todo caso, hay que señalar empero que para Descartes el *ego cogito* tiene primacía en cuanto pensar, razón e inteligencia. Así, todas estas actividades anteriormente mencionadas son actividades del pensamiento, pues en última instancia es él el que siente, imagina, etc. (MCVR, I, § 55: 349; 345).

Esta descripción que hace Descartes de las facultades del hombre marca los puntos esenciales del programa de la metafísica moderna. Puntos que no se tratarán de manera simultánea en la explicación del ser de las cosas, sino que diferentes filósofos tomarán cada uno como primordial, diría Schopenhauer, según su querer; sin embargo, la voluntad “resulto ser la cenicienta de la metafísica moderna”, pues cuando aparecía en la escena moderna del pensar, lo hacía siempre sometida a los principios racionales. El racionalismo imperante desde Descartes no permitió que la voluntad se convirtiera en el “principio metafísico absoluto”, en lo uno primordial, en la cosa en sí; esto sólo ocurrirá con Schopenhauer. En estas teorías el hombre quería en conformidad con su conocimiento, pero para Schopenhauer el hombre se conoce a sí mismo como resultado de la acción de su voluntad: el hombre es “su propia obra antes de todo conocimiento (...) En aquellas teorías él quiere lo que conoce; en la mía conoce lo que quiere” (MCVR, I, § 55: 350; 345).

La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser (MCVR, I, § 55: 349; 345).

Por esto, podemos decir que Schopenhauer descubre a la esencia del mundo en la voluntad, y a dicho descubrimiento se suma también el hecho de que la voluntad pueda hacerse visible; pero, para ello, es necesario entonces mostrar la posibilidad de la cognoscibilidad de la cosa en sí, que precisamente Kant había negado de manera crítica de un modo expreso; pues recordemos que en Kant no es posible la metafísica como ciencia.

Kant estuvo preocupado por el camino a tientas que había seguido la metafísica, pues para él, ella no había encontrado aún principios universales y necesarios que sirvieran de base a la búsqueda de alcanzar un conocimiento verdadero en este campo del saber humano, es decir, no había alcanzado el camino seguro de la ciencia. Por eso somete la razón al ejercicio de su

autoexamen, para poder determinar si es posible la metafísica como ciencia. Esto es, lo que busca encontrar Kant es cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*<sup>16</sup> en el terreno propio de la metafísica, es decir, busca mostrar juicios universales y necesarios en este campo del saber que añadan un nuevo conocimiento y que sean totalmente independientes de la experiencia, tal como lo sugiere la idea fundamental de alcanzar conocimientos que vayan más allá del campo de nuestra experiencia posible. Los *juicios sintéticos a priori* serán la base de la revolución copernicana del conocimiento en Kant, pues es a través de ellos y con ellos que las estructuras cognoscitivas construyen el objeto (*Crítica de la razón pura*: XXV).

Kant lo que busca examinar es, entonces, que la metafísica debe también cambiar su método de conocimiento, si quiere encontrar el camino seguro de la ciencia, y esta revolución se conoce como el giro copernicano aplicado a la metafísica. Copérnico, nos dice Kant, no conseguía explicar los movimientos celestes aceptando que las estrellas giraban alrededor del espectador, y por ello probó entonces haciendo que el espectador girara y las estrellas permanecieran en reposo. Teniendo en cuenta este logro, Kant busca realizar el mismo experimento en la metafísica en lo que concierne a la *intuición* de objetos. Así, es posible obtener conocimientos *a priori*: el conocimiento de los objetos, en cuanto dados, no puede regirse por ellos, sino tan sólo por reglas *a priori* del entendimiento. Antes de que los objetos me sean dados se suponen en mi entendimiento reglas *a priori* que permiten la intuición de la experiencia. Dichas reglas son expresadas en formas *a priori* bajo las cuales se conforman y adecuan los objetos. Para el caso de los objetos que no nos son dados, sino sólo pensados, el nuevo método de pensamiento es también de suma importancia, dicho método es pues, “que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (*Crítica de la razón pura*: 21; BXVIII). De ahí que Schopenhauer acepte como verdad fundamental de la filosofía éste que para él es el tema de la *Crítica de la razón pura*: “que todo objeto, tanto en lo que respecta a su existencia objetiva en general como en el modo y manera (la parte formal) de esta existencia, está absolutamente condicionado por el *sujeto cognoscente* y por lo tanto, es mero fenómeno y no cosa en sí” (MCVR, II, capítulo 17: 215; 196).

A partir de este método la primera parte de la metafísica, que corresponde a los conceptos *a priori* cuyos objetos se dan en la experiencia, encuentra para Kant el camino de la ciencia; sin

---

<sup>16</sup> Para Nietzsche la creencia en estos juicios, es parte de nuestro instinto de conservación, qué como vimos en nuestra introducción, necesita creer en la verdad. Pero para Nietzsche las condiciones de posibilidad de la experiencia: tiempo, espacio y causalidad, no son más que metáforas apoyadas en nuestra voluntad de ilusión; por eso el perspectivismo, señala Hans Vaihinger, lleva a Nietzsche a cambiar la pregunta de Kant “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” por la pregunta: “¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios?” (2006: 68).

embargo, dice Kant, este buen resultado en la primera parte de la metafísica, no es tan confiable para la segunda parte, pues arroja un resultado extraño y perjudicial: pues con la capacidad de conocer *a priori* los objetos de la experiencia jamás podemos traspasar los límites de ésta, lo que constituye la tarea esencial de esta ciencia. “Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma” (*Crítica de la razón pura*: 22; XX). Es decir, estamos ante una situación peculiar, pues el límite que posibilita todo conocimiento en general hace también imposible el conocimiento deseado en uno de los campos del saber más querido por Kant, la metafísica, pues “la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades” (*Crítica de la razón pura*: 7; A VII).

Para Kant, lo que nos impulsa a pasar los límites de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *incondicionado* que la razón exige de manera necesaria y justificada a todo lo condicionado de las cosas en sí. En todo caso, “aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, si ha de sernos posible, al menos, pensarlos” (*Crítica de la razón pura*: 25; BXXVI). Así pues, Kant concluye que todo el conocimiento de la razón especulativa se limita a los objetos de la experiencia; sin embargo, el conocimiento empieza por la experiencia, pero ello no quiere decir que se deriva de ella, pues la experiencia se da de acuerdo a las categorías.

Para el caso de la voluntad humana, por ejemplo, que en Kant tiene un carácter moral y psicológico, y que de manera impropia llama razón (MCVR, I, Apéndice: 572; 599), puedo concebirla en cuanto fenómeno como supeditada a las leyes naturales (causalidad) y en tal sentido considerarla como *no libre*; pero, por otro lado, puedo pensarla también como expresión de una cosa en sí misma, es decir, como *libre*. Pero en esto no existe ninguna contradicción. En Kant encontramos entonces, la coexistencia entre necesidad y libertad para las acciones humanas, fundada en la división entre cosa en sí y fenómeno. Este punto constituye el nexo de unión que Schopenhauer dice tener con la filosofía kantiana, pues “lo que Kant enseña del fenómeno del hombre y su obrar lo extiende mi teoría a todos los fenómenos de la naturaleza, al fundarlos todos en la *voluntad* como cosa en sí” (MCVR, II, capítulo 17: 212; 192). Dicho proceder es posible para Schopenhauer, ya que el hombre no es diferente de los demás seres naturales específica y fundamentalmente, sino sólo en cuanto el grado. El punto central de la metafísica de

Schopenhauer es la visión de que la ley de motivación se relaciona con la ley de causalidad, igual que los objetos de la representación de la voluntad se relacionan con los objetos de representación de la causalidad (CR: 208)<sup>17</sup>. Existe; sin embargo, una diferencia en cuanto al origen del concepto de libertad, pues Kant lo deduce a partir de un razonamiento basado en la idea especulativa de una causa incondicionada, u otras veces dice que el imperativo categórico lo supone; Schopenhauer, por el contrario, afirma más bien que surge inmediatamente de la conciencia, en la cual cada uno se conoce a sí mismo, como *voluntad*, como cosa en sí y como tal “no depende de nada sino que más bien todo depende de ella” (MCVR, I, Apéndice: 571; 598).

Ahora bien, con Kant tenemos que para salir de las contradicciones en las que cae la razón al pretender conocer los objetos habituales de la metafísica, en donde no puede valerse de la contrastación empírica, él se ocupa de estudiar nuestra facultad de conocer denominada razón, de exponer sus fuentes y condiciones de posibilidad; en este contexto afirma: “me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas” (*Crítica de la razón pura*: 11; AXIV).

Como podemos ver, el punto principal para Kant radica en determinar “¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?” (*Crítica de la razón pura*: 12; AXVII). Esta es la pregunta crítica que aborda de manera novedosa la analítica trascendental kantiana. La respuesta es clara: la razón no puede conocer más de lo que nosotros mismos hemos puesto en la experiencia y la materia. Por tanto, no podemos sobrepasar la experiencia en la medida en que nosotros la conformamos.

Más aún no podemos ir más allá de la experiencia, porque nosotros mismos nos constituimos en la experiencia interna que es temporal. En suma, no podemos escapar a nosotros mismos y conocer lo que está más allá de nosotros mismos, pues de intentarlo caeríamos en el absurdo de aquella paloma que quiere volar sin la resistencia del aire. Pero este desligamiento de la individualidad va a ser posible en Schopenhauer, precisamente porque él no buscó la esencia más allá del mundo, sino dentro del mundo, como veremos más adelante, nuestro filósofo pesimista encontró el acceso a la esencia por vía interna; sin embargo, mostraremos por otro lado, que para Nietzsche, la esencia será tan solo un fantasma metafísico más que hay que conjurar, incluso aunque se le identifique con nuestra voluntad. La esencia es una invención del ser pensante para poder representarse las cosas de acuerdo a su perspectiva.

---

<sup>17</sup> Ver página 36 del presente escrito, cita de Schopenhauer (CR: 208).



Ahora bien, Schopenhauer identifica como principales meritos de Kant: la división entre cosa en sí y fenómeno; la consideración del mundo visible como fenómeno y la imposibilidad de aplicar las leyes de este mundo más allá de él. De acuerdo con esto, Schopenhauer retomó los conceptos de voluntad y representación a partir de la división kantiana<sup>18</sup>, aceptando a su vez el idealismo de Berkeley expresado en su máxima: “El mundo externo existente en el espacio y el tiempo es una mera representación del sujeto que conoce” (MCVR, I, Apéndice: 499; 515); sin embargo, Schopenhauer se muestra también como un asiduo crítico de la filosofía de Kant, mostrando, por ejemplo, la posibilidad de acceso cognoscitivo a la cosa en sí. Por tanto, los términos kantianos referidos no fueron acuñados literalmente, pues el filósofo de Königsberg sostenía “una realidad que no fuera ninguna de las dos cosas sino un objeto en sí”; pero para Schopenhauer no hay nada que no sea ni voluntad ni representación (MCVR, I, § 1: 52; 5). De igual forma, existe un distanciamiento en la manera como Kant introduce la cosa en sí, deduciéndola de un razonamiento tomado según la ley de causalidad: la *sensación* orgánica de la que nace la intuición empírica debe tener una causa externa; sin embargo, para Schopenhauer la ley de causalidad en tanto conocida *a priori* tiene un origen subjetivo, por ello, sólo es aplicable al mundo fenoménico y no puede deducirse de ella la existencia de una cosa en sí, como causa exterior.

Pues bien, Schopenhauer concluye con Kant que a partir del *conocimiento objetivo*, esto es, de la *representación*, no pueden conocerse las cosas en sí; empero para Schopenhauer:

no sólo somos el *sujeto cognoscente*, sino que también *nosotros mismos* formamos parte de los seres a conocer, *somos la cosa en sí*; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en las que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro* (...) la *cosa en sí*, en cuanto tal, solo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia *haciéndose ella misma consiente de sí*: querer conocerla objetivamente supone algo contradictorio (MCVR, II, capítulo 18: 233; 218).

Así pues, Schopenhauer está de acuerdo con Kant en que todo conocimiento debe partir de la intuición sensible, pero no está de acuerdo con él en su intento de aplicar lo anterior al conocimiento del *querer*. El *querer* no es una intuición, no es espacial, pero es empero real: nuestro *querer* es lo único que conocemos *inmediatamente*, no es dado en la representación: esta es la “única estrecha puerta hacia la verdad”. De esta manera, es en la cuarta clase de objetos para

---

<sup>18</sup> Schopenhauer retoma la distinción crítica kantiana entre cosa en sí y fenómeno, desarrollada al comienzo de la *estética trascendental* en la *Crítica de la razón pura*, tal como aparece en la primera edición de de 1781. Pues para Schopenhauer en esta edición Kant desarrolla su idealismo de manera radical, mientras que en la edición de 1787 deforma y obscurece su filosofía al declararse en contra de Berkeley.

el sujeto y la forma del principio de razón suficiente, en tanto, *sujeto de la volición*, que se abre un camino distinto. Por ello:

Lo inmediatamente conocido ha de proporcionarnos la explicación de lo que conocemos solo mediatamente y no al revés ¿Acaso se entiende el rodar de una bola por el impulso que recibe mejor que el movimiento de uno mismo por un motivo percibido? (...) es al contrario. Sin embargo, llegaremos a conocer que en los dos procesos mencionados lo esencial es idéntico (MCVR, II, capítulo 18: 234; 219).

Sin embargo, la percepción interna de nuestra voluntad no constituye un conocimiento correspondiente y completo de la cosa en sí, pues no es totalmente inmediato. Dado que la voluntad, en tanto cuerpo, creó un intelecto para conocer el mundo externo y para conocerse “como voluntad en la autoconciencia”. Ahora bien, puesto que “tampoco en la autoconciencia es el yo absolutamente simple sino que consiste en un cognoscente, el intelecto, y un conocido, la voluntad: aquel no es conocido y ésta no es cognoscente, si bien ambos confluyen en la conciencia de un yo” (MCVR, II, capítulo 18: 235; 220). Esta identidad del sujeto cognoscente con el volente constituyen el “yo”, que es el nudo del mundo, pero es; sin embargo, inexplicable a partir del ver representacional que conoce los objetos de manera mediata; pues en este caso la identidad del sujeto cognoscente (en tanto sujeto) y el sujeto volente (en tanto objeto) es *dada inmediatamente*. “El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro” (CR: 206). El yo se constituye así como un enigma, pues el sujeto es el correlato de todas las representaciones, por eso “se conoce a sí mismo sólo como *volente*, no como un *cognoscente*” (CR: 203); las potencias cognoscitivas son así deducidas de las clases de objetos y modos de conocerlos.

De esta manera, el sujeto de querer se convierte en objeto de conocimiento: si miramos en nuestro interior “nos vemos siempre *queriendo*” (CR: 206). Es así, “que no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior, que se pueden subsumir en el vasto concepto de sentimiento, son estados de la voluntad” (CR: 207). El correlato subjetivo de esta cuarta forma de representaciones es la conciencia de sí mismo: lo que los idealistas llamarán conciencia Schopenhauer lo llama querer; este es el conocimiento más inmediato.

Es debido a esto, que al observar las acciones de los animales y de los hombres sus motivos nos serían desconocidos, pero nosotros podemos ver “por la experiencia interior hecha en nosotros mismos, que dicho proceso es un acto de voluntad, el cual es provocado por un motivo, que consiste en una mera representación” (CR: 208): *la motivación es la causalidad vista por dentro*. El

principio de razón suficiente se presenta aquí como *principio de razón suficiente del obrar*, *principium rationis sufficientis agendi*, o ley de la motivación.

Para una orientación de otro género, con relación a mi filosofía en general, añadiré que así como la ley de motivación se relaciona con la ley de causalidad, establecida en el § 20, así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, ósea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase. Esta visión profunda es la piedra angular de toda mi metafísica (CR: 208).

De este modo, para Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* es una explicación del milagro de la unidad de los objetos de la voluntad con el sujeto, de ahí que: “en la medida que conozco mi voluntad propiamente como objeto la conozco como cuerpo” (MCVR, I, § 18: 154; 121); en esta clase de representaciones los objetos no son tal y no pueden darse en la relación causa efecto. Aquí vemos como la voluntad se relaciona con el conocer, en tanto, ella lo dirige por completo, determinando sus representaciones (CR: 209). La voluntad bajo la ley de motivación guía entonces las cuatro formas del principio de razón suficiente, la asociación de ideas y todo el intelecto del individuo actúa en torno a sus intereses. Así, cuando la conciencia despierta, si lo hace, la voluntad ya ha actuado, es inmediata, “imperceptible”: el motivo y el acto de voluntad se realizan en un mismo tiempo.

En este sentido, al conocimiento interno le es propia únicamente la forma del *tiempo*, en esta forma interna la cosa en sí se devela un poco más y por tanto, sirve de punto de referencia para conocer las demás esferas; sin embargo, nadie se conoce totalmente: “Por eso nadie conoce su carácter *a priori* sino que sólo llega a saber de él empíricamente y siempre de manera imperfecta” (CR: 210). A partir de este distanciamiento de Kant, podemos afirmar que:

El acto de voluntad es sólo el *fenómeno* más próximo y claro de la cosa en sí; pero de ahí se sigue que si pudiéramos conocer todos los demás fenómenos tan inmediata e íntimamente, tendríamos que considerarlos idénticos a lo que la voluntad es en nosotros mismos. En este sentido mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es la *voluntad* y llamo a la voluntad la cosa en sí. De esta forma se modifica la doctrina *kantiana* de la incognoscibilidad de la cosa en sí (MCVR, II, capítulo 18: 235; 221).

Así, Schopenhauer mantiene aún la contradicción entre la cosa en sí y el conocer, en el conocimiento del querer; sin embargo, en su investigación sobre el *qué* es mundo, continua manteniendo la pregunta por la voluntad que se presenta “en el mundo como mundo”. “Qué es al margen de que se presente como *voluntad* o de que en general se *manifieste*, es decir, sea *conocida* en absoluto. –Esta pregunta no se puede responder *nunca*” (MCVR, II, capítulo 18: 236; 221); empero, es posible señalar la realidad de la cosa en sí al margen del mundo fenoménico:

*determinaciones, propiedades, modos de existencia* que se mantienen incognoscibles y fuera de nuestra comprensión:

Estos permanecerán como esencia suya cuando luego, según se expone en el cuarto libro, se haya anulado como *voluntad* y así haya salido del fenómeno y de cara a nuestro conocimiento, es decir, al mundo fenoménico, se haya convertido en pura nada (MCVR, II, capítulo 18: 236; 222).

Sin embargo, nos ocuparemos ahora precisamente de dichas propiedades de la voluntad a las cuales se accede, como vimos, por vía interna, pues hasta ahora la filosofía lo único que ha hecho es darle vueltas a una fortaleza:

Vemos ya aquí que *desde fuera* no se puede nunca acceder a la esencia de las cosas: por mucho que se investigue, no se consigue nada más que imágenes y nombres. Nos asemejamos a aquel que diera vueltas alrededor de un castillo buscando en vano la entrada y mientras tanto dibujara las fachadas. Y, sin embargo, ese es el camino que han recorrido todos los filósofos anteriores a mí (MCVR, I, § 17: 151; 118).

¿Es el mundo sólo sueño, espejismo, fantasmas, o como diría Nietzsche; bella apariencia? Y si es otra cosa, ¿Qué es entonces? Es decir, ¿Qué hay propiamente adentro de la fortaleza?

La voluntad es pues el *subjectum* del mundo, lo que yace ante nosotros, aquello que como fundamento reúne todo sobre sí. Así, la transformación de Descartes fue poner la subjetividad como *subjectum*, el hombre en tanto cosa que piensa. Schopenhauer, por su parte, aunque su postura no es antropocéntrica, parte también de la subjetividad humana.

La voluntad se diferencia de sus fenómenos los cuales están acompañados por el conocimiento y los motivos, los cuales sólo aparecen en el animal y en el hombre. De esta manera, la voluntad en sentido metafísico no es entendida como una facultad individual y colectiva, sino como el centro y núcleo del mundo. Entonces, como –cosa-en-sí- la voluntad es *una* y se hace múltiple bajo el *principium individuationis* (MCVR, I, § 23: 165; 134). La voluntad se manifiesta en todos sus fenómenos de “igual manera”, no aplican aquí los conceptos de cantidad. En suma, La voluntad es en términos de Schopenhauer la esencia íntima, verdadera e indestructible del hombre y del mundo (MCVR, II, Capítulo 19: 239; 224), esencia que se manifiesta en la forma de los fenómenos, pero que ella misma es ajena a la forma, la voluntad no se metamorfosea, es el contenido inefable de toda forma.

La voluntad es inconsciente, el intelecto es un fenómeno secundario frente al fenómeno primario de la voluntad: el organismo. “La voluntad es metafísica, el intelecto, físico, al igual que sus objetos, mero fenómeno; cosa en sí lo es únicamente la voluntad (...) la voluntad es la sustancia del hombre; el intelecto el accidente” (MCVR, II, capítulo 19: 239; 225). Schopenhauer ejemplifica

esta relación entre la voluntad y el intelecto diciendo que la voluntad es una raíz, la corola es el intelecto y al yo lo pone como rizoma, como punto indiferente que conecta los dos, los limita y es médium de la objetivación de la voluntad. La razón es pues, un instinto más: “instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (...) “el cuerpo es una gran razón” (AZ: 60). De esta forma, para que el hombre pueda conocer a plenitud necesita que la voluntad se acalle.

La voluntad es entonces unidad, pero bajo el principio de individuación se hace múltiple; es una, no en sentido objetual, sino en tanto, está por fuera del espacio y del tiempo Esta mirada de Schopenhauer de la voluntad como una unidad indiscutible será atacada más tarde por Nietzsche, al considerar la voluntad como una pluralidad de sentimientos (MBM: 41); como mostraremos más adelante. Así mismo, podemos adjetivar con Schopenhauer a la voluntad como originaria, creadora, independiente, libre, autónoma, omnipotente, perfecta, igual a sí misma, incansable: la voluntad es pues, un afán ciego.

Este desgarramiento de la voluntad en individuos representa, dice Nietzsche, como veremos, el dolor primordial y eterno. En Schopenhauer entonces en el ámbito individual cada cual posee el camino para acceder a la voluntad de manera inmediata, como sentimiento, pues sobre la verdadera significación de la representación intuitiva de la cual sacamos las imágenes del mundo, tenemos que “es solo sentida y en virtud de la cual esas imágenes no pasan ante nosotros como algo totalmente ajeno y trivial como por lo demás habría de ocurrir, sino que nos hablan inmediatamente, son comprendidas y cobran un interés que ocupa todo nuestro ser” (MCVR, I, § 17: 147; 113). El ser en sí del fenómeno del hombre se le presenta a cada cual entonces como representación a través de sus actos, moldeados estos por el carácter en torno a los motivos. En todo caso existe siempre un límite que no permite el conocimiento absoluto de la cosa en sí. Este límite radica en que ningún conocimiento se da de manera plenamente inmediata. Por tanto, cuando se rompa dicho inconveniente se cumplirá aquella condición platónica de la filosofía de conocer lo idéntico en fenómenos diversos y lo diverso en los semejantes.

Sobre el acceso a la voluntad tenemos en el “primer” Nietzsche, que Dioniso, en tanto primera representación de la voluntad, se acerca de esta manera a la verdad, mientras que Apolo, en tanto dios conceptual, disfraza mediante el concepto la verdad y se aleja cada vez más de la cosa en sí; sin embargo como veremos en el segundo capítulo<sup>19</sup>, Giorgio Colli critica esta

---

<sup>19</sup> Véase también pie de página número 6.

adjudicación de la verdad solamente a Dioniso, e identifica a Apolo en cuanto divinidad de la adivinación con el conocimiento y por tanto con la verdad.

### 1.3.2 La voluntad es el *a priori* del cuerpo y el cuerpo es el *a posteriori* de la voluntad

Recordemos que para Schopenhauer el sujeto de conocimiento no es un sujeto cognoscente puro, es decir, no es una “cabeza de ángel alada sin cuerpo”. El sujeto es, más bien, un individuo corporalizado<sup>20</sup>, tiene sus raíces en el mundo: su conocimiento que soporta la representación, está entonces mediado por un cuerpo que al ser afectado y motivado da al entendimiento el soporte para la intuición del mundo. Este cuerpo es empero un objeto entre los objetos, pero a la vez diferente de los demás objetos y es gracias a esta especialidad que se le da la palabra del enigma del mundo: *voluntad*. El cuerpo; sin embargo, se da como objeto inmediatamente conocido para cada cual y, por eso, es mi voluntad: todo acto de la voluntad es siempre un movimiento de mi cuerpo.

El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de causalidad, no se hallan en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa, solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado de forma totalmente inmediata y, de otro en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado, es decir, introducido en la intuición (MCVR, I, § 17: 152; 119)<sup>21</sup>.

En este sentido, si antes Schopenhauer desde el punto de vista de la representación denominó al cuerpo *objeto inmediato*, desde otra consideración lo denomina como una objetivación de la voluntad: “la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *a posteriori* de la voluntad” (MCVR, I, § 18: 152; 120). Así, el querer y el obrar son una misma cosa. El cuerpo y la voluntad se afectan mutuamente, cuando algo agrada a la voluntad se llama *placer*, y si le molesta *dolor*. Dolor y placer no son representaciones, sino afecciones inmediatas de la voluntad, las representaciones apenas excitan a la voluntad. De la identidad de la voluntad con el cuerpo se deduce que el cuerpo es el camino más directo para conocer la voluntad, aunque

---

<sup>20</sup> El sujeto del conocimiento en su identidad con el cuerpo es individuo (MCVR, I, § 18: 152; 119). “Pues el individuo es el sujeto del conocer en su relación con un determinado fenómeno particular de la voluntad y está a su servicio” (MCVR, I, § 34: 233; 211)

<sup>21</sup> De forma similar sostiene Schopenhauer en su tesis doctoral que “entre el acto de voluntad y la acción del cuerpo no hay ninguna conexión causal, sino que entre ambas son inmediatamente una y la misma cosa, que es percibida doblemente: una vez en la conciencia de uno mismo, o sentido íntimo, como acto de voluntad, y al mismo tiempo en la intuición exterior y espacial del cerebro, como acción del cuerpo” (CR: 127).

de forma individual. Este conocimiento del cuerpo por la voluntad y de la voluntad por el cuerpo se da de forma inmediata, es decir, no de manera intuitiva, ni abstracta. Este conocimiento señala entonces el relacionarse de una representación intuitiva: el cuerpo, con algo diferente que no es representación: la voluntad. De ahí que Schopenhauer denomine esta verdad como la *verdad filosófica por antonomasia*.

En este sentido, que el cuerpo sea una objetivación de la voluntad conduce a Schopenhauer a explicar la forma del cuerpo por la tendencia de la voluntad, como la herramienta hecha para un fin, postulando cierta *teleología* del cuerpo: y así, por ejemplo, los genitales son el instinto sexual objetivado; pero ya en *La genealogía de la moral* Nietzsche diferenciará el origen de una cosa de su finalidad, tomando distancia de Schopenhauer.

Que el cuerpo es objeto inmediato significa que es la representación de la cual parte el sujeto en el conocimiento, pues dicha representación precede a la ley de causalidad y le da sus primeros datos. El entendimiento construye el mundo por medio de la intuición, pero sin algo de lo que partir, el entendimiento no podría operar: el punto de partida es pues la afección sensorial, los cambios del cuerpo. La percepción del mundo y del propio cuerpo no sería posible; sin embargo, sin la aplicación del entendimiento. Así, a pesar de que el cuerpo es objeto inmediato sólo se conoce en la representación, mediatamente, como causa experimentada por los sentidos y construida por el entendimiento.

Las acciones del cuerpo, tal como éste mismo, son entonces voluntad objetivada, fenómeno de la voluntad. Por esta razón, todo lo que en él sucede lo hace por voluntad; sin embargo, la voluntad aquí no está guiada por el conocimiento, es decir, no está orientada por los motivos, sino que su acción es ciega, en tanto, dirigida por causas que para el caso se llaman *estímulos*. De esta manera, se establece que la voluntad no siempre actúa por conocimiento, sino que su ciego afán se presenta como *instinto* e *impulso* en los animales (MCVR, I, § 23: 166; 135); en nuestras funciones corporales.

Puesto que el cuerpo humano es la objetivación de la voluntad, el querer es como una paráfrasis del cuerpo, por eso es posible decir *afirmación del cuerpo*, en lugar de *afirmación de la voluntad*. De esta manera, los actos de voluntad están destinados a satisfacer el cuerpo, a mantenerlo sano, en el cuerpo se expresan los actos de voluntad y tienen, para Schopenhauer, el objetivo de conservar el individuo y propagar la especie: “pero con ello los motivos de las más diversas clases obtienen indirectamente poder sobre la voluntad y dan lugar a los más variados actos de

voluntad” (MCVR, I, § 60: 385; 120). Así, la voluntad sólo se manifiesta mediante los motivos, siendo lo esencial el hecho de querer en general y el grado de ímpetu del querer.

Entonces, el sujeto se conoce de una doble manera, como cuerpo y como voluntad; pensar que la diferencia del cuerpo frente a los demás objetos es una diferencia ontológica esencial es muestra de egoísmo teórico, ya que implica considerar al mismo sujeto como real y al mundo como un fantasma, como mera representación, pero los demás objetos del mundo también son tanto representación como voluntad; “fuera de la voluntad y la representación no podemos pensar nada”. De igual manera, es muestra de egoísmo práctico el considerarse a uno como persona y a los demás como cosas: egoísmo demostrado por los españoles llegados a América al discutir sobre la existencia del alma en los indígenas, es decir, si eran hombres o meros animales; egoísmo que se basó en un falso fundamento: la existencia del alma, más aún, la existencia de Dios.

### 1.3.3 La fuerza y la idea: el arte como conocimiento y liberación

Como ya hemos visto, la representación intuitiva no nos brinda aún un conocimiento claro de la voluntad: con las matemáticas, por ejemplo, a lo sumo se llega, para Schopenhauer, a la *magnitud* de los fenómenos; con la ciencia natural conocemos los fenómenos, con la *morfología* las formas y con la *etiología* la *explicación* de las mutaciones en la materia, es decir, el conocimiento de la causa y el efecto. La etiología no nos brinda entonces ningún conocimiento sobre el núcleo interior de los fenómenos, núcleo esencial que es denominado la *fuerza natural* (carácter o voluntad para el caso de las acciones); la etiología, por su parte, llama *ley natural* a la constante manifestación de una fuerza, manifestación de la cual sólo conoce sus condiciones y su misma irrupción, pero las fuerzas como tales siempre le son negadas, quedando estas como *qualitates occultae*.

Toda fuerza natural *auténtica*, por tanto, realmente original, entre las cuales debe contarse toda cualidad química fundamental, es, esencialmente, *qualitas occulta*, es decir, no susceptible de explicación física, sino sólo de una explicación metafísica, esto es, ultrafenomenal (CR: 83).

Es necesario señalar que antes de Schopenhauer la voluntad se subordinaba a la fuerza; pero en él todas las fuerzas de la naturaleza son voluntad: la fuerza ha sido vista en el mundo de la representación y señala precisamente el límite inexplicable de la explicación causal; por el contrario, la palabra voluntad designa la esencia inmediata y más conocida de nuestro ser. Por



esta razón, subsumir el concepto de voluntad bajo el de fuerza implica colocar lo menos conocido subordinado a lo que se nos da de manera inmediata. De este modo, la etiología parte de lo mediato buscando razones del mundo mediante el principio de razón, pero justo ahí radica el problema, pues no se puede dar razón de lo que carece de ella, el qué del fenómeno no tiene ninguna forma. Por esto, la filosofía, para Schopenhauer, no es un conocimiento relativo, sino incondicionado de la esencia del mundo, conocimiento que parte de lo más cercano: la voluntad, para ir hacia la representación. La filosofía nos muestra entonces, y es lo que investiga Schopenhauer, “la esencia interna que otorga significado y validez a toda necesidad real” en el hombre se denomina carácter en la piedra cualidad, pero en ambos es lo mismo: la voluntad.

De esta manera, podemos señalar entonces que existen diferentes grados de objetivación de la voluntad, estos no pertenecen a las formas fenoménicas, sino que son las formas eternas de las cosas que por eso nunca devienen y siempre son: dichos *grados de la objetivación de la voluntad* son para Schopenhauer las *ideas* de Platón. En Schopenhauer las ideas están entonces lejos de ser entendidas como meras producciones abstractas de la razón, pues entiende por “idea cada *grado* determinado y fijo de *objetivación de la voluntad* en la medida en que son cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos” (MCVR, I, § 25: 183; 154).

En este sentido, el grado inferior de objetivación de la voluntad son las fuerzas universales de la naturaleza, de las cuales están en toda materia la gravedad y la impenetrabilidad, mientras que otras se disputan una u otra materia: la rigidez, la fluidez, la elasticidad, la electricidad, el magnetismo y las propiedades y cualidades químicas. Las fuerzas a diferencia de sus fenómenos se encuentran por fuera de la ley de causalidad, éstas prestan la eficacia de despliegue a las causas; por eso, carecen las fuerzas de razón al igual que el carácter del hombre, son en sí mismas como el obrar del hombre fenómenos inmediatos de la voluntad, las fuerzas están omnipresentes en todos los fenómenos: son fuerzas originarias. Por dicha razón, estas esencias originarias están fuera del tiempo, del espacio y por tanto de la individualidad, características que sólo pertenecen a sus fenómenos individuales.

Así, tenemos que a medida que se perfeccionan los grados de objetivación de la voluntad el carácter individual se hace patente. Ahora bien, cuál es la diferencia entre fuerza e idea en Schopenhauer, pues siempre las menciona a ambas como grados de objetivación de la voluntad que se encuentran fuera del tiempo, el espacio y la causalidad.

Cada general fuerza originaria de la naturaleza no es en su esencia interna más que la objetivación de la voluntad en un grado inferior: a cada uno de tales grados lo denominamos idea eterna en el sentido platónico. Pero la *ley natural* es la relación de la idea con la forma de su fenómeno. Esa forma es el tiempo, el espacio y la causalidad, que mantienen entre sí una conexión y relación necesarias e inseparables (MCVR, I, § 26: 187; 159).

Así, por el tiempo y el espacio (*principium individuationis*) la idea se multiplica, pero el orden de aparición de cada fenómeno es determinado por la ley de causalidad, en la causalidad vemos la lucha de las fuerzas por apoderarse de la materia. De esta manera, a la etiología le corresponde investigar las causas o circunstancias (condiciones de surgimiento) bajo las que aparecen los fenómenos naturales, para luego reducir sus múltiples formas a la fuerza originaria de la naturaleza que aparece en ellos. Y debe mostrar si la diversidad del fenómeno se debe a la variación de fuerzas o circunstancias en las que la fuerza se *exterioriza*; sin embargo, allí donde cesa el principio de razón suficiente, pues no encuentra aplicación, al encontrarse con lo universal y esencial que da sustento a la explicación causal, esto es, la *fuerza natural universal*; la etiología ha llegado a su límite, y las fuerzas quedan como *qualitas occulta*, comienza, nos dice Schopenhauer: la metafísica. La filosofía, pues, va a las fuerzas mismas para descubrir su esencia. En este punto, Schopenhauer denuncia el absurdo de reducir la vida orgánica a las fuerzas universales que estudia la física, es decir, a su explicación fisiológica. Con el principio de razón suficiente y sus formas sólo conocemos la copia de las ideas, es decir, individuos; por eso, las ideas solamente se convierten en objeto de conocimiento suprimiendo la individualidad del sujeto cognoscente. Para Schopenhauer, las ideas platónicas y la cosa en sí kantiana son sumamente afines (MCVR, I, § 31: 224; 201). Así, acercando la expresión de Kant a la de Platón dice: “tiempo, espacio y causalidad son aquella disposición de nuestro intelecto en virtud de la cual el único ser existente de cualquier especie se nos presenta como multiplicidad de seres semejantes que nacen y perecen incesantemente” (MCVR, I, § 31: 227; 203).

En todo caso, como explicamos anteriormente, las ideas y la cosa en sí son dos elementos distintos para Schopenhauer: la idea es la objetivación adecuada e inmediata de la cosa en sí. Kant cometió el error de dar a la cosa en sí el carácter de objeto, la idea por el contrario, para Schopenhauer, tiene dicha característica, la cual la diferencia de aquella: la idea no se permea por las formas generales del principio de razón, pero contiene la forma general de la representación: es un objeto para un sujeto. Entonces, el fenómeno es una representación mediata de la voluntad, la forma en la que se presenta la idea al individuo cognoscente; la idea estaría en el medio como objetivación inmediata de la voluntad.

Así, como hemos visto, los individuos sólo conocen por medio del principio de razón, forma que no permite el acceso a las ideas, por eso para *elevarnos* del conocimiento de las cosas individuales al de las ideas, Schopenhauer plantea que en el sujeto debe operarse una transformación análoga, e inversa, diríamos, a la que sucede en el objeto al pasar de la idea al fenómeno: así el sujeto dejaría de ser individuo. Ahora, ya no ve relaciones entre las cosas, “sino que descansa en la fija contemplación del objeto que se le ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella” (MCVR, I, § 34: 232; 209). Así, el sujeto está absorto en el qué del mundo, lejos de toda abstracción su espíritu se entrega a la *intuición*, perdido en el objeto se convierte en su espejo, “de modo que es como si sólo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa” (MCVR, I, § 34: 233; 210). Al conocer la idea y desprenderse del dominio de la voluntad, el sujeto no es más ya un individuo: “es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*” (MCVR, I, § 34: 233; 210). En la *contemplación*, pues, la cosa individual se convierte en idea y el individuo en *puro sujeto de conocimiento*: aquí aparece el mundo como *representación* de manera pura y total: el objeto no es más que la representación del sujeto y éste a su vez ha sido absorbido por el objeto. En este estado se le hace patente al sujeto, nos dice Schopenhauer, la conciencia, no como reflexión sino como sentimiento, de lo que dice el Upanishad del Veda: “yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mi no hay nada” (MCVR, I, § 34: 235; 213). Así, vemos reflejada la esencia de la voluntad, para la cual los hindúes utilizan la palabra: “*Tat twam asi*”: “este ser vivo eres tú” (MCVR, I, § 44: 274; 259).

Ahora bien, si las ciencias se ocupan de los fenómenos en los distintos grados objetivados, el conocimiento que se ocupa de lo verdaderamente esencial en el mundo, es decir, las ideas:

Es el arte la obra del genio. El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento (MCVR, I, § 36: 239; 217).

De esta manera, el genio es definido en Schopenhauer según su potente capacidad para la contemplación; la *genialidad* lleva así a la más perfecta y directa *objetividad*. El genio gracias a la fantasía puede conocer las ideas de todas las cosas.

La genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo (MCVR, I, § 36: 240; 219).

En el genio, prima entonces el conocimiento intuitivo de los sentidos y del entendimiento sobre el conocimiento abstracto, racional, que aunque se mantiene, el primero alcanza una fuerza inusitada que lleva al genio a la irreflexión, al afecto y a la pasión: así rayan la genialidad y la locura (MCVR, I, § 36: 246; 225).

En las anteriores consideraciones de la construcción estética, Schopenhauer nos ha señalado dos elementos necesarios, que lo son también para la consideración del placer estético de la contemplación: la autoconciencia del sujeto cognoscente puro y el conocimiento del objeto como idea. Así, la parte subjetiva del placer estético consiste en “la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido de su propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto del conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación” (MCVR, I, § 37: 253; 234).

De igual modo como correlato aparece la parte objetiva de la contemplación: “la captación intuitiva de la idea platónica”. Aquí se hace evidente que Schopenhauer difiere de Platón sobre la importancia del arte, pues para éste el arte es captación de la cosa individual, por lo que desdeña de él, en este caso de la pintura y de la poesía; mientras que para el filósofo de Danzig el arte revela la idea y en esto consiste el fin del arte y, por tanto, del artista. No la cosa individual objeto de la captación común, ni tampoco el concepto objeto de la ciencia<sup>22</sup>.

De esta manera, Schopenhauer resalta el valor del mundo como representación en tanto es la simple objetivación de la voluntad, éste le sirve para autoconocerse y también para llegar a la salvación. El mundo como representación tomado en su sentido puro, desgajado del querer, es para Schopenhauer el único grato e inocente de la vida; el arte, sin embargo, cumple con esto mismo, pero en un sentido superior, con intención y discernimiento: es la *flor* de la vida; el arte es el teatro en el teatro.

La existencia es, de esta manera, lamentable y terrible, pero tan sólo como representación, pues, en el genio vemos el consuelo que proporciona el arte: el restablecimiento de la unidad, consuelo que como veremos en el siguiente capítulo aceptó Nietzsche en un principio. El artista contempla el mundo al tiempo que él mismo hace parte de esa voluntad sufriente y objetivada, su único

---

<sup>22</sup> En este sentido Schopenhauer diferencia la idea del concepto: la idea se define como representante adecuada del concepto, es intuitiva en su plenitud, es determinada y en cuanto tal sólo le es accesible al genio, en tanto, se ha desprendido de todo querer e individualidad; la idea es creadora. El concepto, por el contrario, es abstracto, discursivo, indeterminado, trasmisible por palabras y accesible a cualquiera dotado de razón. “la *idea* es la unidad disgregada en la pluralidad en virtud de la forma espacio-temporal de nuestra aprehensión intuitiva; en cambio, el *concepto* es la unidad restablecida desde la pluralidad a través de la abstracción de nuestra razón: se la puede designar como *unitas post rem* y aquella como *unitas ante rem*” (MCVR, I, § 49: 289; 277).

objetivo es el conocimiento de la voluntad; por esta razón, nos dice Schopenhauer, el arte no se convierte aún en un aquietador de la voluntad, como si ocurre con el santo, que llega a la resignación. El artista no sale del mundo más que por un instante, es sólo un consuelo pasajero (MCVR, I, § 52: 324; 316).

#### 1.4 La afirmación y la autosupresión de la voluntad de vivir

El conocimiento que la voluntad adquiere en sus grados más individuales, en relación con la libertad y el destino de la voluntad, puede servir para afirmar o negar la voluntad; sin embargo, cuando el intelecto tiende hacia el exterior la pluralidad se le presenta de forma clara, pero en nuestro interior, cimentado en la cosa en sí, el entendimiento no alcanza quedando en la completa obscuridad. Por eso, la única manera de explicar algo sobre la voluntad es una metáfora: la voluntad es como el centro de una rueda, completa, indivisa y eterna, siempre en reposo, mientras los radios son los fenómenos móviles y su contenido. El centro comunica sus formas a la periferia de una manera mágica, por medio de una *actio in distans* (MCVR, II, capítulo 25: 369; 371).

Empero, el acto de procreación, es para Schopenhauer, una clave para resolver el enigma, pues la voluntad es en esencia *voluntad de vivir*; la vida es el fenómeno de la voluntad: “Zeus se transformo en amor cuando quiso crear el mundo” (MCVR, I, § 60: 389; 389). La vida es una lucha inacabada contra la necesidad, en esta, se cimienta todo querer, es decir, en el dolor, la carencia; al suplir un querer vendrá el aburrimiento: la vida va así entre el dolor y el aburrimiento. Querer o no querer, esa es la cuestión, pues ser o no ser no representan opciones, aunque sería preferible no ser. Es así que: “la *afirmación de la voluntad* es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general” (MCVR, I, § 60: 385; 385).

Ahora bien, el desgarramiento de la voluntad en individuos representa el dolor eterno, por eso con el goce del hombre en la procreación se adquiere una deuda: “¿no prueba esto que nuestra existencia contiene una culpa?”<sup>23</sup> (MCVR, II, capítulo 45: 623; 652): “Pues el delito mayor/Del

---

<sup>23</sup> La traductora de *El mundo como voluntad y representación* señala que en este momento Schopenhauer juega con los términos *Schuld* (deuda, culpa). Lo propio hará Nietzsche en *La genealogía de la moral* al mostrar cómo la deuda que aparece en el ámbito del intercambio, es traspasada al terreno moral y religioso; sin embargo, Nietzsche no aceptará esta culpabilización de la vida, planteando principalmente que la vida y el verdadero ateísmo están emparentados con una segunda *inocencia* (*Unschuld*): el devenir es inocente (GM: 104). Encontramos de esta manera el punto principal de nuestra disertación, pues Schopenhauer niega la vida, porque la culpabiliza del dolor, Nietzsche por el contrario busca reivindicarla en todas sus formas. Así, frente a la negación de la vida a causa de su dolor, podemos responder anticipadamente con un himno compuesto por Lou salome: Al Dolor (oración a la vida) ¡Sin duda

hombre es haber nacido. / ¿Cómo no habría de ser una culpa si se castiga con la muerte?” (MCVR, I, § 63: 415; 419). Sin embargo, el miedo a la muerte es ilusorio, como lo es el amor a la vida. El acto que procrea, nos causa vergüenza, asco, remordimiento: nos vuelve criminales. Por tanto el optimismo no tiene razón, el coito lo demuestra, nuestra existencia no es el regalo de una Bondad superior y guiada por la sabiduría. “Por el contrario, esta existencia es una especie de paso en falso o de error; es la obra de una voluntad originariamente ciega cuyo desarrollo más feliz consiste en volver sobre sí misma y suprimirse” (MCVR, II, capítulo 45: 624; 653).

El acto de procreación, el *punctum saliens* del huevo del mundo, es el gran misterio, pero el hombre olvida su origen vergonzoso tapándolo con adornos retóricos y celestiales.

La procreación es (...) algo así como la reproducción elevada al cuadrado, igual que la muerte no es más que la excreción elevada al cuadrado. Conforme a todo ello, los genitales son el verdadero foco de la voluntad y, por lo tanto, el polo opuesto al cerebro, que es el representante del conocimiento, es decir, la otra cara del mundo, del mundo como representación (MCVR, I, § 60: 389; 390).

Los genitales son el símbolo de la afirmación de la voluntad de vivir, mientras que gracias al conocimiento puede suprimirse el querer: la redención, lograr la libertad negando o suprimiendo la voluntad. Sólo al hombre se la hace patente el origen y características de la vida y se pregunta, por qué, para qué, ¿vale la pena, esta fatiga sin descanso, ni recompensa? Entonces, afirma o niega la voluntad, pero esta última posibilidad sólo podemos verla en una cubierta mística. Sólo al hombre, por medio de la forma del *tiempo*, se le hace visible la nihilidad de la existencia, en un parpadear nuestros placeres se convierten en nada; nuestro único destino.

Y es justo: pues todo lo que nace,  
Merece perecer.

Por eso sería mejor que no hubiera nacido (MCVR, II, capítulo 46: 629; 658).

Para Schopenhauer entonces son componentes de la vida del hombre: la imposibilidad de lograr una satisfacción verdadera, la negatividad de cualquier felicidad, el poderoso querer, el conocimiento puro y el aburrimiento; pero, muy pocos hombres viven el tedio en verdad y sus vidas se reducen a cumplir el papel de objetos producidos en serie, salidos de la fábrica de cosificación que son las instituciones sociales: la vida del hombre considerada en general es un

---

un amigo ama a su amigo/como yo te amo a ti, vida llena de enigmas!/Lo mismo si me has hecho gritar de gozo que llorar,/lo mismo si me has dado sufrimiento que placer,/yo te amo con tu felicidad y tu aflicción:/y si es necesario que me aniquiles,/me arrancaré de tus brazos con dolor,/como se arranca el amigo del pecho de un amigo./

Con todas mis fuerzas te abrazo: / ideja que tu llama encienda mi espíritu/y que, en el ardor de la lucha, /encuentre yo la solución al enigma de tu ser!/ ¡Pensar y vivir durante milenios, /arroja *plenamente* tu contenido!/Si ya no te queda ninguna felicidad que darme, / ¡bien! ¡Aún tienes – tu sufrimiento! Nietzsche resalta estos dos últimos versos del poema, del cual dice, espera que algún día sea cantado en su memoria (EH: 104).

tragedia, pero en particular se ve como una comedia. En Schopenhauer encontramos entonces la negatividad de toda satisfacción, en contraste con el dolor al cual le adjudica un tinte positivo (MCVR, II, capítulo 46: 630; 659). La vida es una lucha contra la necesidad, pero tan pronto aseguramos la existencia viene el aburrimiento y éste es para Schopenhauer la fuente de la sociabilidad<sup>24</sup>; el mal del burgués es el aburrimiento el del pueblo la necesidad.

“Todo lo que agarramos se nos resiste, porque tiene su propia voluntad que ha de ser superada” (MCVR, II, capítulo 46: 632; 662). La voluntad es, entonces, anhelo, aspiración, afán infinito y ciego: el ansia es su esencia, y esta nunca puede satisfacerse. La fuente del mal del hombre; sin embargo, es el hombre mismo: *homo homini lupus*; la vida es un infierno y los otros el demonio: “Todas esas miradas que me devoran (...). Así, que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿recordáis?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros” (Sartre; 1984:135). El hombre es pues un animal cruel, su conducta es preponderantemente egoísta: su mundo es el reinado del azar y el error; de la necedad y la maldad. Así, con la pluma de la “filosofía crítica”, Schopenhauer, nos muestra la sociedad burguesa.

Cómo se conduce el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud, cuyo fin último es el azúcar y el café: pero no hace falta llegar tan lejos: entrar a los cinco años en el telar o en otra fábrica, para sentarse allí diez, luego doce y luego catorce horas diarias haciendo el mismo trabajo mecánico, significa comprar muy caro el placer de respirar. Pero este es el destino de millones de hombres, y muchos otros millones corren una suerte análoga.

Entre tanto, a los demás nos pueden hacer totalmente infelices unos acontecimientos insignificantes; totalmente felices, nada en el mundo.” (MCVR, II, capítulo 46: 633; 663).

¿Quieres ser feliz? ¡Duerme! Nuestra vida es un castigo, por eso al vivirla pagamos los intereses y al morir saldamos la deuda: el mito del pecado original es así, una verdad metafísica.

---

<sup>24</sup> (MCVR, I, § 57: 371: 369). Schopenhauer nos ilustra esto con la parábola de los puercos espines: “en un frío día de invierno una sociedad de puercos espines se aglomeró muy estrechamente para protegerse contra el frío mediante el mutuo calor. Pero pronto sintieron las espigas recíprocas; lo cual volvió a alejar a unos de otros. Cuando la necesidad de calentarse volvió a aproximarlos, repitióse el segundo mal; de tal manera que fueron lanzados de acá para allá entre ambos sufrimientos, hasta que encontraron una distancia moderada, que era la que mejor podían soportar. –Así la necesidad de sociedad brotada del vacío y de la monotonía del propio interior, empuja a unos hombres hacia otros; pero sus muchas propiedades reluctantes y sus muchos defectos insoportables vuelven a apartarlos. La distancia media, que acababan encontrando, y en la que puede darse una coexistencia, consiste en la cortesía y en las buenas costumbres. A quien no mantiene la distancia se le grita en Inglaterra: *keep your distance* (guarde su distancia). Gracias a la misma, la necesidad de calentarse unos con otros no queda satisfecha, ciertamente, más que de un modo imperfecto, pero, en cambio no se siente la picadura de las espigas. – Mas quien tiene mucho calor propio, interior, ése prefiere permanecer fuera de la sociedad, para no producir ni recibir ninguna molestia”. Sánchez pascual reproduce en el pie de página 219 de *El nacimiento de la tragedia* esta parábola tomada de *Parerga y Paralipomena*, II; § 396, pues Nietzsche hace referencia a ella para mostrar, entre otras cosas, cómo el arte se ha convertido en un objeto de entretenimiento en una sociedad gobernada por la mediocridad y el egoísmo (NT: 188).

Pero el optimismo nos dice que veamos qué bello es el mundo natural y esas cosas son, en efecto, bellas de ver, pero ser ellas es diferente. Este es pues, el peor de los mundos posibles, pues uno peor se destruiría. Así, el optimismo es, para nuestro autor, un injustificado autoelogio de la voluntad: es una ironía. Pues “el fin de nuestra vida es el trabajo, la privación, la miseria y el sufrimiento, coronados por la muerte (tal como hacen el brahmanismo y el budismo, y también el autentico cristianismo); porque eso es lo que conduce a la negación de la voluntad de vivir” (MCVR, II, capítulo 46: 639; 671). Lo mejor y preferible para el hombre es no haber nacido, ser nada (NT: 54). Pues, “en esencia toda vida es sufrimiento” (MCVR, I, § 56: 368; 366).

Empero, Schopenhauer nos plantea vías de escape y de consuelo, mediante la negación de la voluntad, la cual es posible gracias a libertad y al conocimiento: “En el momento en que sobreviene el conocimiento se ha elevado de ahí el deseo” (MCVR, I: 325; 317). Pero:

En algunos individuos, ese conocimiento purificado y elevado por el sufrimiento mismo, alcanza el punto en que el fenómeno, el velo de Maya, el *principium individuationis*, queda traspasado y con él se extingue el egoísmo en el que se basa; con lo que los motivos, hasta entonces tan poderosos, pierden toda su fuerza dejando lugar al completo conocimiento de la esencia del mundo que, actuando como *aquietador*, provoca la resignación, la renuncia no simplemente a la vida, sino a toda la voluntad de vivir (MCVR, I, § 51: 309; 299).

Así, vimos antes cómo el arte se convierte en *aquietador* de todo querer, como base de la resignación. Ésta nos dice Schopenhauer, es el espíritu más profundo del cristianismo y de la sabiduría hindú: “la renuncia de todo querer, la conversión, la supresión de la voluntad y con ella de todo ser de este mundo: es decir, la salvación” (MCVR, I, § 48: 287; 275); pero el arte no es aún un medio efectivo de salvación, pues el artista es todavía objetivación de la voluntad, sufrimiento mismo y su fin es el conocimiento puro; por eso su conocimiento no es un *aquietador* como si lo es el del santo el cual alcanza la resignación. Así, Schopenhauer nos señala el camino ético del asceta<sup>25</sup> como mecanismo efectivo y más duradero de la negación de la voluntad.

De este modo, la filosofía de Schopenhauer comienza conociendo el mundo (filosofía teórica) y finaliza en las acciones de los hombres (filosofía práctica); sin embargo, “toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma puramente contemplativa e investigar no prescribir” (MCVR, I, § 53: 327; 319). Pero a la hora de la salvación los conceptos de la filosofía son estériles. En su ética Schopenhauer no busca prescribir leyes de deber, pues no puede decirse a una voluntad *libre* que y qué debe

---

<sup>25</sup> Nietzsche se pregunta ¿qué significa que un filósofo como Schopenhauer rinda homenaje al ideal ascético?: quiere escapar a una tortura; sin embargo la respuesta es: “al contemplarlo, el filósofo sonríe a un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad, -con ello no niega “la existencia”, antes bien, en ello afirma su existencia y sólo su existencia: (...) [perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo] (GM: 125).



querer. La voluntad es libre, autónoma y omnipotente: de ella emana su *obrar* y su *mundo*; ambos son formas de *autoconocimiento*. En el hombre la voluntad alcanza así la autoconciencia y mediante este conocimiento en la *contemplación* sobrepasa el velo de Maya: “entonces se hace posible la aparición real de la verdadera libertad de la voluntad como cosa en sí, debido a la cual el fenómeno entra en una cierta contradicción consigo mismo designada por la palabra “abnegación” y al final hasta se suprime el en sí de su ser” (MCVR, I, § 55: 358; 355).

Así, la voluntad se afirma cuando en su objetividad conoce claramente su ser como representación, pero esto no impide su querer: ama la vida, antes como ciego afán, ahora con conocimiento de manera reflexiva y consiente. Por el contrario, la *negación de la voluntad de vivir*, sucede cuando se niega la vida a partir del conocimiento, ya no se quiere querer, el conocimiento de las ideas actúa como “*aquietador* de la voluntad, y así ésta se suprime libremente” (MCVR, I, § 54: 341; 336). Entonces, el *conocimiento* expresado en acciones afirma o niega la voluntad.

De este modo, tan pronto como conocemos intuitivamente que el dolor es inevitable, pues es la esencia de la vida y sólo se metamorfosea, puede convertirse, este conocimiento, en un grado de impasibilidad estoica. Dicha victoria de la razón es casi inexistente, pero esta es la verdadera virtud y santidad: este conocimiento se expresa en la máxima Veda que muestra que todos somos, incluyendo a los animales, uno sólo: “*Tat twam asi!* (¡Este eres tú!) (MCVR, I, § 66: 435; 422). Así, la virtud no se enseña, porque es un conocimiento intuitivo no transmisible por la razón.

En la conducta se encuentra pues, el camino de la salvación y para lograrla el hombre debe traspasar el mundo fenoménico: surge así en menor grado la justicia y en un mayor grado en que se logre traspasar surge la verdadera bondad de espíritu que lleva a la caridad. La bondad de manifiesta como amor puro, amor desinteresado hacia los demás, el amor surge así al traspasar el *principium individuationis* y lleva a la salvación. En este sentido, al reconocer en el dolor ajeno, el propio, se alcanza la compasión: “todo amor (*caritas*) es compasión” (MCVR, I, § 66: 436; 443). Entonces, el hombre al traspasar el velo de Maya, sustento del egoísmo, ya no distingue entre él y los demás, conoce el dolor del todo condenado a morir en cada instante, y alcanza la compasión por medio de acciones que pueden llevarlo al sacrificio propio para redimir a los demás. “Ahora la voluntad se aparta de la vida y siente escalofríos ante sus placeres, en los que reconoce su afirmación: El hombre llega al estado de la renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera serenidad y la plena ausencia de querer” (MCVR, I, § 68: 440; 448).

El que traspasa el mundo fenoménico pierde el consuelo de que algún día cese el sufrimiento en el mundo; su voluntad se metamorfosea y niega su ser reflejado en el fenómeno. Así, se da el

paso de la virtud al ascetismo, ya no es suficiente con amar al otro, sino que niega la voluntad y su objetivación más inmediata: su cuerpo. Ya no quiere querer, el primer momento en el ascetismo o negación de la voluntad es, de esta manera, la *perfecta castidad voluntaria*, la negación del instinto sexual<sup>26</sup>. Como otros momentos tenemos: la *pobreza voluntaria*, la mortificación de la voluntad y finalmente la muerte es aceptada con regocijo, pues trae la libertad.

De este modo, para Schopenhauer, al filósofo no le debe importar el hilo de los fenómenos, sino el significado ético de las acciones, pues lo más significativo no es mostrar quién conquista el mundo, sino quién lo supera. Aquel que ha llegado a decir: “todo me es indiferente: ya no puedo querer: a menudo no sé si existo o no” (MCVR, I, § 68: 453; 462); sin embargo, mientras el cuerpo viva debe alcanzarse la redención una y otra vez, ya sea por medio del ascetismo como primera vía de la negación de la voluntad. Por *ascetismo* Schopenhauer entiende estrictamente: “ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vista a una incesante mortificación de la voluntad” (MCVR, I, § 68: 454; 463). Como segunda vía para la negación Schopenhauer nos plantea el sufrimiento impuesto por el destino, el sufrimiento sentido y no sólo conocido, pues es más efectivo para muchos el sentir, el actuar, que el conocimiento: la fe; sin embargo: “sólo cuando el sufrimiento adopta la forma de un mero conocimiento puro que, actuando como *aquietador de la voluntad*, da lugar a la resignación, constituye una vía de salvación y es así respetable” (MCVR, I, § 66: 459; 469). Entonces, la negación de la voluntad de vivir o resignación; la verdadera salvación, virtud y santidad, se alcanzan cuando se haya negado totalmente a la voluntad. Sólo así se alcanzará el *súmmum bonum* (bien absoluto) y la redención (MCVR, I, § 65: 423; 428).

Según esto, la negación de la voluntad de vivir es el único acto de libertad de la voluntad manifestado en el fenómeno. Por tanto el suicida no niega la vida, sino que la quiere, pero no la soporta tal cual es: la legítima negación no se basa en negar los sufrimientos, sino los placeres. “precisamente porque el suicida no puede dejar de querer, deja de vivir, y la voluntad se afirma aquí justamente en la supresión de su fenómeno porque no se puede afirmar de otra manera” (MCVR, I, § 69: 462; 472). Aquí, el dolor no es usado para alcanzar la salvación y se desecha.

En este sentido, se resuelve la contradicción entre la necesidad y la libertad, cuando el carácter se sustrae a la acción de los motivos gracias no a la voluntad, sino a una forma modificada de

---

<sup>26</sup> “la predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de esa vida con el concepto de “impuro”, es al auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida” (EH: 72). *Artículo cuarto* de la Ley contra el cristianismo (AN: 115).

conocimiento. Esta transformación es comparada con el “cambio católico trascendental”, que en la iglesia cristiana se denomina *regeneración*; la cual emana del conocimiento denominado *acción de la gracia*: “la necesidad es el reino de la naturaleza; la libertad es el reino de la gracia” (MCVR, I, § 70: 467); aquí es donde se manifiesta inmediatamente la *libertad de la voluntad*.

Entonces, es necesario negar al *hombre natural* para alcanzar la redención: “En efecto, por detrás de nuestra existencia se encierra algo distinto que sólo nos resulta accesible si nos libramos del mundo” (MCVR, I, § 70: 467; 479). La autosupresión de la voluntad nace así de una relación íntima entre el conocer y el querer, el hombre ya no quiere: se regenera. Son tomados así dos elementos del cristianismo considerados por Schopenhauer como verdades fundamentales: la doctrina del pecado original (afirmación de la voluntad) y la redención (negación de la voluntad).

Ahora bien, Schopenhauer describe cómo mediante la santidad se alcanza la perfecta negación y supresión de la voluntad; sin embargo, encuentra una dificultad inevitable en toda su exposición: al negar la voluntad se revela un tránsito al vacío de la nada. En la nada se niega el ser, por eso la voluntad de vivir se resiste a caer en ella, pero no hay que temerle a la nada, sino verla como un consuelo frente al apremio del querer y sus sufrimientos. Entregarse a la nada con satisfacción, sin eludirla con términos vacuos como la reabsorción en el *Brahma* de los hindúes o el *Nirvana* de los budistas. Schopenhauer por el contrario reconoce que:

Lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada (MCVR, I, § 71: 475; 487).

## Capítulo 2

### La crisálida de la voluntad de vida a la voluntad de poder

En el primer capítulo hemos hecho una caracterización de la voluntad en Schopenhauer; para ello, partimos de lo que era filosofía para nuestro autor, es decir, metafísica. Así, vimos cómo Schopenhauer se interesó en el qué del mundo, en el mundo como voluntad. Sin embargo, dirigimos con él, primero la mirada al mundo como representación, partiendo del *a priori* sujeto objeto como su forma básica, es decir, nos detuvimos en el principio de razón suficiente en tanto es la forma en la que se nos hacen patentes los fenómenos, la experiencia; experiencia que es constituida por el entendimiento gracias a sus formas *a priori*: tiempo, espacio y causalidad. De acuerdo con Schopenhauer, postulamos la primacía de la intuición sobre las abstracciones racionales en el momento de constituir el mundo. Ahora bien, la intuición prima en el conocimiento de la representación, es decir, nos remite al *por qué* de las cosas, según la cuádruple raíz del principio de razón suficiente; pero con todo el qué del mundo queda aún sin descubrir. Por esta razón, Schopenhauer retando a Kant considera que es posible el conocimiento de la cosa en sí como voluntad. Así, mostramos cómo es posible dicho acceso, esto es, por vía interna, pues nosotros mismos somos cuerpo, somos objetivaciones inmediatas de la voluntad, por eso, nos dirigimos a los motivos, al querer, a las acciones como lugar de acceso a la fortaleza del mundo. Llegados a este punto, describimos la voluntad de vivir, el impulso sexual y su afirmación o negación, en todo caso, accedimos así al núcleo del pesimismo de Schopenhauer, a su pesimismo moralizador y negador de la vida: a la resignación.

Ahora bien, definimos la voluntad como el en sí del mundo, como su esencia, pues la voluntad ajena al principio de razón suficiente se despliega bajo el principio de individuación y se desgarrar en una multitud variopinta de individuos: la idea que es la objetivación inmediata de la voluntad, el grado de objetivación de las fuerzas, da sustento a los diferentes fenómenos: la voluntad es el “principio” estético creador, por eso, el artista (sujeto puro del conocimiento) nos muestra mediante representaciones la esencia de la voluntad, su objetivación pura.

Ahora, tomando esto como base, nos dirigiremos hacia la filosofía nietzscheana, marcada aún por un aroma schopenhaueriano; así, el objetivo de este segundo capítulo consiste en observar, de modo inicial, la apropiación y reelaboración que hizo Nietzsche de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, para luego observar su profundo distanciamiento.

En este sentido podemos decir que en la filosofía de Friedrich Nietzsche se identifican principalmente tres periodos no lineales. A partir de ellos veremos algunas de las diferencias, en cuanto a la visión que tiene Nietzsche de la metafísica, entre el primer y segundo periodo de su obra. El primer periodo se denomina “romántico” y su periodización va desde los estudios en Leipzig, incluye también su estadía en Basilea como catedrático, la cual da como fruto su primera obra, *El nacimiento de la tragedia* publicada en 1871. Este momento es bañado, como se sabe, por tintes schopenhauerianos y wagnerianos. Así, a partir del concepto de voluntad schopenhaueriano, Nietzsche desarrolla su inicial concepción pesimista de la existencia. La vida es el resultado del desenvolvimiento de la voluntad, la voluntad es el centro de la metafísica estética Nietzscheana. Dado que la voluntad se desenvuelve de manera artística, el arte y no la moral es para Nietzsche la actividad propiamente metafísica. En este contexto, Dioniso y Apolo como instintos artísticos de la voluntad justifican la existencia y el mundo, pues, pronuncia Nietzsche su tesis a-moral: “sólo como fenómeno estético están justificados la existencia y el mundo”. La interpretación estética de la existencia protege a la propia existencia de la interpretación puramente moral, en suma, el devenir es inocente y la acción creadora está más allá del bien y del mal. En la primera obra de Nietzsche se observan entonces varios de los planteamientos principales del autor a lo largo de toda su obra, así mismo aparece allí la intuición de la unidad de todas las cosas, es decir, el eterno retorno de lo idéntico; sin embargo, en última instancia lo que está en juego es el descubrimiento por parte de Nietzsche de su carácter, por eso dice, “ciencia, arte y filosofía crecen dentro de mí”. En este camino de búsqueda de sí Nietzsche se va encontrando cada vez más con la filosofía y en él utiliza diferentes mascararas, pero más allá de eso Sánchez Pascual señala que lo relevante de *El nacimiento de la tragedia* es la vivencia personal descrita por el propio Nietzsche. Dicha vivencia era una visión nueva del mundo: el *pensamiento trágico*, es decir, la intuición de la unidad de todas las cosas y la afirmación de la unidad de la vida y la muerte, afirmación del devenir con sus pesadas y livianas cargas (2000, NT, Introducción: 18).

Este primer periodo culmina para algunos en 1878 con *Humano demasiado humano*. En esta obra el camello se hace león y Nietzsche con el artificio de la ciencia busca liberarse de todos los fantasmas metafísicos (“periodo ilustrado”). Así, desde la ciencia levanta un ataque contra la metafísica, el arte y la religión; sin embargo, Nietzsche prepara también el camino para el reconocimiento del espíritu histórico, del *sentido histórico*, pues toda ha devenido. Así, la crítica a la metafísica implica una crítica de los conceptos fundamentales de ésta ligados a la verdad: absoluto, substancia, razón, fin, fundamento e incondicionado. Veamos esto con más detenimiento.

### 2.3 Schopenhauer como educador

La maldad: poned a prueba la vida de los mejores y más fecundos hombres y pueblos, y preguntaos si un árbol que deba crecer orgulloso hacia lo alto puede prescindir del mal tiempo y de la tempestad: ¿si la inclemencia o resistencia de afuera, o cualquier forma de odio, celos terquedad, desconfianza, dureza, avidez y violencia, no pertenecen a las circunstancias *más favorecedoras*, sin las cuales, incluso para la virtud, sería difícilmente posible un gran crecimiento? El veneno que aniquila a los seres débiles es fortalecedor para el fuerte—y él tampoco lo llama veneno (CJ: 41)

En las consideraciones intempestivas Nietzsche realiza una crítica de la cultura —moderna, del presente. La enfermedad de la cultura (el periodismo) debe tratarse para que la vida pueda emanciparse. Veremos ahora entonces, como dicha reflexión es realizada en paralelo con la imagen del genio Schopenhauer, a quien Nietzsche consideraba su educador, su filósofo. De esta manera, en la tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*, encontramos planteada por Nietzsche una metafísica de la naturaleza ligada a una finalidad de ésta: llegar, a partir de la cultura, a la educación del genio-filosófico (del artista y del santo). El genio; sin embargo, en su surgimiento debe asumir diversos peligros, como lo hizo Schopenhauer, como también es necesario, para que surja, asumir un alto grado de deberes en lo cotidiano. Para Nietzsche era necesario escapar al oscuro azar por medio de la conciencia; pero había una cuestión aún más importante: “en *Schopenhauer como educador* está inscrita mi historia más íntima, mi devenir. ¡Sobre todo mi voto *solemne!*...” (EH: 87). Aquí habla: “Nietzsche como educador” (EH: 88).

Los hombres, para Nietzsche, no son capaces de enfrentar su genio sobre todo por miedo y pereza, por eso prefieren someterse a la opinión pública. Sólo el artista nos muestra al hombre en todo su esplendor. Así, la “verdadera emancipación de la vida” (CI, III: 26) se logrará cuando se combata dicha opinión como lo intentó Schopenhauer.

Tenemos que asumir la responsabilidad sobre nuestra existencia ante nosotros mismos; queremos, en consecuencia, ser también los verdaderos pilotos de esta existencia, sin permitir que se asemeje a un azar inconsciente. Hay que tratarla con audacia y sin rehuir el peligro, tanto más cuanto que, tanto en el mejor como el peor de los casos, acabaremos siempre por perderla. ¿Por qué aferrarnos a este pedazo de tierra, por qué depender de este oficio, por qué hacer caso siempre al vecino? (CI, III: 27).

Ahora bien, para reencontrarnos a nosotros mismos, para conocernos, debemos dirigir la mirada a nuestra superficie; sin embargo, al observar lo que hemos amado realmente, lo que ha hecho feliz nuestra alma encontraremos un mejor camino para conocernos. Así, hay que ver cómo nuestro ser se ha *trasfigurado* a partir de estos objetos y solamente:

Tus verdaderos educadores y formadores te revelan lo que es el genuino sentido originario y la materia básica de tu ser, algo en absoluto susceptible de ser educado o formado, pero, en cualquier caso, difícilmente accesible, apretado, paralizado: tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores. Y este es el secreto de toda formación (CI, III: 29).

De esta manera, educar para Nietzsche no es sino liberar<sup>27</sup> y dicha liberación es la consumación de la obra de la naturaleza, la cual muta sus crueldades en bienes.

En el tema de la teleología de la naturaleza, podemos remitirnos directamente a Schopenhauer aunque este lo toma de Kant. Así, existe una *finalidad interna*, en tanto cada organismo está estructurado de tal modo que sobreviva él junto con su especie; y una *finalidad externa* en tanto se relacionan lo inorgánico con lo orgánico, y éste entre sí (MCVR, I, § 28: 208; 183). Entonces, la voluntad en tanto que fenómeno tiende a cumplir en sus obras grados cada vez mayores de objetivación, en los que se muestra mayormente su esencia; es así que toda voluntad, es voluntad de algo: voluntad de vida; sin embargo, la voluntad en tanto que cosa en sí, está ausente de fines y límites, es una aspiración infinita e insaciable (MCR, I, § 29: 219: 196). Más aún, como vimos en el capítulo anterior, el querer es propiamente ajeno a la voluntad: la voluntad no quiere nada.

Ahora bien, Nietzsche nos dice que la mejor manera para conocernos es volver a nuestros verdaderos formadores. Así, Nietzsche encontró a Schopenhauer intentando satisfacer “el terrible esfuerzo y la obligación de educarme a mí mismo”, obligación que sería satisfecha al encontrar a un verdadero filósofo. Tal educador ideal además de encontrar la *fuerza central* que constituía su ser, debía evitar que esta fuerza destruyera a las demás. Nietzsche no encontró nada de esto en las universidades alemanas, pues aunque, la enseñanza de la filosofía en las universidades pueda ser provechosa de diversos modos, el que ha nacido para ella la encontrará en cualquier sitio: “a un individuo tal le estimulará más poderosa y eficazmente cualquier libro de un filósofo auténtico que caiga en sus manos de lo que pueda hacerlo la exposición de un filósofo de cátedra como los que la época le ofrece” (PP, I: 167). Así, los sabios no eran más que un rebaño deshumanizado y sacrificial. Entonces ¿Dónde debe buscar cualquier persona lugar para la *moral creadora*?

---

<sup>27</sup> Con acierto señala Joan B. Llinares que en la *tercera intempestiva* la premisa principal del homenaje de Nietzsche a su maestro es la concepción de la formación (*Bildung*) como liberación (*Befreiung*); sin embargo, esta mirada de la educación, constituye una preocupación de Nietzsche a lo largo de toda su obra y es necesario tener en cuenta que Schopenhauer aquí es solo una máscara nietzscheana. Llinares nos presenta una lista de los problemas desde los cuales Nietzsche realiza su crítica a la modernidad: el historicismo; el nacionalismo militarista y prusiano; la economía política estatista, burguesa y filistea; la ausencia de verdadera cultura (Cfr. URDANIBIA; 1990: 182); sin embargo, Nietzsche resalta también lo positivo de la cultura moderna “liberación del pensamiento, menosprecio de la autoridad, triunfo de la cultura adquirida sobre la arrogancia del aboengo, entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de los hombres, desaherrojamiento del individuo, fervor por la veracidad y aversión hacia la apariencia” (HdH: 158).

Nietzsche encontró entonces en Schopenhauer este filósofo educador que lo hiciera intempestivo, *honrado, sencillo* en el pensamiento y en la vida. Nietzsche nos dice, sintió que Schopenhauer escribía para él. Schopenhauer le produjo la impresión fisiológica que produce una cosa viva, dicha impresión lo llevo a ver que su maestro era *honrado, jovial, victorioso y constante*. Nietzsche había encontrado entonces su filósofo educador, pero en forma de libro, por eso la lucha sería por encarnarlo y encontrar la cosa viva en los libros. Pues el valor que tiene un filósofo consiste en el ejemplo vital que le brinde; sin embargo, en Alemania el filósofo esta encadenado por la sociedad, el Estado y la ciencia pura: debe liberarse. En este sentido, a Zaratustra no le importa libre de qué, sino ¿libre para qué? (AZ: 182).

Frente a todo intento de transformación; sin embargo, Nietzsche identifica tres peligros constitutivos. El primero de ellos es el *aislamiento*, pues “todo irse a la soledad es culpa: así habla el rebaño.” (Z: 101). El segundo peligro consiste en desesperar de la verdad, pues ¿esto que llamamos verdad, lo es o tan sólo nos lo parece? Si no hay tal verdad, qué sentido tiene andar en su búsqueda, dicho peligro deriva de enfrentarse con Kant, por eso Schopenhauer es:

El guía que desde la cima del despecho escéptico y de la renuncia crítica nos conduzca a las cumbres de la contemplación trágica, con el estrellado cielo nocturno extendiéndose infinitamente sobre nosotros, habiendo sido él por su parte, el primero en haber seguido esta senda. Está en su grandeza, haber puesto frente a sí la imagen de la vida como un todo para interpretarla como un todo (CI, III: 45).

Así, la filosofía de Schopenhauer cumple con la exigencia de mostrar que “ésta es la imagen de toda vida y a través de ella aprende el sentido de tu vida. Y a la inversa: lee el libro de tu propia vida y comprende así los jeroglíficos de la vida general” (CI, III: 46). Su filosofía nos enseña que nada nos puede librar del sin sentido de la existencia, tan sólo adquirir el poder para ayudar en sus metas a la naturaleza; aspiración que sólo puede llevarnos a la resignación. Estos son, para Nietzsche, los verdaderos problemas que son enfrentados con Schopenhauer.

En este punto tocamos el tercer peligro constitutivo, el deseo, según el límite de su capacidad y voluntad moral, que en cuanto pecador lo lleva a convertirse en santo y en cuanto ser intelectual, en genio: el peligro del endurecimiento en lo intelectual o en lo moral: pues “vivir no es, hablando en términos absolutos, sino estar en peligro”. Por eso, la moral guiada por el instinto social del miedo quiere quitarle a la vida *toda la peligrosidad* (A: 167). Schopenhauer, por su parte, en su naturaleza peligrosamente dual, vio, como genio, la reconciliación entre conocimiento y ser, la calma de la voluntad negada y entonces deseaba ser santo, pero sobrevivió a estos tres peligros el deseo no lo destruyó y no endureció su corazón.



A parte de estos peligros constitutivos, Schopenhauer tuvo que enfrentarse con los peligros epocales; tuvo que contrarrestar su presente. Pues el hombre moderno escinde la vida del impulso a la verdad<sup>28</sup>, quiere que la vida sea demostrada, pero Schopenhauer mató a su época, se le reveló su genio, la naturaleza *transfigurada* y se posó con mirada libre sobre la pregunta “¿cuál es el valor de la vida?” El genio ha sido invocado para justificar la vida: “un único y verdadero ¡sí! De tu boca y la vida, sobre la que tan graves acusaciones penden, quedara absuelta” (CI, III: 53).

Podemos comprender ahora por qué Nietzsche buscó explicar cómo es posible educarse contra su época tomando el ejemplo de Schopenhauer. Con su ayuda enfrentó el “optimismo” reinante, su idea de progreso y la idea sin espíritu de que el Estado es el objetivo máximo de la humanidad y el hombre debe servirle para ser pleno. Por eso, Nietzsche considera importante ocuparse de combatir esta idea de cultura: pérdida de raíces, religiones fangosas, la prisa, guerra entre naciones, el *laissez faire* de las ciencias, prima la economía financiera: “¡jamás fue el mundo tan mundo, jamás estuvo tan vacío de amor y de bondad”: gobierna el egoísmo y la caza de la felicidad, pero no hay médicos que puedan curar la cultura.

En esta época de peligros Nietzsche se pregunta por el caballero que cuidará la *imagen del hombre*, mientras todos en su egoísmo buscan librarse de la animalidad. Nietzsche nos presenta tres imágenes ideales: la del hombre de *Rousseau*, que busca volver a una naturalidad ideal; la del *hombre goethiano*, ser contemplativo que no amenaza a nadie; y finalmente “*El hombre schopenhaueriano asume el sufrimiento voluntario de la veracidad*, y este sufrimiento le ayuda a matar su voluntad propia y a preparar esa transformación e inversión de su ser cuyo logro constituye el sentido genuino de la vida” (CI, III: 62). En este sentido, ser veraz significa entonces creer que hay una existencia que no puede ser negada, siendo esta veraz y libre de mentira: “por eso el veraz percibe el sentido de su actividad como un sentido metafísico, explicable por recurso a las leyes de otra vida diferente y más elevada, a la que cabe asentir desde lo más profundo” (CI, III. 63).

El hombre heroico, es el gran despreciador, él decide: ¡quiero seguir siendo mío! Esta decisión lo lleva empero a que se sumerja en la existencia con preguntas terribles: “¿por qué vivo? ¿Qué

---

<sup>28</sup> Sobre el nacimiento del impulso de verdad Nietzsche nos dice en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que éste nace del olvido del pacto de los hombres para mentir de acuerdo con las metáforas convencionales. Los hombres pactaron denominar una cosa de una u otra manera para conservar los límites sociales y a la misma sociedad, luego estas denominaciones se petrificaron y se convirtieron en verdades. Por eso nunca ha existido un impulso sincero hacia la verdad. Con la verdad, como recurso biológico el hombre intenta resguardarse de su miedo a la naturaleza, a lo natural, por eso con las abstracciones de la razón cree que se aleja más de su animalidad, de la vida.

lección he de sacar de la vida? ¿Cómo he llegado a ser lo que soy y por qué sufro por ser precisamente así? El hombre común, por el contrario, “sabe” para qué vive: “para llegar a ser un buen ciudadano, un sabio o un estadista”.

En el devenir todo es vacío, engañoso, plano y digno de nuestro desprecio; el enigma que ha de resolver el hombre solo podrá resolverlo a partir del ser, en el ser así y no de otro modo, en lo imperecedero. A partir de ese momento comenzará a examinar cuán profundamente se ha implicado en el ser y una tarea gigantesca tomará cuerpo ante su alma: destruir cuanto esté en el devenir, cuanto simplemente deviene, sacar a la luz cuanto hay de falso en las cosas (CI, III: 65).

Ahora bien, ¿cómo conquistar el ideal convirtiéndolo en un nuevo orden de deberes y cómo relacionarlo con las actividades cotidianas? Es decir, ¿cómo lograr que el ideal eduque?

En cuanto a esto Nietzsche señala que el hombre es un animal más que sufre sin sentido. Pero es en el hombre que la naturaleza se redime, pues “la naturaleza se mira en él como en un espejo en el que la imagen de la vida es devuelta cargada de significado metafísico y no reducida a mero sin sentido” (CI, III: 69). Así, aparecen los artistas y los santos, a partir de los cuales la naturaleza desaprende el tener fines y alcanza su meta; en ellos comienza a construirse una nueva esfera de deberes en la autoactividad regular, con su única tarea:

*Alentar el surgimiento del filósofo, del artista y del santo en nosotros y fuera de nosotros, trabajando así a un tiempo en el perfeccionamiento y la consumación de la naturaleza. Porque al igual que precisa del filósofo, la naturaleza tiene necesidad del artista, y ello con un fin metafísico, esto es, para clarificarse a sí misma, para poder ver ante sí, bajo una forma pura y acabada, lo que en el desasosiego del devenir nunca le es dado ver claramente. En una palabra, para que la naturaleza adquiera autoconciencia (CI, III: 73).*

Esta tarea se cumplirá en torno a la *idea fundamental de cultura*. Es en el santo, entonces, que se efectúa el milagro de la *metamorfosis*, la naturaleza se escapa al devenir; sin embargo, a pesar de que estamos emparentados con los santos, no los alcanzamos y sentimos odio e impotencia de no poder cooperar con el surgimiento del odio liberador, y el mismo Nietzsche ve en esto el surgimiento del pesimismo de Schopenhauer. Es necesario entonces renovar nuestro odio y nuestro amor en el círculo de nuestros deberes.

Es de esta manera que lo elevado comienza, donde una especie efectúa su *metamorfosis* a una especie superior. Lo importante es descubrir cuál es el sentido, cuál es el valor: “¿cómo adquiere tu vida, la vida del individuo, su máximo valor, su más profundo sentido? ¿Qué hemos de hacer para dilapidarla lo menos posible?” (CI, III: 77). El hombre debe servir a la naturaleza “Así, se entrará en el círculo de la cultura, como criatura del autoconocimiento y la insatisfacción de todos.

Así surgirá de nuevo el hombre capaz de sentirse pleno e infinito en el conocimiento y en el amor, en la contemplación y en el poder” (CI, III: 77).

Es difícil llevar a alguien a este estado de implacable autoconvencimiento porque es imposible enseñar el amor. Y solo el amor alcanza el alma no ya únicamente esa mirada clara, analítica y distante sobre sí misma, sino también el deseo de mirar más allá de sí y buscar y buscar con todas sus fuerzas un yo superior y todavía oculto en algún lugar (CI, III: 77).

Ahora bien, para que la verdadera cultura surja, es necesario dar a conocer el fin de la naturaleza, pues los más lo han malentendido; por eso, el “oscuro impulso” debe ser remplazado por una “voluntad consciente”. Schopenhauer tuvo la visión del santo: vio en el tribunal a la vida siendo juzgada de ligera. Con esta visión: *vitam impendere vero* (vivió en pro de la verdad). Pues para Schopenhauer la verdad es la medida del valor de la filosofía, por esto, en el primer volumen de *Parerga y Paralipómena*, inscribe un epígrafe de Juvenal: “*vitam impendere vero*” (dedicar la vida a la verdad).

Pero, el Estado con su “libertad” mata a la filosofía y sólo crea malos filósofos: por eso hay que educar en la acción y liberar a la filosofía del ridículo al que está sometida en el Estado y la academia. “Dejad, pues, a los filósofos que crezcan salvajemente y a su aire, privadles de toda perspectiva de un puesto y una posición en las profesiones burguesas, dejad de estimularlos con la promesa de un sueldo; más aún: perseguidles, tratadlos inclementemente, ¡y veréis cosas milagrosas!” (CI, III: 116). El genio filosófico necesita la condición de la libertad para surgir, “libertad y siempre libertad.” Condición cumplida por Schopenhauer, que hizo ver mediante la acción “que el amor a la verdad es algo fructífero y poderoso”.

## **2.4 Nietzsche y su metafísica estética**

### **2.4.1 El nacimiento de la tragedia: una mirada autoretrospectiva**

Para tener una mirada amplia de lo que significa el primer periodo de Nietzsche, revisaremos las miradas críticas hechas por él mismo a la que sería su primera obra. Las tres principales reflexiones posteriores que tenemos, las encontramos en el “*Ensayo de autocrítica*” añadido en 1886 a *El nacimiento de la tragedia*; en el apartado dedicado a esta obra en *Ecce homo* (1888) y en *Así habló Zaratustra* (1883) en el apartado titulado “de los trasmundanos”.

En el “Ensayo de autocrítica” Nietzsche lamenta su romanticismo, su fascinación por Wagner, no haber tenido un lenguaje propio para expresarse y haber utilizado, por tanto, las formulas schopenhauerianas, kantianas y hegelianas (la historia es el desenvolvimiento de los instintos apolíneo y dionisiaco). En este libro Nietzsche quiso plasmar su pensamiento sobre los griegos, pero como trasfondo estaba su metafísica de artista bajo la que se hizo patente el tema de la ciencia: la ciencia vista por vez primera como problema, la tarea de este libro imposible fue entonces “*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte con la de la vida...*” (NT: 28); sin embargo, “*añadamos una cuestión aún más difícil! ¿Qué significa, vista con la óptica de la vida, - la moral?...*” (NT: 31).

Aquí, Nietzsche se reconoce como discípulo de “un dios desconocido”, por eso en el libro hay una respuesta a la pregunta ¿qué es lo dionisiaco? Pues mientras no se responda esta cuestión, postula Nietzsche, los griegos serán desconocidos. Por esta razón, se plantea la pregunta por el origen psicológico y fisiológico del pesimismo, de la tragedia entre los griegos, y de la demencia dionisiaca. Empero, Nietzsche responde a estos interrogantes desde su metafísica estética; así, tenemos que esta mirada estética se opone de inmediato a una mirada moral de la existencia, es decir, se opone a Schopenhauer; también al cristianismo. Pues “el arte-y no la moral- es presentado como la actividad propiamente *metafísica del hombre*” (NT: 31). Esto en tanto, “solo como fenómeno estético están justificados la existencia y el mundo” (NT: 12). Así, en Nietzsche habla aquí un dios, pero amoral y sin escrúpulos, un dios artista que se redime del sufrimiento de sus antítesis por medio de la apariencia, creando mundos. Con ello se anuncia “un pesimismo más allá del bien y del mal,” pues “aquí, se deja oír y se formula aquella “perversidad de los sentimientos” contra la que Schopenhauer no se cansó de disparar de antemano sus más coléricas maldiciones y piedras de rayo” (NT: 32): “Pensar que el mundo tiene meramente un significado físico, pero no un significado moral, es el error más grande, el más nocivo, el fundamental, la autentica perversidad de los sentimientos, y en el fondo es sin duda también lo que la fe ha personificado en el Anticristo” (citado en NT: 274).

En el cristianismo Nietzsche encontró la más aberrante interpretación moral de la existencia, pues ésta, para dicha doctrina, es sólo moral, reduce la vida a normas absolutas e impone su veracidad de Dios relegando el arte al reino de la mentira. En esta hostilidad frente al arte Nietzsche percibía “lo *hostil a la vida*, la rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma: pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y el error” (NT: 33). La vida es, pues, esencialmente amoral: la moral hace parte

de la “voluntad de negación de la vida”, de los afectos, de la sensualidad. Así, en este libro, Nietzsche levanta una valoración, una doctrina artística y anticristiana de la existencia a las cuales denominó: *dionisiacas*.

Para dicha tarea es que a Nietzsche le hubiera gustado poder expresarse no hablando, sino cantando, como poeta, con un lenguaje propio. Pues, por ejemplo, y encontramos aquí el distanciamiento de Nietzsche respecto de la resignación de Schopenhauer, éste hablaba así de la tragedia: “lo que proporciona el peculiar impulso hacia lo sublime a todo lo trágico, en cualquier forma que se presente, es el conocimiento de que el mundo, la vida, no puede garantizar ningún verdadero placer y que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación” (MCVR, II, capítulo 37: 484; 495). Así, en la tragedia para Schopenhauer se hacía patente el aspecto terrible de la vida, dicho conocimiento era purificado por el dolor para algunos individuos, los cuales ya sin el velo de Maya entraban en el conocimiento de la esencia del mundo, “que actuando como *aquietador*, provoca la resignación, la renuncia no simplemente a la vida sino a toda la voluntad de vivir” (MCVR, I, § 51: 309; 299). Esto sucede así porque al final los personajes de la tragedia renuncian a sus fines y abandonan con gusto la vida. De esta manera la tragedia, para Schopenhauer, no sólo representaba la negación de la vida, sino además el señalamiento de su culpabilidad, pues “lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma: Pues el delito mayor/ Del hombre es haber nacido” (MCVR, I, § 51: 309; 299). Pero Nietzsche estaba lejos del espíritu de resignación y de la culpabilización de la vida, más aún del pecado original cristiano.

Entonces, Nietzsche reconoce que su odio contra el “tiempo de ahora”, contra las ideas modernas lo llevo a caer en el romanticismo y a aprender *el arte del consuelo metafísico*; sin embargo, como veremos al finalizar nuestro recorrido por esta primera época de Nietzsche, éste conjura los fantasmas metafísicos, e intenta buscar más bien un “consuelo” *intramundano* y mandar al diablo la misma metafísica: aprender a reír, a dar saltos y piruetas por encima de lo *incondicional*: *Zaratustra* el que ríe y vuela.

Ahora bien, en *Ecce homo* Nietzsche reafirma que lo interesante e importante de *El nacimiento de la tragedia* era lo referente a “Grecia y el pesimismo” y no el respaldo erróneo al movimiento musical wagneriano, es decir, en este libro se encuentra, recalca, cómo los griegos *superaron* el pesimismo, “precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí como se equivocó en todo” (EH: 75); sin embargo, en su libro se

encuentran dos innovaciones importantes: la comprensión del fenómeno de lo *dionisiaco* entre los griegos y la comprensión del socratismo, Sócrates visto como símbolo de decadencia: La “racionalidad” contra el instinto. Un segundo síntoma de *décadence*, esto es, la moral; con estos dos síntomas Nietzsche nos dice haber superado las habladurías sobre la antítesis entre optimismo y pesimismo, descubriendo la antítesis auténtica entre el instinto *degenerativo* y la *afirmación suprema*. Al primer aspecto corresponden: el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, de Platón y el idealismo entero. El sí a la vida, es sí a todas sus formas, al dolor, a la culpa, a todo en la existencia, sí dicho desde la verdad y la ciencia. Así, lo que el instinto de *décadence* rechaza, realmente en la escala jerárquica de los valores es superior a todo lo llamado *bueno* por ellos. Esta última verdad es sólo conocida por el fuerte, por la fuerza impulsadora: la afirmación de la vida es necesaria para el fuerte, tanto como la huida para el débil: “el débil no es dueño de conocer: los *décadents* tienen *necesidad* de la mentira, ella es una de sus condiciones de conservación” (EH: 78).

Este sí a la vida, esta *voluntad de vida*, a pesar del sacrificio de los tipos más altos, fue denominada por Nietzsche: lo dionisiaco. Éste es el camino que lleva a la psicología del poeta trágico. Este realce de la descarga de afectos no buscaba escaparse del espanto y la compasión, sino que era el “ser *nosotros mismos* el eterno placer del devenir. —ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir...*” (EH: 78). En este sentido, Nietzsche se considera el primer *filósofo trágico* como antípoda del filósofo pesimista: “antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica*” (EH: 78). Tal vez, señala Nietzsche, sólo en Heráclito se encuentra un lugar común a la filosofía dionisiaca: el sí al fluir y al aniquilar puntos decisivos en esta filosofía. La afirmación de la antítesis y la guerra, el rechazo del concepto de “ser”: aceptación del devenir; la doctrina del ciclo incondicional repetido infinitas veces (doctrina del eterno retorno) enseñada por Zaratustra, la habría podido enseñar también Heráclito. Finalmente; Nietzsche anuncia la esperanza y la promesa de una edad *trágica*, edad de sí a la vida, se anuncia un futuro para la música dionisiaca.

### **2.2.2. Dioniso y Apolo como instintos de la voluntad**

Nietzsche utiliza su metafísica estética construida a partir de la teoría de la voluntad de Schopenhauer para interpretar el mundo-de los griegos, pues según él, sólo en Grecia se daban

“festividades de redención del mundo y de días de trasfiguración” (NT: 50), sólo allí la voluntad se redimía y trasfiguraba de manera artística. Es mediante figuras y no mediante conceptos que los griegos mostraban y ocultaban su visión del mundo y del arte. Así, el ser helénico, para Nietzsche, es el resultado de la intensificación mutua y necesaria entre el arte no escultórico de la música, propio de la desmesura Dionisiaca, y el arte escultórico, propio de la medida de Apolo. Estos *instintos* artísticos luchan necesariamente en abierta discordia hasta que por un milagroso “acto metafísico de la voluntad helénica” (NT: 42) se aparean fundiéndose en uno solo dando como resultado la tragedia ática. De esta manera, Nietzsche introduce su intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco. El arte para Nietzsche es la capacidad para crear imágenes y en esta propiedad, nos dice, está el significado cultural del arte (NT: 257).

En este punto Nietzsche, siguiendo y citando continua y extensamente a Schopenhauer, resalta el carácter y origen privilegiado de la música frente a las artes figurativas, las cuales son tan sólo reflejo de la apariencia, la música habla del ser. La música no revela alguna idea del ser del mundo, por el contrario, es reflejo, pero reflejo inmediato de la voluntad misma, es la copia de la voluntad misma y representa, por tanto, “con respecto a todo lo físico del mundo, lo metafísico, y con respecto a toda apariencia, la cosa en sí” (NT: 139). Es posible según esto, “llamar al mundo tanto música corporalizada como voluntad corporalizada” (NT: 142) (MCVR, I, § 52: 319; 310). Así, la música y el mundo aparential o naturaleza son manifestaciones diferentes y paralelas de la voluntad, al igual que las ideas, existiendo así un paralelismo entre música e ideas; por eso la música no necesita del mundo para existir. La música considerada como expresión del mundo, nos dice Schopenhauer, es un lenguaje universal basado en la inmediatez de la intuición y no en la vacía abstracción de los conceptos; superando incluso el mundo intuitivo (MCVR, I, § 52: 312; 302). La universalidad de la música (MCVR, I, § 51: 318; 310) es expresada en la melodía, la cual Nietzsche adjudica a la música dionisiaca.

Siguiendo con la interpretación de las potencias artísticas de la naturaleza, Nietzsche muestra cómo entre Dioniso y Apolo hay una antítesis fisiológica correspondiente a la que hay entre los mundos artísticos de la embriaguez y del sueño. Así, mediante estos dos estados el ser humano logra alcanzar la delicia de la existencia, en suma, la voluntad de vivir seduce al hombre a la vida, o bien sumergiéndolo en la verdad eterna, o bien en la mentira placentera. En este contexto Apolo, dios de todas las fuerzas figurativas, dios del sol y vaticinador gobierna el reino de la bella apariencia, siendo su elemento la propia belleza. “El dios de la bella apariencia tiene que

ser al mismo tiempo el dios del conocimiento verdadero” (NT: 245)<sup>29</sup>. En el mundo onírico la apariencia alcanza su máxima expresión, ya que la procreación poética y escultórica es interpretación de sueños. En el sueño apolíneo la dura realidad es cubierta por un velo-de maya, bajo la placentera apariencia no es permitido pasar los límites con la realidad.

La antigua sabiduría hindú dice: “Es la Maya, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente” (MCVR, I, § 3: 56; 9).

Dado que la medida de Apolo conserva los límites individuales, resguarda el velo, surge de aquí el principio ético: concéte a ti mismo, pero no demasiado, principio ligado con la capacidad apolínea de dar forma. De esta manera, el hombre se encuentra tranquilo ante el mundo de tormentos y Nietzsche aplica aquí lo que dice Schopenhauer del velo del maya:

Como sobre el mar embravecido, que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiado en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiado en el *principium individuationis* (principio de individuación) (NT:44); (MCVR, I, § 63: 413; 416).

Así, ante el paso inevitable del doloroso y oscuro devenir, Apolo deja caer su luminoso manto, pues él es la divinidad del *principium individuationis*. Este concepto de Schopenhauer, como vimos, equivale al espacio y al tiempo, pues bajo estos dos la voluntad, lo uno primordial, se hace múltiple. La voluntad no es una facultad individual o colectiva, sino que es el “centro y núcleo del mundo”. Como cosa en sí la voluntad es unidad y se hace múltiple sólo bajo el *principium individuationis* (MCVR, I, § 23: 165; 134). Recordemos que para Schopenhauer, la voluntad es la esencia íntima, verdadera e indestructible, de todas las cosas: la voluntad es la cosa en sí; y la cosa en sí somos nosotros mismos (MCVR, II, Capítulo: 18: 236; 239).

---

<sup>29</sup> Sin embargo, Colli en su búsqueda de los orígenes de la sabiduría, al encontrarse también con Apolo y Dioniso, critica a Nietzsche el que haya visto en Dioniso el dios del conocimiento y la verdad, mientras que a Apolo haya adjudicado sólo el reino del arte y la apariencia (2009: 17). Recuérdese entonces, que para Nietzsche, Apolo es el dios conceptual, por este motivo, está ligado también con el conocimiento, pero desde luego, la verdad apolínea contrapuesta a la verdad dionisiaca. Colli, quiere mostrar, una ampliación y modificación de las interpretaciones nietzscheanas de estos dioses, en ese sentido dice, por ejemplo, que Apolo no es el dios de la medida, de la armonía, sino que representa la exaltación y la locura; pues Nietzsche reduciría la locura a Dioniso y limitándola como embriaguez. Apolo y Dioniso para Colli, comparten entonces la esfera de la locura y del olvido de sí. El concepto de Apolo, es también ampliado por Colli, al caracterizarlo etimológicamente como “aquel que hierde de lejos” o “aquel que destruye totalmente”. Así, Apolo es un dios cruel, simbolizado por el arco, pero al mismo tiempo un dios de la belleza, simbolizada por la lira. La crueldad de Apolo se manifiesta mediante enigmas, los cuales revelan la verdad, pero de forma indirecta y llevando los sabios a la muerte al no poder resolverlos. En últimas, Colli critica a Nietzsche la mirada de estos dioses griegos, bajo la óptica metafísica de Schopenhauer, empleando los conceptos de voluntad y representación en una Grecia, para la cual, el pesimismo de Schopenhauer no existía y por tanto Dioniso no podía ser el representante de una angustia radical ante la existencia (2009: 18).



El desgarramiento de la voluntad en individuos bajo el *principium individuationis* representa el dolor primordial y eterno; sin embargo, el sueño es un dulce resguardo, resguardo que es violentado por la magia irracionalmente sobrenatural de lo dionisiaco, la luz desaparece y la oscura embriaguez muestra la verdad. La ética apolínea sucumbe ahora bajo la ética dionisiaca, la cual ínsita al sacrilegio a pesar del mismo sufrimiento, el velo de maya ha sido desgarrado, el *principium individuationis* ha sido infringido. El espanto que señalaba Schopenhauer, se sentía al traspasar el velo de maya, Nietzsche lo ve en el fenómeno dionisiaco. Bajo el efecto de lo dionisiaco la subjetividad desaparece hasta que se llega al completo olvido de sí, el hombre se hace uno con la naturaleza en el éxtasis. Ahora, “el ser humano no es ya un artista, se ha convertido, en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez” (NT: 46).

La obra de arte es entonces el resultado de las representaciones de los *instintos* artísticos de la voluntad: Dioniso y Apolo, los cuales brotan de la naturaleza misma, y no sólo la obra de arte, sino que el mundo mismo se nos aparece como un juego artístico de la voluntad:

porque la simple e indivisible aspiración originaria de la voluntad como cosa en sí, cuando se presenta como objeto en nuestro conocimiento cerebral, tiene que aparecer como un artístico encadenamiento de partes separadas desarrollado con una máxima perfección para que sean medios y fines de otras (MCVR, II, capítulo 25: 365; 367).

Nietzsche al ver a Grecia como el resultado de la constante lucha de dos instintos identifica cuatro periodos artísticos, de acuerdo con el instinto que gobernara y además dice que hay un quinto periodo: la *tragedia griega*, en el que se unifican las dos potencias artísticas. Antes de ver cómo la tragedia es realmente el resultado de un acto metafísico de la voluntad (en el siguiente subtítulo), los dos primeros periodos señalados por Nietzsche muestran como se desenvolvían los instintos metafísico-artísticos de la voluntad; cada periodo es reflejo de la visión pesimista y optimista de la existencia.

El sustrato del mundo helénico es denominado por Nietzsche como la edad de “acero”, la edad de los titanes. Esta es ejemplificada con una leyenda popular que cuenta cómo durante mucho tiempo el rey Midas intentó atrapar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso. Cuando por fin el rey atrapó al demón, le preguntó: ¿qué es lo mejor y más preferible para el hombre? Forzado por el rey a contestar, en medio de una risa atronadora, el sabio Sileno dijo:

Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti:

no haber nacido, no ser, ser *nada*, y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto (NT: 54).

Encuentra Nietzsche en esta leyenda las raíces del mundo olímpico, pues los griegos al conocer los horrores y espantos de la existencia, colocaron en frente el mundo de los dioses olímpicos para soportarla. Así, un segundo periodo sería el mundo intermedio artístico de los olímpicos. Para entenderlo es necesario imaginarse como la *voluntad* helénica se puso delante de un espejo *transfigurador*. Ahora, la vida se hacía placentera, digna de vivirse. Los hombres homéricos, propios de este periodo, le dieron la vuelta a la sabiduría del Sileno; entonces, lo mejor para el hombre era no morir nunca. Así, en el estado apolíneo la voluntad desea con gran anhelo la existencia, el mundo del tormento se cubre de apariencia. Es así que mediante el engaño la voluntad alcanza su meta: “en los griegos la “voluntad” quiso contemplarse a sí misma en la trasfiguración del genio y del mundo del arte” (NT: 57). Así, para alcanzar la gloria, la voluntad necesitaba que sus creaturas anhelaran la vida, y para esto utilizó la belleza apolínea, con este espejismo la voluntad luchó contra la capacidad de sufrimiento del griego, nos dice Nietzsche.

En el tercer periodo gobernaría de nuevo Dioniso, la verdad, el dolor y el placer se harían de nuevo patentes, pero Apolo no guardaría silencio, así se explica el nacimiento del arte y el Estado dórico como campo de lucha apolíneo en un cuarto momento; sin embargo, Nietzsche postula la existencia de un quinto periodo en el que lo dionisiaco y lo apolíneo se fundirían en uno solo: la tragedia griega, la cual es definida por Nietzsche como “un coro dionisiaco que una y otra vez se descarga en un mundo apolíneo de imágenes” (NT: 87). Ahora Dioniso ya no se expresa por medio de fuerzas, sino con un lenguaje épico.

En este contexto, Nietzsche arriesga ahora la conjetura metafísica de que lo uno primordial, que es lo eternamente sufriente y contradictorio, necesita *redimirse* mediante la apariencia. Este anhelo de apariencia alcanza su mayor expresión en el sueño, que es la apariencia de la apariencia, ya que el sueño está cimentado sobre la primera apariencia, esta es, el mundo empírico o real. Así, el mundo eterno de tormento es necesario para que el individuo sienta la necesidad de redimirse y éste lo hace por medio del arte, mediante éste salva para sí la vida. Entonces, la belleza apolínea y la horrenda sabiduría del Sileno se necesitan mutuamente. Es decir, *la voluntad* se transfigura y redime por medio del arte.

### 2.2.3 La tragedia como resultado de un acto de consuelo metafísico de la voluntad

Al penetrar Dioniso en el mundo apolíneo y romper sus límites, el ser humano queda en un estado letárgico flotando en la esfera dionisiaca de la voluntad, es decir, se encuentra con la *verdad*, la cual se le revela ante el desaparecimiento de las apariencias. La verdad, el absurdo del ser, hace que el hombre sienta náuseas de su realidad cotidiana y se apodere de él un estado de ánimo ascético que niega la voluntad. Así, el hombre dionisiaco no actúa por el conocimiento intuitivo de las cosas, más no por exceso de reflexión. Frente al dolor primordial, la voluntad apolínea sobrepone ilusiones placenteras, representaciones artísticas, transformando así el estado de ánimo negador: la tragedia es, en este sentido, la representación apolínea del mundo dionisiaco:

Ahora ya no parecerá inconcebible el que la misma voluntad, que, en cuanto apariencia, ordenaba el mundo helénico, acogiese dentro de sí su otra forma de aparecer, la voluntad dionisiaca. La lucha entre ambas formas de aparecer la voluntad tenía una meta extraordinaria, crear una *posibilidad más alta de existencia* y llegar también en ella a una *glorificación más alta* (mediante el arte). No era ya el arte de la apariencia, sino el arte trágico la forma de glorificación (NT: 264).

Así mismo Nietzsche anota:

¿Cuál era el propósito de la voluntad, la cual es, en última instancia, *una sola*, al dar entrada a los elementos dionisiacos, en contra de su propia creación apolínea? Tendía hacia una nueva y superior (invención) de la existencia, hacia el nacimiento del *pensamiento trágico* (NT: 259)

Así, la música aconceptual propia de Dioniso se convierte en la tragedia en imágenes, símbolos, poesías líricas, cuyo cenit se llaman tragedias y ditirambos dramáticos. El poeta lírico es el que tiene la potestad, en tanto, artista dionisiaco, de unificarse con lo Uno primordial, con su dolor y con su contradicción produciendo una copia de éste en forma de música y a sí mismo se ve, es decir, luego se representa mediante imágenes, palabras y conceptos apolíneos, en forma de símbolo individual; sin embargo, no es el lírico como hombre quien se divisa a sí mismo, sino el genio del mundo, es la voluntad que se regocija y utiliza al lírico como *médium*. Así, a través de éste *médium*, el “único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia” (NT: 67). De esta manera, el arte no es una creación nuestra, más aún, tan sólo significamos imágenes artísticas del eterno creador, “pues sólo como fenómeno estético están justificados la existencia y el mundo” (NT: 69).

En este sentido, el conocimiento del genio dionisiaco-apolíneo es fundamental para la comprensión de la tragedia y el ditirambo dramático: “este es el fenómeno del lirico: como genio apolíneo, interpreta la música a través de la imagen de la voluntad, mientras que él mismo, completamente desligado de la avidez de la voluntad, es un ojo solar puro y no turbado” (NT: 73). Es así que en este punto Nietzsche difiere de la explicación que da Schopenhauer del lirico, pues para éste el lirico es una amalgama entre el querer y el puro contemplar, entre el estado no-estético y el estético, atendiendo a la división entre el arte subjetivo y el objetivo (MCVR, I, § 51: 305; 295); sin embargo, esta división para Nietzsche resulta ser impropia en estética, además el lirico, en tanto genio, se ha desligado de su individualidad, tal como lo anotamos.

El arte lirico pasa a ser entonces representación de la emoción originaria de la voluntad: la música. En este sentido, la lirica es el arte en el que se revela la voluntad. Para Nietzsche, son de dos clases los efectos que produce la música dionisiaca sobre la facultad apolínea: “la música incita a *intuir simbólicamente* la universalidad dionisiaca, y la música hace aparecer además la imagen simbólica *en una significatividad suprema*” (NT: 144). De ahí infiere Nietzsche, la aptitud de la música por la cual surge el *mito*, sobretudo el *mito trágico*: mito que expresa en símbolos el conocimiento dionisiaco.

Entonces, la lirica es construida bajo la embriaguez sentimental del sonido y la épica, que es propiamente apolínea, se transforma bajo la sensibilidad de la imagen. En el ditirambo en cambio:

(...) el hombre es estimulado hasta la intensificación máxima de todas las capacidades simbólicas; algo jamás sentido aspira a exteriorizarse, la aniquilación del velo de Maya, la unidad como genio de la especie, más aun de la naturaleza. Ahora la esencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; es necesario un nuevo mundo de símbolos, por lo pronto el simbolismo corporal entero, no solo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino el gesto pleno del baile, que mueve rítmicamente todos los miembros (NT: 51).

La tragedia funde los abismos entre un hombre y otro, y del hombre con la naturaleza, dando paso a un sentimiento de unidad. Éste es el consuelo metafísico que ve Nietzsche en la tragedia griega: “que en el fondo de las cosas, y pese a toda la mudanza de las apariencias la vida es indestructiblemente poderosa y placentera” (NT: 79). Por tanto, en la tragedia se representa la esperanza de que el despedazamiento de la voluntad en individuos, que es la fuente y razón de todo sufrimiento, termine y retorne el mundo a su unidad eterna, que el Dioniso despedazado renazca en uno sólo. El héroe que representa la apariencia suprema es aniquilado para mostrarnos que su negación no afecta la vida eterna de la voluntad. Bajo el arte dionisiaco la naturaleza nos habla verdaderamente: “¡sed como yo! ¡Sed, bajo el cambio incesante de las

apariencias, la madre primordial que eternamente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente apacigua con este cambio de las apariencias!” (NT: 145). La tragedia escucha, entonces a las madres del ser: Ilusión, Voluntad y Dolor (NT: 173). De esta manera, nos hemos acercado a los componentes que muestra Nietzsche de una consideración pesimista y profunda del mundo y a su lado de la *doctrina misteriosa de la tragedia*: “el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida” (NT: 101). Señalemos por último, cómo el sustrato ético de la tragedia pesimista se levanta contra la ética de la medida propia de Apolo. Aquí, el orgiástico poder descomunal de Dioniso penetra incitando al individuo a que rompa con los límites de su conocimiento cuyo poder estaba vetado por Apolo. Ahora, el individuo quiere acceder a lo universal, quiere romper con la individuación, viajar entre las apariencias hasta la esencia última del mundo y, más aún, aspira a ser esa esencia única. En este afán, y para lograr su cometido, comete sacrilegios y sufre, pues la sabiduría dionisiaca incita a irse en contra de la naturaleza para que esta otorgue sus secretos; sin embargo, por esta osadía él mismo ha de soportar la disolución de la naturaleza, lo cual no lo detiene ante sus ansias de creación. Es así que Nietzsche privilegia el *sacrilegio* o pecado activo en contraposición con el pecado original que desdeña de la curiosidad. Así, vemos también que la tragedia surge para Nietzsche de la fuente de la compasión, es en esencia *pesimista*, la existencia para ella es terrible el hombre algo insensato.

#### 2.2.4 Sócrates y la muerte de la tragedia

(...) ¿Griegos y la obra de arte del pesimismo? La especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la que más seduce a vivir, los griegos- ¿cómo?, ¿es que precisamente ellos tuvieron *necesidad* de la tragedia? (...) ¿Para qué-el arte griego?...

Se adivina el lugar en que con estas preguntas quedaba colocado el gran signo de interrogación acerca del valor de la existencia. ¿Es el pesimismo, *necesariamente*, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados? (...) ¿existe un pesimismo de la *fortaleza*? (...) ¿Una tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por considerarlo el enemigo, el digno enemigo en el que poder poner a prueba su fuerza?, (...) ¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito trágico? ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él la tragedia?- Y por otro lado: aquello de que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico- ¿cómo?, ¿no podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico? ¿Y la “jovialidad griega” del helenismo tardío, tan sólo un arrebol del crepúsculo? ¿La voluntad epicúrea *contra* el pesimismo, tan sólo una precaución

del hombre que sufre? Y la ciencia misma, nuestra ciencia – sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, de donde- toda ciencia? ¿Cómo? ¿Acaso es el cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad? (NT: 26).

Así, Nietzsche nos presenta a Eurípides y a Sócrates como representantes de la expresión máxima de la muerte de la tragedia griega y de la nueva forma de arte: la comedia ática nueva. En ellos se cumple pues, el paso de la visión del mundo trágica representada en la tragedia griega a la visión del mundo optimista representada en la ciencia socrática: con la introducción del dialogo comienza a derrumbarse la tragedia. Exploremos, entonces, los elementos del optimismo socrático a la vez que mostramos como Nietzsche mantiene la preponderancia de la intuición sobre la razón como lo intento mostrar antes Schopenhauer.

En la tragedia bajo el simbolismo del mito, nos dice Nietzsche, se representaban los sufrimientos de Dioniso. En Eurípides; sin embargo, hay un remedo de mito, no está ni Dioniso, ni Apolo (NT: 115). En él se desarrolla la nueva antítesis entre Sócrates y Dioniso. En la tragedia el griego flotaba en una idealidad típica, en su escenario, identificado, veía dioses y semidioses. Eurípides, por el contrario desterró la idealidad al subir la vida cotidiana al escenario, ya no se comunicaba con símbolos dionisiacos, sino con el vendaje de la retorica, con la palabra y el pensamiento reflexivo.

Ahora todo el pueblo reflexionaba de la mano de Eurípides, mientras que en la tragedia, bajo Dioniso, los hombres fundidos en uno se comunicaban con pasiones, con el simbolismo primordial de la música: con el simbolismo instintivo de la verdad. En Eurípides hay pasión pero está subordinada a la estética racionalista y su principio: “todo tiene que ser comprensible para ser bello”. En esta estética consciente tomaron parte nuevos elementos: el concepto, la conciencia, la teoría. Por eso Nietzsche resume el arte de Eurípides como *socratismo*. La belleza ahora era definida bajo la norma eurípidea: “todo tiene que se consiente para ser bello, análoga a la norma que guía la moral socrática: “todo tiene que ser consiente para ser bueno”.

Para Sócrates, hasta los varones más famosos actuaban “únicamente por instinto”. Así, con este lema del socratismo racional podemos comprender el antagonismo de la sabiduría del saber socrática a la sabiduría instintiva dionisiaca: el socratismo se levanta entonces contra el arte, contra el instinto. Para Sócrates, ahora, la conciencia actúa como creadora y el instinto como obstáculo: los silogismos desplazan así, al elemento propiamente trágico: la música.

De esta forma, bajo la lógica socrática sucumbe la expresión primera de la voluntad en la tragedia. Sócrates se erige así como el padre de la ciencia, la cual se contrapone al mito. La

desgracia del hombre propia de la concepción pesimista de la tragedia, ya no responde al encuentro con la verdad más íntima frente a la cual la realidad es sentida como náusea. Ahora, la infelicidad radica en un error de cálculo, la dialéctica optimista pone la felicidad en cada conclusión. Así, se identifica la muerte de la tragedia en las tres tesis del optimismo socrático: “la virtud es el saber: se peca únicamente por ignorancia. El virtuoso es el feliz” (NT: 241).

Para Nietzsche lo que llevó a Eurípides y a Sócrates a desdeñar de la tragedia y tener un ansia tan grande de lógica fue lo enigmático e incommensurable que había en lo propio de la tragedia: la claridad engañosa. Frente al infinito trasfondo, frente a lo irracional se levantó Sócrates con su actitud teórica con la seguridad de conocer y corregir incluso el ser. Nietzsche ve nacer, de esta manera, en Sócrates un nuevo tipo de existencia: *el hombre teórico*. Desde aquí se desdeñó del arte y la poesía pasó a ser *ancilla* de la filosofía; con el entendimiento el hombre se protegía contra el pesimismo creándose satisfacciones.

Sócrates cimentó entonces el optimismo teórico frente al pesimismo práctico de que las fuerzas empleadas en el conocer se aplicaran en fines egoístas de los individuos y no por el solo hecho de conocer. Así, la ciencia con la posibilidad de encontrar la naturaleza de las cosas, otorga al saber y al conocimiento la energía de una medicina universal. De esta manera, la actividad propiamente humana se convirtió en hallar el límite entre el conocimiento verdadero y la apariencia, el error. Así, como las capacidades de conceptualizar, juzgar y racionalizar eran consideradas las más supremas de todas. Ahora, la “jovialidad griega” consistía en ir tejiendo la red de la verdad uniendo los puntos de la existencia, pero al detenerse en algún punto el límite se alejaba más: la lógica se muerde entonces la cola ante el espanto. Aquí penetra una nueva forma de conocimiento: el *conocimiento trágico* y para soportarlo se necesita del arte.

De esta forma, el optimismo de la ciencia se transforma en resignación trágica y necesidad de arte; sin embargo, Nietzsche ve en la fuerza de la lógica socrática el poder de un poderoso instinto. En todo caso, Sócrates intentó en la cárcel acercarse al arte, por temor a estar ofendiendo a algún dios. Así, se muestran los límites de la naturaleza lógica: “¿acaso ocurre- así tenía él que preguntarse – que lo incomprensible para mí no es ya también lo ininteligible sin más? ¿Acaso hay un reino de sabiduría del cual está desterrado el lógico? ¿Acaso el arte es incluso un correlato y un suplemento necesario de la ciencia?” (NT: 130).

En efecto, para Nietzsche el objetivo de la ciencia es metamorfosearse en arte: objetivo disuelto por el socratismo. De esta manera, la otra forma de “jovialidad griega”, la alejandrina, la del *hombre teórico*, encierra los componentes derivados de un espíritu no dionisiaco: “el combatir la

sabiduría y el arte dionisiacos, el intentar disolver el mito, el reemplazar el consuelo metafísico por una consonancia terrenal, (...) las fuerzas de los espíritus de la naturaleza conocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior, el creer en una corrección del mundo por medio del saber, en una vida guiada por la ciencia” (NT: 153). Este espíritu teórico le dice a la vida: “te quiero: eres digna de ser conocida”.

De esta manera, el filósofo alemán plantea entonces que, existe una lucha eterna entre la *consideración teórica* y la *consideración trágica del mundo*. En este punto nos explica qué entiende por *espíritu de la ciencia*: la creencia nacida en Sócrates, “en la posibilidad de sondear la naturaleza y en la virtud curativa del saber” (NT: 149). Solamente hasta que este espíritu sea llevado a su límite, aniquilando su pretensión de saber universal, es posible, guarda la esperanza Nietzsche, de que renazca la tragedia. El símbolo de esta forma cultural sería: el *Sócrates cultivador de la música*.

Nietzsche ve como un fenómeno eterno el que la voluntad mantenga a sus criaturas en la vida por medio del engaño, es decir, la afirmación de la voluntad de vivir que vimos con Schopenhauer en el primer capítulo. Así, Nietzsche identifica tres grados de ilusión que le son dados sólo a las existencias capaces de sentir con displacer la vida, estos grados se diferencian en la mezcla del estimulante seleccionado y son los que componen la *cultura: socrática, artística o trágica*; para estos tipos de cultura Nietzsche coloca tres ejemplos históricos: la cultura alejandrina, la cultura helénica y la cultura budista. En la modernidad la cultura alejandrina tomaría la batuta hasta el punto de considerar imposible un mirada no científica del mundo, pues en ella se alberga la pretensión de que siguiendo el hilo de la causalidad se llega hasta los abismos del ser. Por eso Nietzsche alaba los intentos de Kant y de Schopenhauer por hacer frente a esta ilusoria pretensión optimista, pues con los descubrimientos de Kant, quedaba en vilo el que el velo de maya remplazara a la esencia del mundo. Este conocimiento Nietzsche lo introduce en una cultura que él llamará trágica, en la cual la ciencia se reemplaza por la sabiduría y cuya meta es acceder a la imagen total del mundo y sentir el sufrimiento eterno como propio. Estas generaciones capaces de vivir en lo eterno, en lo pleno, y de darle un significado metafísico a la vida inventaran, dice Nietzsche, el arte del consuelo metafísico; empero, en el ensayo de autocrítica dice sobre este punto:

¡No! vosotros deberíais aprender antes el arte del consuelo *intramundano*, -vosotros deberíais aprender a *reír*, mis jóvenes amigos, si es que, por otro lado, queréis continuar siendo pesimistas; quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelismo metafísico -¡y, en primer lugar, la metafísica! (NT: 37).



## 2.5 Sobre la historia

Para Schopenhauer el órgano de la historia es la ley de motivación, y su problema son los hechos humanos a gran escala (MCVR, I, § 7: 77; 34): “la historia sigue el hilo de los acontecimientos: es pragmática en cuanto los deduce de la ley de motivación, que es la ley que determina la manifestación de la voluntad cuando se halla iluminada por el conocimiento” (MCVR, I, § 36: 238; 217). La historia es caracterizada, a diferencia de las principales ciencias taxonómicas que reducen los hechos a unas pocas fuerzas, como un saber que no tiene mayor subordinación de los conceptos, pues su generalidad consistiría en un resumen de los principales periodos de los cuales no es posible deducir los acontecimientos particulares; estos estarían subordinados a aquellos sólo en el tiempo y coordinados en el conceptos: la historia, es entonces un saber, pero no una ciencia.

Ahora bien, atendiendo a la diferencia entre la voluntad, la idea y su fenómeno, para Schopenhauer la importancia de la historia radica en que en ella puede leerse de alguna manera la idea del hombre. Pues para él, el tiempo no trae nunca nada nuevo o real, ni el mismo en cuanto totalidad tiene principio ni fin, plan ni desarrollo, o lleva a algún progreso. La voluntad, en tanto, fuente eterna e inagotable es la única creadora del mundo fenoménico, por eso sólo su autoconocimiento y la negación o afirmación que haga a partir de este constituyen el único acontecimiento en sí. Ningún individuo finito agota la fuente infinita: “por eso cada acontecimiento u obra asfixiados en su germen siguen teniendo abierta una infinitud para retornar” (MCVR, I, § 35: 238; 216). Por eso, la esencia nunca podría captarse históricamente y el *filosofar histórico* no es más que una quimera fantásica, pero todas las categorías temporales podrían despacharse, “observando que hasta el momento actual ha transcurrido toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, así que todo lo que pueda hacerse ha tenido que hacerse ya” (MCVR, I, § 54: 329; 322).

Para Schopenhauer, a pesar de los grados de significación de los individuos y sus acciones “ni un individuo ni una acción pueden carecer de significado: en todos y por todos se despliega progresivamente la idea de la humanidad” (MCVR, I, § 48: 285; 271). Podemos ver así un rescate de la cotidianidad, pues no sólo la mal llamada historia mundial o bíblica es significativa. Ahora bien, Schopenhauer mantiene la diferencia entre la *significación interna* (sobre la idea) de las acciones que sería válida para el arte y la *significación externa* (sobre las consecuencias empíricas) de las acciones válida para la historia.

En suma, para Schopenhauer, la historia como medio de conocimiento de la esencia de la humanidad está por debajo de la poesía; así mismo no es una ciencia y la idea de poder construirla como un cuerpo coherente con un antes y un después es una mera confusión; sin embargo, existe un ámbito en el que la historia lleva la batuta: “*lo que es la razón al individuo es la historia al género humano*” (MCVR, II, Capítulo 38: 496; 508). Para Schopenhauer al igual que Nietzsche “solo a través de la historia puede un pueblo hacerse plenamente consciente de sí. En consecuencia la historia ha de ser considerada como la autoconciencia racional del género humano” (MCVR, II, Capítulo 38: 496; 509).

Sin embargo, Nietzsche cuestiona en qué medida tener presente nuestro pasado puede resultar benéfico o perjudicial: ¿cuál es entonces la utilidad o el perjuicio de la historia para la vida? Veremos entonces ahora la idea que tiene Nietzsche de la historia, esto es, de la *conciencia histórica* y el *sentido histórico*. Con ello queremos ir preparando el camino para el momento en el que Nietzsche se desprende de la metafísica a partir precisamente de la reivindicación no incondicional de la ciencia y de la historia; empero mostraremos aquí cómo aún Nietzsche reivindica el papel del arte y del artista, como medicinas para hacer frente a los venenos que atacan a la vida. En este sentido, Nietzsche mantiene aún un sesgo metafísico en la construcción de su filosofía: con lo *suprahistórico* busca acercarse a lo eterno.

Nietzsche en la *II intempestiva* denuncia el cientificismo, el historicismo que ha “naturalizado” el presente. La ciencia es vista como síntoma de enfermedad que ha llevado a la escisión entre vida y conocimiento: la *cultura alejandrina* es síntoma de decadencia. Nietzsche, de nuevo, desde la actividad estética defiende la vida. De esta manera también, se postula la defensa de la actividad y de la enseñanza como vivificación, pues “por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato” (CI, II: 37). Frente al atrofiado sentido histórico Nietzsche se torna intempestivo “con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo a favor, eso espero, de un tiempo futuro” (CI, II: 37).

El hombre ha petrificado el tiempo, lo ha convertido en una carga mediante la palabra “fue”: “máxima que aparece al hombre para recordarle, por medio de una lucha, el sufrimiento y el tedio, lo que es en el fondo su existencia: un *imperfectum* que nunca llega a realizarse de modo completo” (CI, II: 42). Frente al pasado que atormenta, el olvido salva, nos permite como al animal vivir de manera *no histórica* (*unhistorisch*), pero alguien que no olvide, que solo viva de manera histórica, estaría condenado, pues “*existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido*

*histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente quedar destruido, tanto en un pueblo, en una cultura o en un hombre” (CI, II: 37).*

Por eso es necesario, conocer el grado de *fuerza plástica* que trasforma y asimila el pasado, sin que se sepulte el presente. Por el contrario, una naturaleza fuerte puede apropiarse de una cantidad mayor de pasado y transformarlo en sangre, el resto lo olvida para que el horizonte pueda mantenerse inalterado, pues para Nietzsche es una ley general que: “todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte” (CI, II: 44). Es necesario, de esta manera, plantea Nietzsche, saber qué se debe olvidar y qué recordar, dado que *lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura* (CI, II: 45). En todo caso lo ahistórico es más originario y constituye la atmosfera propicia para el desarrollo de la vida; aunque es también cierto que mediante la limitación de lo ahistórico el hombre se hace tal y puede transformar reflexivamente lo que sucedió en algo benéfico para la vida, en Historia nueva.

Así, junto al hombre ahistórico que se protege de la petrificación del presente en pro del pasado, está el hombre *suprahistórico*, para el cual el mundo se completa en cada instante, a diferencia de los hombres históricos que se atan al pasado para tomar impulso y tienen esperanza en el proceso de la historia. Para los hombres *suprahistóricos* (*überhistorische Menschen*) “el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejante en toda su diversidad y como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y eterno significado” (CI, II: 50). Estos hombres frente al incesante flujo de acontecimientos pueden captar el significado original de todos los jeroglíficos hasta el hastío, pues llegan incluso a decir: “*las cosas no merecen tus latidos, ni es digna de suspiros/la tierra. Hiel y tedio/la vida es, nada más, y fango el mundo/Cálmate* (CI, II: 50); Sin embargo, Nietzsche replica: qué nos importa toda la sabiduría de los hombres *suprahistóricos*, hoy queremos estar con nuestra ignorancia y ser hombres activos, de progreso, pendientes del proceso: “*¡mientras aprendamos cada vez más que se debe impulsar la historia desde los fines de la vida!*” (CI, II: 51). De esta manera, lo importante es servirle a la vida, no importa, si es incluso desde la ignorancia: “*la ignorancia al servicio de la vida*”.

Pero el historicismo mata los fenómenos históricos al considerarlos sólo como fenómenos cognoscitivos; para Nietzsche la historia al servicio de la vida, debe entender que sirve a un poder no histórico. La vida; sin embargo, necesita también de la historia, ésta le pertenece, para Nietzsche, en tres sentidos los cuales a su vez se identifican con tres maneras de tomar la historia. En el primer sentido la historia le pertenece al ser vivo, en tanto, es un ser que requiere actuar y

esforzarse, a este sentido le corresponde la manera de abordar la historia denominada *historia monumental*; en el segundo sentido como quién requiere conservar y venerar, abordando la historia desde la *historia anticuaria*; finalmente, como quién sufre y necesita liberarse aborda la histórica desde la *historia crítica*.

Cada uno de estos modos de hacer historia, según el uso que de ella se haga, puede servir de alguna manera a la vida o bien petrificarla. Así, por ejemplo, la historia anticuaria sabe preservar la vida, pero no puede crearla, corre el peligro de convertir la vida presente en una colección de objetos muertos, pues no entiende y rechaza el cambio. La historia monumental entiende de alguna manera de cambios, pero ligada a los grandes acontecimientos del pasado, creyendo que puede volver a suceder algo grande de nuevo. Por eso, para que el hombre de acción pueda desplegar su poder, requiere una tercera forma de considerar su pasado: la *crítica*. Bajo esta perspectiva el hombre en su necesidad de vivir logra la fuerza para destruir y así puede liberarse de su pasado: lleva a *juicio* el pasado. “Pero no es aquí la justicia la que aquí lleva las cosas humanas a juicio; y aún menos la clemencia la que pronuncia el veredicto: Es únicamente la vida quien aquí se expresa, ese poder oscuro e incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo” (CI, II: 65). La vida juzga siempre injustamente, sin ningún conocimiento, llega al mismo veredicto: “todo lo que nace merece perecer, por eso sería mejor que nada naciese” (CI, II: 65): la vida y la injusticia son pues la misma cosa: ¿cómo poder vivir con ello? Con una fuerza descomunal de olvido: “(...) En derredor sólo olas y juego, /Lo que antes fue gravoso/ naufragó en azul olvido, /Ociosa está ya mi barca (...)” (PC: 74).

Por el contrario, el hombre moderno con su ciencia pura ha esfumado todo rastro de actividad vital. La memoria se ha abierto totalmente y este hombre moderno no es más que un indigesto, indigestión que se resume en el denominado “hombre culto”. En él falta la *unidad de estilo*, unidad que se escinde además con la diferencia arbitraria entre la forma y el contenido; entre lo exterior y el interior (la espiritualidad). Además de este síntoma de sobresaturación histórica, tenemos que el hombre ha eliminado el poderoso instinto creador, es decir, se ha convertido en una sombra abstracta: “lo que se enseña no se transforma en vida” (CI, II: 78). El individuo se oculta en su interioridad, convirtiéndose en un adulator de lo universal. Sólo arrojando las mascaradas lejos, encontrándose con lo *veraz*, el arte y la religión serán verdaderas ayudas. El hombre, esa *abstracción concreta*, ha puesto el mundo sin color, la filosofía en este esquema pierde todo poder de formación histórica: “hoy todo filosofar moderno está limitado de manera

aparentemente erudita, policial y políticamente por gobiernos, iglesias, academias, costumbres y por la propia cobardía de los hombres” (CI, II: 79).

Ahora bien, solo el hombre justo en tanto veraz será digno de utilizar la balanza de la justicia. El hombre que quiere la verdad, no como adorno retórico o científico, sino como criterio bajo el cual juzgar la historia: el autodenominado hombre “objetivo” no posee el noble *impulso a la verdad*, pues sólo quiere cosas muertas e indiferentes: “Pocos son los que en verdad sirven a la verdad, porque sólo son pocos los que tiene la pura voluntad de ser justos y, entre estos, algunos menos la fuerza de poder ser justos: No basta tener solo la voluntad” (CI, II: 86). La Historia para Nietzsche debe emplear una poderosa fuerza artística para elevar los acontecimientos cotidianos y exaltarlos “como símbolo universal y así dejar entrever en el tema original todo un mundo de profundo sentido, poder y belleza” (CI, II: 92). Tal vez sólo así pueda hablarse de “objetividad”: *sólo desde la fuerza más poderosa del presente tenéis el derecho de interpretar el pasado* (CI, II: 93). Sólo, el historiador como constructor arquitectónico del futuro y concedor del presente podrá escribir la historia; mediante la subyugación del impulso analítico es posible que vuelva la vida y podamos educarnos no modernamente.

Así mismo, dice Nietzsche, se ha perdido el sentido de la extrañeza (*Befremdung*): el sentido histórico da todo igual valor. La historia vista como desarrollo necesario de la Idea, como el culto a lo que está dado, ha llevado a la sobresaturación histórica y a la inactividad. La humanidad ha llegado a su *vejez*, los últimos hombres parpadean: todo está concluido. Todo amor y toda esperanza se han perdido, es el *momento mori*. Aquí el escepticismo se apodera y el sin sentido gobierna. Por eso, para que vengan tiempos nuevos *tiene que* reconocerse el origen de la formación histórica; la misma historia *tiene que* solucionar su problema; el saber *tiene que* clavarse su propio agujón. Es necesario recobrar al individuo, que en actitud jovial lejos de la seriedad de la ciencia, construye su mundo contra la historia, contra el proceso universal; a favor de la vida, del recuperación de todas las perspectivas. Es necesario además que la doctrina del soberano devenir, del cambio constante de todos los conceptos, de la ausencia de una diferencia radical entre el hombre y el animal, crezcan en una nueva atmosfera y se enseñen en un nuevo contexto: fuera del gobierno del éxito, del gobierno del egoísmo utilitario. El exceso de historia acaba entonces con las perspectivas, con la vida, con los instintos creadores, con el horizonte y la atmosfera acorde para la formación del ser libre: el hombre que siente de manera no histórica.

Así, la meta de la cultura verdadera debe ser la formación del hombre libre y la verdadera cultura sólo puede nacer de la vida. Es necesario formar para la libertad, por eso la formación

centrada en el erudito, en el científico, es decir, en el hombre “culto”, no es más que putrefacción de la vida: la historia debe estar al servicio de la vida aprendida. De esta manera, debe privilegiarse la intuición de la vida, sobre la enseñanza de los conceptos: educar en el taller de la verdadera maestra, la naturaleza; sin embargo, la primera generación que quiera educarse en la libertad tendrá que hacerlo por sí misma, contra sí misma: destruir la primera naturaleza y las primeras costumbres, proporcionándose unas nuevas, un nuevo pasado si se requiere.

Somos gente sin formación, aún más, estamos incapacitados para la vida, para el ver y oír justo y sencillo, para la comprensión feliz de lo más próximo y natural y por ahora no poseemos el fundamento de una cultura porque nosotros mismos no estamos convencidos de poseer dentro de nosotros una verdadera vida (CI, II: 134).

De acuerdo con esto, es posible afirmar: *vivo, ergo cogito*. Así, se invierte a Descartes e incluso al propio Schopenhauer. La vida queda enferma después de romper sus cadenas: padece de una *enfermedad histórica*. Son necesarias entonces medicinas para que se cure, las medicinas que Nietzsche nos da, dice, tienen nombre de venenos: *lo ahistórico* y *lo suprahistórico*. “con el termino de “lo ahistórico” designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* determinado; llamo, por otro lado, “lo suprahistórico” a los poderes que desvían la mirada de lo que meramente deviene, dirigiéndola a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico, hacia el *arte* y la *religión*” (CI, II: 135).

En oposición a estas miradas, la ciencia que sólo tiene ojos para lo que deviene, arroja al hombre de la seguridad de lo eterno, así elimina la vida y al conocer mismo: “la vida es el poder máximo, dominante, porque un conocimiento que destruye la vida acabaría consigo mismo” (CI, II: 136). Así, *lo ahistórico* y *lo suprahistórico* son los medios naturales de una doctrina que acompaña a la ciencia para vigilarla: *una doctrina de la salud de la vida*. La juventud, para Nietzsche, en la restauración de la vida, no encontrará ningún concepto, sino “un sentimiento vital cada vez más elevado existente en todas sus horas buenas (...) ese poder que dentro de ella actúa luchando, eliminando y dividiendo” (CI, II: 137).

Sólo así, los hombres habrán desaprendido todo, ya no serán “cultos”, su “falta de formación” los pondrá por encima de todas las cosas consideradas de gran valor: serán entonces de nuevo *hombres*. Para llegar a esta meta Nietzsche nos pone delante la sentencia del templo de Apolo: “conócete a ti mismo”; sólo encontrando las verdaderas necesidades en medio del propio caos será el hombre libre, tomará posesión de sí mismo; sólo alcanzando la veracidad y construyendo una cultura en la homogeneidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad podrá el hombre alcanzar la *verdadera* formación.

## 2.6 La metafísica es una construcción humana: pelea el león

En otro tiempo también Zarathustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmudanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me pareció entonces el mundo. Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho (...) ¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría, yo llevé mi ceniza a la montaña, inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se me *desvaneció!* (...) Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder las cabezas en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! Una nueva voluntad enseñó yo a los hombres: ¡quered ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas, y llamarlo bueno y no volver a salirse de hurtadillas de él, como hacen los enfermos y los moribundos! Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra! (AZ: 56).

De esa nueva voluntad hace parte también que “como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelo metafísico- ¡y, en primer lugar, la metafísica!”(NT: 37).

En esta parte final de nuestro capítulo mostraremos entonces el cambio de perspectiva, pues en *Humano demasiado humano*, Nietzsche utilizando la máscara de la ciencia, pero sobre todo del *sentido histórico*, intenta destruir las verdades de la metafísica, de la religión y del arte. Bajo la filosofía histórica, fuertemente ligada a la ciencia natural<sup>30</sup>, el filósofo alemán dejó de ver todo inmóvil y la vida se le mostró llena de colorido. Pues “todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico*, y con este la virtud de la modestia” (HdH: 44). La crítica de Nietzsche a la metafísica es hecha como crítica de la idea de verdad y de fundamento: de la misma necesidad metafísica; en este sentido resulta ineludible para él poner en tela de juicio a la *cosa en sí*, algo que Schopenhauer ya había intentado, pero que no lo había logrado plenamente, pues tan sólo la había desplazado al cuerpo en mí.

La filosofía histórica comienza en *Humano demasiado humano* mostrándonos su postura frente a la pregunta milenaria: ¿cómo una cosa puede nacer de su contrario? A esta pregunta, la metafísica, dice Nietzsche, respondía que una cosa no puede nacer de otra, y remitía las cosas “superiores” a

---

<sup>30</sup> Nietzsche se dio cuenta que en su saber faltaban *realidades*, que estaba dominado por las inútiles “idealidades”, entonces, nos dice: “una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales, - incluso a auténticos estudios históricos he vuelto tan sólo cuando la *tarea* me ha forzado imperiosamente a ello (EH: 92).

un origen milagroso, como determinadas por la cosa en sí; sin embargo, la perspectiva de la filosofía histórica muestra que en realidad no existen los contrarios, la creencia las contraposiciones es un error de la razón: no hay una acción, por ejemplo, ni totalmente racional, ni totalmente irracional. Frente a esto se hace necesario y posible gracias al estado de las ciencias particulares una genética, apoyada en una *química de los conceptos*, de las representaciones y de los *sentimientos* morales, religiosos, estéticos, “¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados?” (HdH: 44). Muchos abandonarán por esto las ganas de continuar, pues para Nietzsche es propio de la humanidad dejar de lado los problemas sobre el origen y los comienzos: “¿no debe uno estar casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta?” (HdH: 44).

En *Humano demasiado humano*, Nietzsche, continuando su discusión con Schopenhauer, no da ya ningún valor para el conocimiento de la esencia a la religión, al arte o a la moral. La profundidad de los fenómenos no es más que en la creencia en tal profundidad, así, los conceptos de “dentro” y “fuera” trasplantados a la esencia y la apariencia son rechazados. De igual manera, Nietzsche ataca la idea de la libertad inteligible que Schopenhauer toma de Kant y la extiende a la totalidad de los fenómenos considerándola como libertad de la voluntad. Nietzsche dirige entonces la mirada a la historia de los sentimientos morales y encuentra que “se hace así sucesivamente al hombre responsable de sus efectos, luego de sus actos, luego de sus motivos y, por último de su ser” (HdH: 68); ulteriormente se descubre que este ser no puede ser responsable, porque es un consecuencia necesaria y derivada de otros elementos. Con esto se muestra que “la historia de los sentimientos morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad, el cual estriba en el error de la libertad del albedrío” (HdH: 68). Para Schopenhauer en cambio, puesto que existe la “conciencia de culpa” existe la responsabilidad, pues el hombre es libre como voluntad. Nietzsche niega esto, pues se basa en la creencia en que el acto hubiera podido ser de un modo u otro, pero para él hay una estricta necesidad: el hombre no es libre y no siempre aparece el arrepentimiento; empero, para él a diferencia de Schopenhauer, el carácter puede transformarse, pero si el carácter es necesario, ¿cómo es posible su alteración?

Pues bien, Nietzsche nos muestra cómo los filósofos se paran ante la vida con su mirar metafísico, como si estuvieran ante un cuadro que es inmutable: pues el pecado original de los filósofos es su carencia de *sentido histórico*. Esta escena estática quieren explicarla para llegar al ser que originó el cuadro, “es decir, la cosa en sí que siempre suele considerarse como la razón suficiente



del mundo del fenómeno” (HdH: 51); sin embargo, Nietzsche niega la dependencia del mundo conocido por nosotros del mundo metafísico afirmado por la metafísica, en tanto búsqueda de/y lo incondicionado. La vida, es pues, un cuadro en *devenir* que seguirá tomando colorido, nosotros somos los coloristas; la vida no es así una esfera estable de la cual pueda deducirse el creador, la *causa suficiente*. El hombre lo que ha hecho es traspasar al mundo sus concepciones erróneas, pero la ciencia logrará una victoria, cuando al hacer la *génesis* del pensamiento llegue a que:

Lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrescieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad (HdH: 52).

Empero, la ciencia, dado el poder de los hábitos, no puede librarnos del mundo metafísico ligado a la representación, pero puede, dice el filósofo de Röcken iluminar la *génesis* del mundo como representación. Así, al elevarnos por encima de la serie de los hechos podemos reír irónicamente al percatarnos de que la cosa en sí está vacía de sentido. Por el contrario, nos daremos cuenta de que el mundo de la representación está pleno de significado, “*con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significado del origen, mientras que lo próximo, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran variedad de colores, de enigmas, así como una riqueza de significados*” (A: 89). Enfrentar el sin sentido del mundo, o lo que parece ser lo mismo en algunos casos la multiplicidad de significados puede llevar, según Nietzsche, a la *negación lógica del mundo*, la cual a su vez desemboca o bien en una afirmación práctica del mundo o en su negación práctica. En este sentido dirá Nietzsche en *Aurora* que el hombre prefiere vivir con dolor a vivir sin sentido (A: 86) y en *la genealogía de la moral* que: el hombre prefiere querer *la nada a no querer* (GM: 186); prefiere creer en la nada a no creer en nada.

El error, lo ilógico y la injusticia son necesarios para la vida, pues sin el error en el que se fundamentan las verdades que dan valor a la existencia el hombre no podría vivir, ya que la humanidad no tiene ninguna meta, ningún sentido. Sin embargo, la ciencia, como resalta Manuel Barrios, no es tomada en sentido estrictamente gnoseológico, sino en tanto crítica de la cultura, como elemento para comprender su devenir histórico. A Nietzsche le interesa la ciencia en tanto método riguroso de conocimiento, dice Barrios, en contraposición al arte prendado de mitologías, simbolismos y ensueños; también en contraposición a la religión y la metafísica bajo su supuesto de un origen milagroso de las cosas consideradas como superiores (2007: 14); para Nietzsche la ciencia auténtica es definida como *la imitación de la naturaleza en conceptos* (HdH: 67).

Nietzsche asegura, haciendo referencia a él mismo, que el joven acepta las explicaciones metafísicas porque ante el descontento de sí mismo ve en el enigma del mundo la miseria que está en él, entonces puede delegar la responsabilidad, al tiempo que se le hace el mundo más interesante. Así, se escapa del más acá inventando un más allá placentero. Esta es la denuncia, señala Conill, que hace la genealogía en cuanto “psicología de la metafísica” (1988: 116). Después, continua Nietzsche, descubre que lo que podía experimentar antes puede conseguirlo por otro camino, “que las explicaciones físicas e históricas conducen, cuando menos en idéntico grado, a ese sentimiento de irresponsabilidad, y que con ello se inflama más aún este interés por la vida y sus problemas” (HdH: 52).

Nietzsche señala que al hacer la génesis del mundo, del pensamiento, se entenderá, por ejemplo, que la “ley originaria” es producto del devenir. Así, se entendería que no hay ninguna causa suficiente; no existe ninguna identidad en el mundo:

La originaria ley general del sujeto cognoscente consiste en la necesidad interna de reconocer todo objeto en sí, en su propia esencia, como un objeto idéntico a sí mismo, por tanto existente por sí mismo y que en el fondo permanece siempre igual e inmutable; en una palabra, como una sustancia (HdH: 53).

Para Nietzsche son los organismos inferiores los que ven siempre lo idéntico, para él, la creencia en sustancias incondicionadas es un error al igual que los es la creencia en la libertad del querer. Entonces dice, “pero, en la medida en que toda metafísica se ha ocupado primordialmente de la sustancia y de la libertad del albedrío, cabe definirla como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales” (HdH: 54): no existe ninguna “cosa”, sólo nuestra fe en ellas y en la verdad.

Ahora, frente a la comunicación milagrosa de las verdades, Nietzsche prefiere las pequeñas certezas particulares encontradas con un *método* riguroso. La ciencia es el artificio que utiliza Nietzsche para desmitificar la verdad, en tanto ella, encierra los errores fundamentales de la humanidad; sin embargo, no busca al modo de Descartes una erradicación de los errores. Ahora bien, “si no hay ninguna verdad” no importa cómo es posible el error, sino “¿cómo es posible una clase de verdad a pesar de la fundamental no-verdad del conocimiento?” (Conill; 2000: 221). La desmitificación de la verdad es entonces el camino para llegar al hombre emancipado; sin embargo, esto nos lleva entre otras cosas a una actitud antimetafísica, el escepticismo frente a la metafísica será la regla general: “¿cómo se configurará entonces la sociedad humana bajo el influjo de tal actitud?” (HdH: 55) ¿No volverá el hombre a construir nada duradero?

En todo caso, para Nietzsche es bastante violento el paso de la religión a la ciencia; por esto, el arte puede servir de puente hacia una filosofía liberadora; sin embargo, la ciencia del arte debe contradecir la creencia impuesta por el artista de que la obra tiene una génesis milagrosa y divina; así, la verdad del artista es considerada como llena de sentido y significado, por lo que el genio participaría también de lo milagroso (HdH: 120). Pero, la actividad del genio es compleja, se adquiere con entrenamiento, pero nunca por un milagro (HdH: 126; 127). El arte rechaza, por tanto, la actitud científica de búsqueda de lo verdadero, la tarea del arte consiste en servir de puente entre épocas pasadas y la actual, dando color a las formas ya cadavéricas. Nietzsche, nos dice que es preciso perdonar al artista, pues al dar vida al viejo sentimiento, al viejo corazón, no puede estar al día con la ilustración y la *virilización* que ésta produce en la humanidad. El artista es un niño que pertenece a las primeras épocas de la humanidad: “involuntariamente deviene su tarea infantilizar a la humanidad; ésta es su gloria y su limitación” (HdH: 120). El arte hace que en el libre pensador, resuene la ya superada metafísica, la necesidad metafísica: es ahí cuando el pensador debe poner a prueba su *carácter intelectual* (HdH: 122).

De esta manera, en *Humano demasiado humano* Nietzsche transforma su anterior percepción del arte (HdH: 125). Nietzsche se pregunta entonces ¿qué posición le queda entonces al arte? La de enseñarnos el placer por la vida, esta enseñanza del arte a gozar de la existencia y a considerarla un rasgo de la naturaleza, “vuelve ahora a la luz como todo poderosa necesidad del conocimiento”; así podríamos perder el arte, pero nunca sus enseñanzas: “el hombre científico es la evolución ulterior del artístico” (HdH: 149).

Entonces, con la ciencia como máscara, Nietzsche utiliza la crítica desde la razón, la cual a su vez se convierte en una crítica de ésta, pero no realizada desde la razón misma como ocurría antes en Kant. Así, desde la actitud teórica desmantela la metafísica pero no para fundamentarla de nuevo, sino para “destruirla”. No es pues, una crítica total de la razón, sino más bien la apertura hacia la experiencia, desde una razón experiencial que supere el nihilismo pragmatista y también el cartesianismo epistemológico. En este trasegar desmitificador la moral entra en la mesa de disección: la metafísica pierde su poder como regulador moral. Nótese; sin embargo, para mostrar el cambio de actitud, que en la segunda *consideración intempestiva* Nietzsche había afirmado que todo lo vivo muere cuando se disecciona. Nuestro autor se levanta entonces en este punto contra la “ciega voluntad de moral de Schopenhauer” (HdH: 36). Pues la vida no es una invención de la moral, la vida procede de la *ilusión*, la *quiere*, vive de ella. Así, Nietzsche se pone más allá del bien y del mal: “¡abajo con las palabras, empleadas hasta la saciedad, optimismo y

pesimismo! (...) por descontado que el mundo no es ni bueno ni malo, menos aún el mejor o el peor” (HdH: 60). Estos conceptos son referidos a los hombres, y son sólo arbitrariedad.

Por esta razón, junto a la filosofía histórica acompañada por la química, la observación psicológica hace parte de los medios para hacer la vida más liviana. Es importante dicha observación, pues al poner en la mesa de disección psicológica los sentimientos morales, se verá también que la mayoría de los errores sobre las explicaciones del hombre radican en un malentendido sobre el origen de los sentimientos y actos humanos. En este punto Nietzsche resalta el descubrimiento de su compañero Paul Rée, descubrimiento que Nietzsche; sin embargo, dice habérselo soplado en el oído: “el hombre moral, no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico” (HdH: 66). Esta tesis, dice, puede ser el hacha que tala la raíz de la necesidad metafísica (EH: 95).

Ahora bien, la verdad científica que desmonta la verdad moral y con ello, las demás verdades, no proporciona una verdad más dulce, por el contrario, parece mejor seguir engañados: “el conocimiento es dolor; los que más saben/deben ser los que con mayor profundidad lloren la verdad fatal: /el Árbol de la Ciencia no es el de la Vida” (HdH: 98). Así, quien aumenta la ciencia aumenta el dolor (MCVR, I, § 56: 367; 366). De esta manera, la búsqueda de la verdad puede llevar a que ésta sea hostil a la vida, es decir, a que no haya tal verdad, pues el principio de la vida es la no-verdad: ¿y si las cosas son de este modo? ¿Qué nos queda? Pregunta Nietzsche: ¿no sería ya preferible la muerte? La reacción dependería del *temperamento* de cada hombre; al romper las cadenas de la vida, el hombre podría vivir para conocer mejor: todo lo que los demás estiman superior, a él le parecerán juegos superfluos sobre los cuales sobrevuela con mirada de pájaro.

Entonces, el encuentro con el sin sentido parece ser el designio al que sucumbe el hombre al tender hacia lo prohibido y desear lo que se le niega; pues el espíritu libre pregunta:

¿No es posible subvertir todos los valores?, ¿y es el bien acaso el mal?, ¿y Dios una invención y una sutileza del diablo? ¿Es todo acaso en definitiva falso? Y si somos engañados, ¿no somos precisamente por eso también engañadores? ¿No nos es inevitable ser también engañadores? (HdH: 37).

Así, la verdad es una ilusión, al igual que lo es el ser; pues ser y verdad se equipararon desde los comienzos de la filosofía, colocando así a la verdad como explicación del ser. En la modernidad la concepción clásica de la verdad está dada por adecuación, así, el juicio es el lugar de la verdad: la esencia de la verdad reside en el acuerdo del juicio con el objeto. Es el mundo como representación desde una mirada racionalista, el mundo es la representación de la idea pura. La

verdad es caracterizada como la representación de un mundo existente en sí, por lo cual se extrapola hasta el ámbito moral: ser-verdad-bien.

Para desestructurar esta afirmación, Nietzsche realiza una crítica a la separación entre el sujeto y el objeto, negando también la posibilidad de un conocimiento objetivo al modo positivista como lo muestra en la *segunda intempestiva*. Las cosas no pueden ser descritas tal como son, pues siempre implican una mirada subjetiva, un ver perspectivista; no existe pues una única vía de acceso a lo verdadero, sino miles de perspectivas. Ahora bien, podemos afirmar junto con Germán Cano que la crítica de Nietzsche al valor de verdad no se reduce a la teoría de la correspondencia, ni tampoco tiene un sentido pragmatista (A: 32).

Así, frente a todo intento de fijación última de lo real Nietzsche contrapone su *filosofía histórica*. La metafísica como principio de identidad, necesita romperse para dar paso a que el hombre se abra a las diferentes posibilidades históricas. Así, lo que son las cosas, lo que es el hombre se descubre a partir de su diferencia: “con la destrucción del ente fijo como punto de partida comienza también la destrucción del concepto de verdad como adecuación” (GALLARDO; 2002: 211). La verdad esta puesta ahora al servicio de la vida. Nietzsche aplica la sabiduría de la serpiente, la cual prefiere morir si no puede cambiar su piel. Así como señala Dolores Castillo<sup>31</sup>, en el Nietzsche de *Humano demasiado humano*, el espíritu se ha hecho león, viajero por el desierto- de la ciencia. Nietzsche busca entonces, conjurar el espejismo metafísico que identifica el sol del bien y la felicidad con la verdad.

Frente a los errores y las mentiras de la metafísica, es necesario entonces tener el valor para liberarse de las ataduras tradicionales, de los deberes, de lo hasta ahora amado, tal es la esencia del *espíritu libre*, aunque a causa de ello enferme y palidezca, pero retornará a la vida con la mirada agradecida al ver atrás. Nietzsche señala cómo dicho espíritu tendrá la verdad de su lado, o por lo menos el espíritu de investigación de la verdad: el espíritu libre busca razones: los demás buscan creencias. El espíritu libre es aquel que logra desprenderse del origen en el que se encuentra; para esto debe tener un profundo amor por el cambio.

---

<sup>31</sup> Los estudiosos de Nietzsche han dividido en tres etapas no lineales su pensamiento y obra. La primera etapa o de juventud es la influida por la filosofía de Schopenhauer y la música de Wagner (etapa metafísico-estética). La segunda etapa es la época de la “ciencia positiva”, Nietzsche con la ciencia intenta destruir los fantasmas metafísicos, pero sobre todo con el espíritu histórico. Por esta razón, decimos con Dolores Castillo (2005: 17) que Nietzsche en su primera etapa cargó como el camello con los valores de la metafísica, pero en su segunda etapa, como el león, destruyó las cargas que le pesaban, el león; sin embargo, aún no crea. La ciencia a su vez sólo servía para destruir, pues ella misma no era más verdad que las verdades que destruía. La tercera etapa es la voluntad de poder, es el niño que se da nuevos valores (cfr. 2005: 17). La presentación completa sobre los estadios se encuentra en NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Quién sólo en alguna medida ha alcanzado la libertad de la razón no puede sentirse sobre la tierra más que como caminante, aunque no como un viajero *hacia* una meta final: pues no lo hay. Pero sin duda quiere observar y tener los ojos abiertos para todo lo que propiamente hablando ocurre en el mundo; por eso no puede prender su corazón demasiado firmemente de nada singular: en él mismo ha de haber algo de vagabundo que halle su placer en el cambio y la transitoriedad (HdH: 267).

Entonces, a los que predicán el mundo eterno, las verdades eternas, a todos los que aseguran que hay un Dios, que vigila toda acción, todo pensamiento. A los que atormentan al hombre con la idea de la salvación Nietzsche les pregunta: “¿por qué atormentas con designios eternos/a un alma demasiado pequeña?/ ¿por qué no tenderse bajo el alto plátano/ o bajo este pino?”(HdH: 98).

### Capítulo 3 Más allá del pesimismo

#### 3. 1 Poder y voluntad en Schopenhauer

Si bien es sabido que una de las metamorfosis principales de la voluntad de Schopenhauer a Nietzsche consiste en la *trasfiguración* de la voluntad de vivir a la voluntad de poder: pues dice Zarathustra: quién puede querer lo que ya tiene, por eso la voluntad más que existencia *quiere* poder. En este apartado mostraremos cómo en Schopenhauer el poder y la lucha son características de la voluntad que se encuentran presentes en todo lo vivo: la voluntad está en constante lucha consigo misma y esta lucha se expresa en diferentes grados de acuerdo a sus diferentes modos de objetivación, pero es una batalla por la existencia y no por el poder. Esto se refleja sobre todo en la vida humana: “la vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán” (MCVR, I, § 57: 370; 368).

La contradicción de la voluntad consigo misma se hace patente también en la lucha entre la voluntad y el cuerpo; la cual comienza haciéndose visible ya desde los niveles inferiores de objetivación de la voluntad. Schopenhauer nos da el ejemplo de la hormiga bulldog de Australia, en la que se observa que al ser dividida en dos, comienza una contienda: la cabeza ataca a la cola a mordiscos y la cola ataca la cabeza a picotazos, hasta que finalmente mueren las dos (MCVR, I, § 27: 202; 175). Ahora bien, todos los actos de voluntad tienen como objetivo satisfacer y mantener el cuerpo: “pero con ello los motivos de las más diversas clases obtienen indirectamente poder sobre la voluntad y dan lugar a los más variados actos de voluntad” (MCVR, I, § 60: 385; 385). En este sentido, los motivos prometen a la voluntad satisfacer sus ansias, pero siempre juegan con ella metamorfoseándose, apareciendo siempre de nuevo; sin embargo, los motivos sólo cambian la forma en la que la voluntad se manifiesta, pero nunca la podrán cambiar, por eso: “*Velle non discitur*” (El querer no se aprende) (MCVR, I, § 66: 430; 436). Por eso mismo, el suicidio no salva, pues: “lo que cada cual *quiere* en su interior, eso ha de ser y lo que cada cual es, eso *quiere*” (MCVR, I, § 65: 427; 433). La única forma de sustraerse al poder de los motivos no nace entonces directamente de la voluntad, sino que es una forma de conocimiento modificada que ya no pertenece al *principium individuationis*. Así, mientras el conocimiento esté regido por el principio de razón, los motivos gobiernan, pero al traspasarlos éstos pierden su poder y se conocen sólo las ideas; como ya lo vimos en el primer capítulo.

Así, al aparecer la conciencia, el hombre se encuentra como volente, y el conocimiento permanece en relación con su voluntad: busca conocer qué quiere y cómo lograrlo; es decir, trabaja para satisfacer a la voluntad; sin embargo, a casi todos los hombres les apremia la necesidad sin que lleguen a reflexionar sobre ello: “la voluntad, en cambio, se inflama hasta un grado que supera con mucho la afirmación del cuerpo y que ponen de manifiesto los violentos afectos y poderosas pasiones en los que el individuo no sólo afirma su propia existencia sino que niega la de los demás” (MCVR, I, § 60: 386; 387). Entonces hablamos de injusticia, pues la negación de la voluntad de otro llega hasta el punto de querer eliminarlo cuando se interponen en nuestro camino, o de incrementar las fuerzas que sirven a nuestra voluntad más allá de nuestro propio cuerpo, poniendo a nuestro servicio la voluntad manifestada en otro cuerpo. Es el egoísmo entonces la fuente de toda lucha, la manifestación más cruenta del conflicto interno de la voluntad: “En la conciencia elevada al grado supremo, la humana, al igual que el conocimiento, el dolor, la alegría, también el egoísmo tendrá que haber alcanzado el grado máximo y la lucha de los individuos debida a él tendrá que destacarse de la manera más espantosa” (MCVR, I, § 61: 392; 392). Esta lucha alcanza su máxima expresión en el suicidio, en el que el hombre se declara la guerra a sí mismo, ama tanto la vida que no puede dejar de querer, suprime el cuerpo, antes de que el sufrimiento destruya la voluntad.

Así, el hombre además, y gracias a la razón, supera al animal en poder y sufrimiento. La lucha de motivos se hace consciente en el hombre, siendo así que puede elegir entre varios de ellos:

Pues solo *in abstracto* pueden estos presentarse juntos a la conciencia y llevar consigo el conocimiento de que uno excluye al otro, midiendo así su respectivo poder sobre la voluntad, conforme a lo cual el motivo preponderante, al hacer inclinar la balanza, constituye una decisión reflexiva de la voluntad y un signo seguro que manifiesta su naturaleza (MCVR, I, § 8: 85; 43).

Empero, ya en los grados inferiores de objetivación de la voluntad se hace patente la lucha de fuerzas por la materia; la fuerza es fenómeno inmediato de la voluntad, está por fuera de todo tiempo y lugar, “es omnipresente y parece como si aguardara constantemente la aparición de las circunstancias bajo las cuales puede irrumpir y apoderarse de una determinada materia, desplazando las fuerzas que hasta entonces la dominaban” (MCVR, I, § 26: 189; 162). Cada cosa posee lo que le ha arrebatado a otra “y así se sostiene una continua lucha por la vida y la muerte de la que surge principalmente la resistencia” (MCVR, I, § 56: 366; 364). Luego, dirá Nietzsche, como vimos en la introducción y veremos de nuevo más adelante, que la historia de una cosa es la historia de la lucha de fuerzas que se la han apropiado en diferentes momentos. En



esta lucha surge para él el problema de la jerarquía del poder, problema que también vislumbramos ya en Schopenhauer:

Cuando varios de los fenómenos de la voluntad en los grados inferiores de su objetivación, es decir, en el mundo inorgánico, entran en conflicto al pretender cada uno de ellos apoderarse de la materia existente al hilo de la causalidad, de esa lucha surge una idea superior que se impone a las más imperfectas existentes hasta el momento, aunque de tal modo que permite que subsista la esencia de las mismas en forma subordinada, asumiendo en sí misma un análogo de ella; este proceso sólo es comprensible a partir de la identidad de la voluntad que se manifiesta en todas las ideas y de su aspiración a una objetivación cada vez mayor (MCVR, I, § 27: 198; 172).

Para Schopenhauer, la idea triunfante, adquiere un carácter muy potenciado debido a la asimilación de las ideas vencidas. De esta manera, de la lucha entre los fenómenos inferiores, los fenómenos superiores logran surgir, devorando aquellos, pero a la vez realizando la aspiración de todos:

Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

(“La serpiente no se convierte en dragón sino devora a la serpiente”) (MCVR, I, § 27: 199; 173).

Por esta razón, Schopenhauer resalta que es posible mostrar en el organismo las huellas físico-químicas, pero nunca explicarlo por ellas. Pues el organismo no es un fenómeno suscitado por dichas fuerzas, sino por la acción de una idea superior que ha dominado las demás, a sus inferiores mediante *una asimilación victoriosa*. Esto se debe, a que la voluntad *única* deja atrás la lucha en los fenómenos inferiores y se objetiva en los grados superiores y, por ende, se hacen más poderosos. “No hay victoria sin lucha”, en la medida, nos dice Schopenhauer, en que la idea superior no surge, sino somete a las demás, las cuales a su vez ejercen *resistencia* sobre ésta y, sin embargo, nunca abandonan su aspiración a manifestar su esencia. Pues, dice Nietzsche, que el esclavo exterioriza su voluntad de poder, precisamente en su condición de tal, por eso habrán unos que perdieron su mayor bien al escapar de su servidumbre.

La vida del organismo es pues, una disputa contra las fuerzas físicas y químicas, de ahí, el apaciguamiento en la digestión, al tener que asimilar los elementos químicos. Así, experimentamos una lucha contra la resistencia que ejercen dichas fuerzas a la conciencia que las ha dominado, hasta que finalmente ellas reclaman la materia arrebatada y caemos ante la muerte. Así, la materia sufre constantes metamorfosis en las luchas de los diferentes grados de objetivación de la voluntad: los fenómenos físicos, mecánicos, químicos y orgánicos se desgarran por manifestar su idea. “A través de toda la naturaleza se puede seguir esa lucha, e incluso no consiste más que en

ella (...): pero esa lucha no es sino la revelación de la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma” (MCVR, I, § 27: 201; 175): la naturaleza es lucha, derrota y victoria.

Así, la voluntad de vivir, nos muestra Schopenhauer, se devora a sí misma en forma de alimento, desde las plantas a los animales, finalmente el hombre usa a su antojo la naturaleza, el hombre es la culminación representativa de la autoescisión de la voluntad: *homo homini lupus*. La voluntad se revela entonces como *aspiración*, como movimiento sin fin, demuestra su nihilidad, se escinde y muere constantemente en cada instante: siempre ansía porque el ansia es su única esencia” (MCVR, I, § 56: 366; 364). La voluntad es pues lucha, hasta en sus grados más inferiores, en la pura materia, la lucha se da entre la atracción y la repulsión: entre la gravedad y la impenetrabilidad: la voluntad se nos muestra aquí como un afán ciego por fuera de toda cognoscibilidad; sin embargo, a medida que avanza del mero moverse por causas, a impulsos y finalmente a los motivos, el conocimiento aparece como guía: la voluntad nos muestra su otra cara: el mundo como representación. Así, tanto el conocimiento intuitivo como el racional que se afectan mutuamente nacen ambos de la voluntad y permanecen subyugados a obedecerle.

Empero, la lucha de las fuerzas por la materia, no afectan a la voluntad, sino sólo a sus fenómenos. Así, en el organismo se da una necesidad interna, y en el exterior, la necesidad externa de devorar a otros para sobrevivir, esto pasa, porque en últimas la voluntad se devora a sí misma, pues fuera de ella no existe nada y es una voluntad hambrienta; sin embargo, a pesar de esta lucha se mantiene el *fenómeno de la unidad de la voluntad única y acorde consigo misma*, la *armonía* de la naturaleza se mantiene en la especie y en el mundo inorgánico en las fuerzas naturales universales, pero en los individuos la lucha es cruenta, sólo se detiene por la necesidad de que permanezca el mundo: el campo de batalla es la materia, el tiempo y el espacio.

Así, cuando la voluntad se exterioriza mediante el espacio en la materia, es decir, en la mera forma, las fuerzas naturales oponen resistencia. De igual manera, la voluntad que se revela en el tiempo, en acciones, encuentra su resistencia en el conocimiento, pues éste no le ofrece datos correctos para su actuar; por esta razón, surge, para Schopenhauer, el *arrepentimiento*, él es posible gracias a la *capacidad de elección*. Ésta se tomó erróneamente como una libertad de la voluntad para escoger los actos individuales, “aunque no es más que la posibilidad de un conflicto entre varios motivos, el más fuerte de los cuales determinara necesariamente” (MCVR, I, § 55: 354; 350). Y por tanto, “solamente nuestras acciones ponen ante nuestros ojos el espejo de nuestra voluntad” (MCVR, I, § 55: 358; 354): así el deseo es el conducto eléctrico de las acciones.

Ahora bien, en la consideración de la contemplación estética, Schopenhauer muestra cómo a cada arte corresponde la captación de una idea en determinado grado de objetivación de la voluntad, develando la lucha de la voluntad en cada grado. Así, por ejemplo, la arquitectura lleva a una clara intuición los grados inferiores de dicha objetividad, los bajos fundamentales junto con la luz: la gravedad, la cohesión, la rigidez y la dureza: “incluso en esos niveles profundos de objetividad de la voluntad vemos revelarse su esencia en la discordia” (MCVR, I, § 43: 269; 252): Eris se muestra ya victoriosa. De esta manera, la arquitectura representa la lucha entre la gravedad y la rigidez. Así mismo, la pintura histórica y la escultura representan intuitiva e inmediatamente a la idea en su más alto grado de objetivación, pues es en el hombre en donde la voluntad alcanza su grado cumbre y, a la vez, máximo conflicto. La belleza humana se explica al observar que la voluntad al objetivarse en un individuo ha vencido, debido a las circunstancias favorables y a sus fuerzas propias, la resistencia de los grados inferiores; le ha arrebatado la materia y el tiempo. Es así que la voluntad en sus grados superiores incluye la variedad de la forma.

Sin embargo, las artes figurativas aparecen en Schopenhauer aún como representación de los grados inferiores de objetivación de la voluntad, pues, por ejemplo, en el caso del hombre no pueden manifestar más que su figura y su gesto. La esencia del hombre, empero, es más compleja revelándose a través de una secuencia de acciones que expresan pensamientos y afectos; esto último precisamente constituye el objeto de la poesía. Así, no hay ningún arte que aventaje a la poesía en la revelación de la esencia del hombre, y para Schopenhauer la cumbre de la poesía, tanto por su efecto, como por la dificultad de su resultado, es la *tragedia*. En la tragedia se representan el carácter terrible de la vida: el dolor que implica la existencia, el triunfo de la maldad, las miserias de la humanidad, el irónico mandato del azar y el repliegue de lo justo y lo inocente; en la tragedia se revela la esencia de la existencia: “es el conflicto de la voluntad consigo misma lo que aquí, en el grado superior de su objetividad, se despliega de la forma más plena aparece de forma más atroz” (MCVR, I, § 51: 308; 298). Dicho conflicto se muestra, para Schopenhauer, por un lado, en el sufrimiento de la humanidad, que se agudiza por medio del azar y el error como gobernantes encarnados en un destino que parece jugar intencionalmente con los hombres; por otro lado, se muestra en la humanidad misma, en su afán egoísta guiado por la maldad y la equivocación; sin embargo: “una y la misma voluntad es la que en todos ellos vive y se manifiesta, pero sus fenómenos combaten y se despedazan a sí mismos. En este individuo se presenta poderosa, en aquel más débil” (MCVR, I, § 51: 309; 298).

En algunos individuos la voluntad atenúa el dolor por medio de una ficción, en otros el dolor purifica y eleva el conocimiento hasta que el velo de Maya se desgarrar, así la vida egoísta y basada en motivos se desvanece, dejando al descubierto este conocimiento de la esencia del mundo, “que actuando como *aquietador*, provoca la resignación, la renuncia no simplemente a la vida sino a toda la voluntad de vivir” (MCVR, I, § 51: 309; 299). De ahí que los personajes de la tragedia al final abandonen sus fines y renuncien con placer a la vida, expiando con ello no sus pecados, sino el pecado original: la culpa de la misma existencia. De este modo, para Schopenhauer la voluntad es lucha, guerra de poder por la vida; sin embargo, para él, en tanto filósofo, no le parece que el fenómeno más importante que el mundo deba mostrar sea el de quién conquista el mundo, sino el de quién lo supera una y otra vez (MCVR, I, § 68: 447; 456). Pues quien ha alcanzado una vez la negación de la voluntad de vivir, mientras el cuerpo viva, tendrá que luchar una y otra vez contra la voluntad para mantenerse en la negación. En todo caso podemos preguntarnos ¿es la voluntad lucha en última instancia, es la voluntad lucha en esencia? ¿Dicho conflicto de la voluntad consigo misma se resuelve en su autonegación? ¿Es precisamente la novedad de Nietzsche ver este conflicto como esencial a la voluntad, por lo que la voluntad sería ahora en esencia devenir?

Antes de intentar responder esta cuestión señalemos cómo Nietzsche se apropia de la contradicción de la voluntad Schopenhaueriana en *El nacimiento de la tragedia*, allí Nietzsche nos presenta el desarrollo del arte y del mundo como resultado de la lucha constante entre los dos instintos de la voluntad: el dionisiaco y el apolíneo. De esta manera, el dominio de alguno de los dos configura en determinado momento diferentes formas de cultura; o ya sea en los momentos de reconciliación de esta antítesis en el que nace la tragedia griega. Sobre estas dos tendencias artísticas tenemos que tanto el arte apolíneo como el arte dionisiaco quieren convencernos del placer eterno de la existencia, bien sea en las apariencias, mediante el engaño, o al otro lado de ellas mostrándonos la verdad. Bajo el efecto de lo dionisiaco nos persuadimos de que todo lo que existe debe perecer, pues penetramos en el dolor de la existencia individual; sin embargo, Nietzsche nos dice: encontramos un consuelo en este mundo del devenir:

Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parécenos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo (NT: 146).

En la embriaguez dionisiaca el ser humano violenta las formas individuales y se reconoce uno con la naturaleza; aquí la voluntad se muestra con su fuerza más grande, mientras que el *principium*

*individuationis* denota la debilidad de la voluntad, la cual grita de dolor ante el despedazamiento y la aparición del organismo débil y egoísta (NT: 249). Así, de esta forma vemos cómo Nietzsche mantiene la caracterización schopenhaueriana de la voluntad de vivir en cuanto lucha por la existencia. Ahora bien, en la tragedia se efectúa una reconciliación de estos dos poderes artísticos; sin embargo, la tragedia muere bajo el instinto dialéctico guiado por el optimismo de la ciencia. En este contexto, Nietzsche plantea que existe una lucha eterna entre *la consideración teórica y la consideración trágica del mundo*.

Así mismo, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche señala la lucha que se da entre el hombre racional y el hombre intuitivo por el dominio de la vida. En ambos se hace patente el ansia por el dominio –de la vida, el hombre racional enfrentándose a las inclemencias de manera previsiva, prudente y regular, el hombre intuitivo, en tanto, héroe alegre, ni se da cuenta de las vicisitudes y sólo toma como real el mundo envuelto en la apariencia y la belleza. De este modo, mientras el hombre teórico se aterra del dolor y busca refugio en su castillo conceptual, el hombre intuitivo se cae una y otra vez con el mismo obstáculo, su correr irracional está pleno de alegría, creación y liberación (SVM: 37).

La historia pertenece entonces al hombre que quiere actuar, que lucha: al poderoso (CI II: 52); sin embargo, en la *II intempestiva* observamos que Nietzsche escinde por ahora la voluntad y el poder, aunque los mantiene como elementos que paralelos son símbolos del hombre que sirve a la verdad: “porque sólo son pocos los que tienen la pura voluntad de ser justos y, entre estos, algunos menos la fuerza de poder ser justos. No basta con tener solo la voluntad” (CI II: 86). Así mismo, aparecen el sentimiento vital y el poder como separados, pero ya en *Aurora* el sentimiento primordial será el sentimiento de poder. Así, para Nietzsche, la historia debe ser tomada por la juventud y el signo de su poderosa salud, que lejos del usos conceptual del presente se convenza: “de ese sentimiento vital cada vez más elevado existente en todas sus horas buenas y de ese poder que dentro de ella actúa luchando, eliminado y dividiendo” (CI II: 137).

### **3.2 El problema de la jerarquía**

En el prólogo tardío escrito en 1886 para *Humano demasiado Humano*, Nietzsche muestra cómo al espíritu libre después de levantarse de la enfermedad producida por el desasimiento, por la negación de todo lo valorado hasta ahora, se le hace patente lo oculto de su negación: el

*problema de la jerarquía*<sup>32</sup> es el problema de los espíritus libres, a este se llega después de andar recorriendo subterráneamente con ansias de conocimiento los rincones del hombre. ¿Por qué negar todo- lo propio?:

“Debías llegar a ser dueño de ti, (...). Debías adquirir poder sobre tu pro y tu contra y aprender a colgártelos y descolgártelos según tu fin superior del momento. Debías aprender a captar lo perspectivista de toda valoración; la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; (...). Debías aprender a captar la *necesaria* injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por lo perspectivista y su injusticia. Debías ante todo ver con tus propios ojos dónde es siempre más grande la injusticia, a saber allí donde la vida es más mezquina, estrecha, pobre, rudimentariamente desarrollada y no puede sin embargo por menos tomarse a sí misma como fin y medida de las cosas, y desmenuzar y, por mor de su conservación, poner subrepticia, mezquina e incesantemente en cuestión lo superior, más grande, más rico; debías ver con tus propios ojos el problema de la *jerarquía* y como crecen juntos hacia lo alto poder, derecho y amplitud de la perspectiva (...)” (HdH: 39).

Ahora, el perspectivismo nos coloca con Nietzsche más allá del pesimismo: “¡Abajo con las palabras, empleadas hasta la saciedad, optimismo y pesimismo!” (HdH: 59). Pues para qué defender a un dios que creó el mejor de los mundos posibles, sí él mismo era perfecto; para qué ser optimista, para qué el recurso a un dios; y para qué la fe contraria que escandaliza a los teólogos, de que gobierna el mal, que como dice también Schopenhauer el dolor es mayor que el placer, que el mundo es el castigo de la voluntad hecha vida. Nietzsche se pone entonces más allá del bien y del mal: este mundo no es ni bueno o el mejor, ni malo o el peor; estos conceptos sólo toman sentido en el mundo humano y en este mundo no son más que arbitrariedad, perspectiva: “debemos en todo caso desechar tanto la concepción del mundo denigratoria como enaltecedora” (HdH: 60). En el análisis histórico esto implica la incapacidad para juzgar y censurar los periodos anteriores de la humanidad, en los cuales el sentido de la justicia no estaba todavía desarrollado;

---

<sup>32</sup> El problema de la jerarquía podemos ubicarlo tempranamente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: Nietzsche se pregunta de dónde procede el impulso hacia la verdad y responde que procede del olvido del compromiso establecido para mantener la sociedad utilizando las convenciones establecidas; del contrato para nombrar una cosa de una u otra manera nace el movimiento moral que lleva a la verdad. Pues bien, a partir de la conversión de las intuiciones en metáforas abstractas, en esquemas conceptuales, el hombre creyó poder volar por encima de todo. Gracias a estos esquemas el hombre construyó un ordenamiento a partir de castas y grados; un mundo de subordinaciones y límites, leyes y privilegios contrapuesto al mundo de las intuiciones. Los conceptos fueron usados como dados con los que jugar y poder dar a cada lado una designación arbitraria: “contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica” (SVM: 27). Pues bien, ¿cómo se llega a ser lo que se es? La obra maestra, para Nietzsche, del arte supremo del egoísmo, es que se presuponga el no ver ni de lejos lo que se es: olvidar-se, malentender-se. Si se enfrenta una gran tarea directamente, se corre el peligro de destruirse. Incluso amar al prójimo hace parte del arte de la autoconservación. Hay que mantener la conciencia libre de grandes ideales, “entretanto sigue creciendo en la profundidad la “idea” organizadora, la idea llamada a dominar, -comienza a dar órdenes, nos saca lentamente, con su guía, de los caminos secundarios y equivocados (...) ella va configurando una tras otra todas las facultades *subalternas* antes de dejar ir algo de la tarea dominante, de la “meta”, la “finalidad”, el “sentido” (EH: 58). Así, dice Nietzsche, para la tarea de la *transvaloración de los valores*, eran necesarias muchas facultades, su antítesis, pero sin que se estorbaran: *jerarquía de las facultades*. (EH: 58,132).

sin embargo, con el ojo de la vida puede decirse que los seres crueles representan así al hombre en un nivel inferior, *atrasado* (HdH: 256); aunque no por eso sean responsables de ello. En este punto, podemos señalar que la ley del más fuerte no pertenece de ninguna manera a la perspectiva de la voluntad de poder nietzscheana, lectura acomodada por los intereses fascistas anclados en la lógica del resentimiento, la envidia, la cólera, la violencia: al residuo. Por el contrario, más cerca de la cultura superior está el carácter que comparte los triunfos ajenos: el sol ve sin envidia la felicidad más grande.

De esta manera, Nietzsche explora cómo se jerarquiza en la vida del hombre, así por ejemplo, muestra cómo la jerarquía de los bienes no responde a una cuestión moral, sino que, según lo considerado como un bien se decide si una acción es inmoral o no. La jerarquización responde entonces a una cuestión valorativa, a una cierta perspectiva; así, adelantándose a los análisis de *la genealogía de la moral*, en *Humano demasiado Humano* Nietzsche nos muestra la doble procedencia de lo considerado bueno o malo; también, muestra su sentir frente al sentimiento de la compasión. Para él, la compasión no es propia de gente falta de razón que se dejan guiar por sus pasiones, sino que el despertar compasión es una forma de ejercer el poder. Por ejemplo, al exhibir una desgracia el débil no busca *causar dolor* a los espectadores, sino que se consuela al observar cómo puede *tener un poder* pese a ser débil: el *poder de causar dolor*. Yendo más allá, Nietzsche nos muestra que causar dolor es un estimulante para la vida: “Sabed también que no hay nada más común que hacer el mal por el placer de hacerlo” (HdH: 73). En este sentido, podemos ver que en el análisis genealógico que hace Nietzsche va encontrando cómo los actos de los hombres están encaminados a acrecentar su poder; así, por ejemplo, el embustero cree que su mentira es en efecto verdad para tener el poder de convencer a los otros (HdH: 74). Y los ascetas infunden miedo y aumentan su poder al difundir la duda sobre si su forma de vida es necesaria (HdH: 75). Los santos de la misma manera, al autoflagelarse obedecen a su *ansia de dominio* e intentan tener en mayor medida la *sensación de poder* (HdH: 117). Cuando el poderoso acrecienta tanto su poder desaparece el sentimiento de injusticia y actúa naturalmente: se mata un sancudo sin ningún arrepentimiento (HdH: 83). Es así que también la justicia se refiere a un pacto entre hombres *igualmente poderosos* (HdH: 85): por eso, Nietzsche recuerda las palabras de Spinoza: “El derecho de cada cual es proporcional al poder que tiene” (HdH: 86). En suma, “los hombres se someten de ordinario a todo lo que quiere tener poder” (HdH: 168).

Sin embargo, hay que sopesar la importancia que Nietzsche le da a los dos elementos mencionados: el placer y el poder. Pues algunas veces el marco interpretativo de las acciones

humanas será el sentimiento de *placer* o *displacer* y otras la necesidad de *tener poder*. Pero se hace evidente una conexión entre los dos en tanto se siente *placer* al acrecentar el *sentimiento de superioridad* (HDH: 73): “ya toda broma muestra cómo causa contento ejercer nuestro poder sobre otro y llevarlo al placentero sentimiento de la superioridad” (HdH: 92). Las “malas” acciones, por ejemplo, están encaminadas a aumentar el *placer* o evitar el *displacer*; por tanto no son malas, al ser estos los motivos; aquí Nietzsche niega que sea posible “causar dolor en sí” o como muestra Schopenhauer en el sentimiento de la compasión “causar *placer* en sí”. Podríamos afirmar entonces que en *Humano demasiado Humano* Nietzsche subordina de algún modo el poder al sentimiento de *placer*, así por ejemplo, al causar un mal desconocemos el *grado* de dolor que siente el otro, pero en tanto que en el acto encontramos *placer*, “sentimiento del propio poder, de la intensa excitación propia” (HdH: 93); esto se legitima para mantener el bienestar del individuo: “sin *placer* no hay vida; la lucha por el *placer* es la lucha por la vida” (HdH: 93).

El poder, por su parte, es entendido en Nietzsche como dominación (“modelo bélico”); así el Estado puede sobrevivir en tanto logra *intimidar* demostrando su fuerza mediante la violencia. Por tanto, sólo es posible instaurar la moralidad, cuando se ha sometido antes a los individuos: “La *coacción* precede a la moralidad, más aún, ésta misma es durante un tiempo *coacción* a la que uno se sujeta para evitar el *displacer*. Más tarde se convierte en costumbre, luego en libre obediencia, finalmente casi en instinto: entonces como todo lo desde ha mucho habitual y natural, se le asocia con el *placer* y se llama *virtud*” (HdH: 90). A la *coacción* por la fuerza se suman, sin embargo, otras formas, por ejemplo, el hacer que el súbdito sienta pudor ante los misterios inventados por el centro de poder, bajo los que resguarda la verdad sobre su origen, el cual seguramente no es milagroso ni divino; así mismo mediante la simpatía el más débil intenta tener también poder sobre el poderoso; aunque es mejor desagradar y ser temido, que ser amado.

El sentimiento de *placer* determina la moralidad, la jerarquía. Para Nietzsche, el hombre es completamente irresponsable de sus actos, de su ser, pues se da la estricta necesidad<sup>33</sup> en todos ellos. Por eso, es posible admirar la fuerza de una obra, pero en ello no hay ningún mérito, no hay diferencia entre la pugna que viven los procesos químicos y las sucedidas en los estados anímicos, en las que uno actúa hasta que cree decidirse por el motivo más poderoso; “pero en verdad hasta que el motivo más poderoso decide sobre nosotros” (HdH: 95). Estos motivos nacen en el mismo lugar que todo aquello que despreciamos, de esta manera, entre lo bueno y lo malo,

---

<sup>33</sup> Sin embargo, también en el aforismo 514 titulado *la férrea necesidad* Nietzsche dice: “la férrea necesidad es una cosa de la que en el curso de la historia los hombres comprenden que no es ni férrea ni necesaria” (HdH: 239).



la diferencia es de grado, más no de género. Así, cada pueblo o individuo establece la jerarquía de los bienes según, nos dice Nietzsche, su capacidad de juicio, su grado de inteligencia. Aún en su época, Nietzsche veía que el grado de inteligencia era menor, por eso consideraba la necesidad de que la humanidad rompiera la envoltura de la larva: la crisálida, para que *pueda transformarse de humanidad moral a sabia*: “todo es necesidad: así reza el nuevo conocimiento; y este conocimiento mismo es necesidad. Todo es inocencia; y el conocimiento es el camino para la comprensión de esta inocencia” (HdH: 96). Cuando esto se entienda, el nuevo hábito será el de comprender y no el de moralizar. Nietzsche niega entonces la culpa y la existencia del pecado en el hombre, antes aceptado por Schopenhauer como un acierto del cristianismo. La creencia en el pecado es un error de la razón, así como la idea de la redención en la cual el hombre descontento de sí, intenta escapar creándose fines “superiores” a los cuales se aferra. De esta manera, la religión y los metafísicos crean el *ardid* de que la naturaleza es mala y por eso el hombre debe alejarse, redimirse de ella, debido a que la carga se hace más pesada se necesitan poderes sobrenaturales ligados ahora a la redención: pero el hombre es un niño que juega inocentemente: la voluntad ha roto la crisálida, atrás quedó la necesidad metafísica.

Según esto, el genio en Nietzsche toma un nuevo matiz entendido ahora sin ningún tinte mitológico, ni religioso. Para Nietzsche, el genio y el libre pensador brotan de la misma tierra, de las mismas condiciones. Por eso, si el socialismo triunfara y su Estado perfecto se instaurara, la tierra sería infértil para el gran intelecto, para el individuo poderoso, es decir, no habría cabida para la energía fuerte. “¿No debería, pues, desearse que la vida conserve su carácter violento y que siempre vuelvan a evocarse de nuevo fuerzas y energías salvajes? (HdH: 157): el intelecto supremo es el ser no compasivo, pero no por ello indulgente. De esta manera, los creadores de la cultura son los hombres débiles y degenerativos (HdH: 151) en relación con el carácter fuerte y establecido de la sociedad, estos hombres actúan destruyendo, pero esa es la apertura hacia una nueva cultura: “no podemos volver a lo antiguo, hemos quemado las naves; sólo resta ser valientes, resulte lo que resulte. ¡Avancemos sin más, basta que nos movamos de sitio!” (HdH 163).

Ahora bien, no sólo hay una relación entre la organización moral y el poder, sino que también la organización política, como de suyo se supone, responde a relaciones de poder. En ese sentido, Nietzsche nos muestra cómo es necesario reconfigurar el ámbito político con miras a la construcción de una cultura superior, una cultura de hombres disidentes apartados del ver de las masas. Así, por ejemplo, la sociedad ya no se jerarquizaría por castas, por el poder económico, sino por la disposición espiritual y el sentido de la libertad (HdH: 216). Entonces, al poner al

descubierto que la organización social y sus formas de entenderla conceptualmente es una cuestión de poder, no por ejemplo, de derecho, será posible transformar las costumbres tradicionales: la estima de los ejércitos y su intrincada valoración de la *patria* y el *honor* caerán al comprender que hay tareas más elevadas. En suma, la política debe desligarse de su tinte metafísico, por lo que, se comprenderá por ejemplo: “que el gobierno no es nada más que un órgano del pueblo, no un providencial, venerable “arriba” con relación a un “abajo” habituado a la modestia” (HdH: 219): hace falta un cambio de mentalidad; debilitar el instinto de la violencia.

### 3.3 El sentimiento de poder: el poder es el demonio de los hombres

En *Aurora* Nietzsche continúa su labor subterránea contra la moral para liberar la vida, así socava lo prohibido, lo inexplorado, dándole un nuevo significado a lo que hasta ahora era tenido como basura; pero precisamente este puede ser el lugar de gestación.

*Racionalidad retrospectiva.* Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata. ¿Acaso no se siente esa exacta historia de una génesis como algo paradójico y ofensivo? ¿No contradice el buen historiador en el fondo continuamente? (A: 65).

La labor deconstructiva sobre la moral había sido comenzada por Schopenhauer al romper los límites de la *impotencia vital*, sobre lo que puede o no conocerse. De ahí, que Germán Cano vea que es en la aurora extra-moral que esos límites se revelan, por esto Nietzsche ve el problema de la modernidad en términos de *poder*, *afirmación* y *amor* (2000: 35).

La tarea de socavar la confianza en la moral, no es poco peligrosa, pues aquí no se permite la duda, por lo que hay que enfrentarse con sus medios *coercitivos*: la policía y el poder de seducción. La moral, es pues, la *Circe* de los filósofos, y estos han sucumbido, por eso construyen castillos en la arena, como ya lo había señalado Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Así, no hay una tendencia sincera hacia la moral, y si Nietzsche nos remitía al extrapolar artístico, en *Aurora* nos muestra como estos sólo buscaban “la majestuosidad del edificio de la moral”. La moral avanza a expensas de la vida, del conocimiento: “tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe” (*Crítica de la razón pura*, B XXX). Pero *Aurora* es también un libro pesimista, encierra la contradicción de superar la moral, en tanto *hombre de conciencia*, desde otra *moralidad*. El pesimismo se cumple en Nietzsche al no volver al nuevo ideal, sino que en él la moral se autosupera.

La moralidad entonces aparece ligada a los juegos de poder y dominación: “la moralidad no es otra cosa (por consiguiente, *nada más*) que la obediencia a las costumbres (...); pero las costumbres no son sino la forma *convencional* de evaluar y actuar” (A: 68). Y por tanto, estas necesitan leyes para mantener la coacción constante, por eso el hombre libre es considerado inmoral; en él siempre habrá algo de demencia, en tanto, creador (A: 71). Esta necesaria arbitrariedad de las costumbres para mantener las leyes es el principio de la civilización: “cualquier costumbre es mejor que ninguna costumbre” (A: 74). En las sociedades que viven en constante guerra y poseen una moral arraigada, el mayor placer es el *placer de la crueldad*<sup>34</sup>. Aquí la crueldad es una *virtud*: “el cruel disfruta de la más alta voluptuosidad del sentimiento de poder” (A: 74). Así, además de la locura, el *sufrimiento voluntario* recibe una alta estima en las sociedades antiguas: *eticidad de la costumbre*.

Ahora bien, en *Humano demasiado humano* vimos cómo el sentimiento de placer se satisfacía mediante el deseo de poder; en *Aurora*, la moral, puesta a la base de los actos humanos y mantenida por medio de la coacción y la dominación, es utilizada para acrecentar el sentimiento de poder. En los hombres surge esta *necesidad* de dominar, inclusive con las cosas exteriores, pero ante su impotencia se abrió paso la superstición, y junto al crecimiento de la sensación de impotencia: “el *sentimiento de poder* ha logrado desarrollarse *de un modo tan sutil* que ahora el hombre actual puede calibrarlo con la más delicada balanza: este sentimiento ha llegado a ser el más poderoso; casi podría decirse que los medios descubiertos para satisfacer este sentimiento representan la historia de la cultura” (A: 77).

Así, los individuos superiores y habidos de poder, aprovechan las circunstancias y los prejuicios de los hombres. Por eso, entendieron que “producir un efecto” acrecienta el poder, pues, los hombres eligen de acuerdo al sentimiento que se les produzca (A: 80). Así, para Nietzsche los sentimientos no son algo último ni originario, ya que pueden estar sustentados en valoraciones y prejuicios anteriores, adquiridos o impuestos: no existe una naturaleza humana. Los creadores de religiones, por ejemplo, acrecientan su poder mediante la imposición de sentimientos como la culpa y el pecado. Así, mismo los sumisos encuentran la manera de acrecentar el poder en su sumisión, mediante su espiritualización. Existen para Nietzsche dos maneras de incrementar el sentimiento de poder, mediante su cercanía al poder y al dominio de sí, o a través del sometimiento (A: 99).

---

<sup>34</sup> En general Nietzsche mantiene la caracterización del hombre como un animal cruel, así en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* dice que sí el hombre pudiera verse a sí mismo se daría cuenta de que su ser “descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia” (SVM: 20). Así, mismo manteniendo esta característica del hombre en *La genealogía de la moral*, muestra cómo causa placer infringir dolor.

El sentimiento de poder es tematizado como dominio, una *fuerza* se impone coaccionando, seduciendo o adaptándose; ejemplo de ello es la iglesia cristiana la cual se adaptó e implantó su sentido a *cualquier dieta* (A: 103). Las fuerzas, subyugan entonces, interpretando desde su perspectiva: el cristianismo convirtió las potencias de la naturaleza en malvadas mientras enardecía una “causalidad” milagrosa remitiéndose a la gracia o al milagro ético. Pero no existe una auténtica vida contemplativa, los santos no valen más, son falsos (A: 113). En su crítica de las religiones, Nietzsche muestra, que estas no buscan más que acrecentar el sentimiento de poder; así se alejan de la verdad, de la veracidad, desprecian la ciencia en pro de Dios: “¿y si él no fuera más que la vanidad, el ansia de poder, la impaciencia, el miedo, la ilusión embriagada y aterrorizada de los hombres?” (A: 116). Los moralistas se mueven igual, su actuar está basado en errores, ahora bien, Nietzsche niega la moral, no que hayan moralistas, niega la inmoralidad pero no que hayan hombres que se sientan inmorales, el punto es que no hay *verdaderamente* una razón para sentirse así. Es necesario entonces desaprender y cambiar nuestra forma de sentir y valorar, la moral ha retrasado la razón, por eso hay que preguntarse por qué y cómo actuar.

Ahora bien, Nietzsche señala como nuestro actuar es necesario, estamos constituidos por una lucha de instintos que nos gobiernan, y por mucho que se *quiera* no podemos combatir la violencia de un instinto: el entendimiento es un instrumento de los instintos, él cree poder tomar partido en la lucha de los impulsos (A: 126); sin embargo, incluso el conocimiento de los impulsos nos está vedado: el número y la fuerza, el flujo y el reflujo, el juego, la lucha y las leyes que gobiernan la *nutrición* de los instintos nos son desconocidos. Dicha nutrición está supeditada al azar, así algunos impulsos morirán de hambre (A: 135). El instinto dominante, la lucha de instintos nos hacen realmente: “¡eres tú quien eres hecho en todo momento!”. No existe pues la libertad del albedrío, dicha doctrina tiene para Nietzsche como padre al orgullo de los hombres y como madre al sentimiento de poder.

De igual manera, el mundo social es un campo de batalla, como lo muestra Nietzsche al ver la esfera del deber y del derecho, los derechos “son grados de poder reconocidos y garantizados (...) el derecho que reconocemos a los demás es una concesión del sentimiento de nuestro poder al sentimiento de poder ajeno” (A: 128). En estas relaciones se da pues la invasión mutua de las esferas personales del poder. Las acciones humanas no buscan otra cosa que satisfacer el *ansia de domino*, en estas *orgias psíquicas*, encontramos al asceta que mediante sus prácticas no deja ver otra cosa que el sentimiento más vivo de poder (A: 129).

Entonces, la moral tiene gran influjo sobre las creaciones humanas; sin embargo: “no existe ninguna moral formada únicamente por motivos morales” (A: 161), pues toda moral es imposición de un poder. Así, la moral impuesta ha acabado con los hombres creadores, por lo que se hace necesario ser disidente para transformar las formas de pensar y de actuar. La *gran política*, es impulsada de este modo, no sólo por la vanidad y la utilidad, sino por una fuerza mucho más poderosa que toda fuerza social y política: es la *necesidad de sentir el poder* (A: 172).

El sentimiento de poder, es así, un *impulso fundamental*, pero según el espíritu que se posea se utilizan diferentes medios para saciar la sed de poder. La nobleza griega por ejemplo, controlando su sed de poder, no consideró el Estado como necesario. Aquí encontramos un matiz de suma importancia para la caracterización del sentimiento de poder: “los gestos del mundo noble expresan que la conciencia del poder entre sus miembros desempeña constantemente un estimulante papel” (A: 182). La *conciencia del poder* determina la manera en la que se construye la existencia: el espíritu libre se entrega a la sabiduría victoriosa. Así, es lícito preguntar ¿qué medios dominan en la satisfacción del deseo de poder? En la sociedad burguesa, por supuesto, un medio vil: el dinero: el hombre vale “dependiendo de lo que tenga”, por eso busca *representaciones* de su poder. El *afán de poder* produce entonces amor e impaciencia. En otros momentos el afán de poder estaba gobernado por la creencia en que se poseía la verdad, la “buena conciencia”; sin embargo, “han cambiado los medios del afán de poder, pero el mismo volcán sigue aún en actividad”(A: 186). En suma:

*El demonio del poder.* —No es la precariedad ni la avidez, sino el amor al poder el demonio de los hombres. Aunque se les diera todo —salud, vivienda, alimentación, distracciones—, seguirían sintiéndose desdichados e insatisfechos, porque el demonio del poder espera y espera y quiere ser satisfecho (...) (A: 208).

Ahora bien, la vida —al menos por ahora la de los hombres, está constituida por el *sentimiento de poder*. A partir de esto podemos ver también, en *La ciencia jovial*, que ejercer el poder puede ser una forma de transvaloración. Nietzsche continua tematizando así, la esfera humana de los valores morales, valoraciones e interpretaciones que nacen en los instintos y pasiones. El *instinto de rebaño*, se ha afianzado por medio de la educación, por eso Nietzsche plantea la *pasión de conocimiento* como elemento liberador: la risa libera: comienza la gran política.

Ahora bien, si vemos la vida de Nietzsche y su filosofía, encontramos que están mediadas por el dolor, por la enfermedad, pero a pesar de, él no niega la vida, la reafirma: “¿esto era —la vida? quiero decirle yo a la muerte. ¡Bien! ¡Otra vez!” (AZ: 422). *La ciencia jovial* es una victoria contra el invierno y el desierto, éste convaleciente no saca las consecuencias necesarias del dolor;

Nietzsche a diferencia de Schopenhauer no es ya un romántico: no reniega del dolor y la enfermedad: danza en los saturnales celebrando el *Sol invictus*, la embriaguez de la salud.

Entonces, para Nietzsche no es la elevada razón, el imperativo categórico, la fuente de la valoración, sino la pasión y el temperamento de cada hombre: su *gusto*. Por eso es necesario conocer las especies de pasiones para saber qué le ha dado color a la existencia:

Todas las especies de pasiones tienen que ser repensadas individualmente, rastreadas individualmente a través de los tiempos y de los pueblos, de las grandes y pequeñas individualidades; ¡su plena razón y todas las estimaciones de valor e iluminaciones de las cosas deben salir a la luz! Hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado colores a la existencia (CJ: 32).

“¿Por qué ilumina aquí este sol a un juicio moral fundamental y a un criterio central de valor —y allá a otro?” La metafísica y la supuesta procedencia esencial y milagrosa de las cosas consideradas como superiores moralizaron el mundo; sin embargo, su procedencia no es moral antes bien es inmoral. De este modo, con la filosofía histórica reconocemos que las valoraciones no tienen un origen metafísico, sino que nos remiten a un problema de valor, a un problema moral. Por eso el interés de Nietzsche es conocer las circunstancias en que surgieron los valores morales, y el valor de la moral y para esto “necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entre dicho el valor mismo de esos valores*” (GM: 23). Tomarse en serio la moral para poder sumergirnos luego en la comedia vital.

Nietzsche reconoce así, el *pathos* del poder como tendencia que permite escribir el funcionamiento de la vida, pero este no es un principio metafísico fundamental, sino que posee un carácter ontológico. El poder en su descarga implica una forma relacional, pues la fuerza siempre es en relación a otra. Así, en las dinámicas valorativas hay diferentes formas de ejercer y acrecentar el sentimiento de poder, según este se posea o no (A: 228). Dado que el poder siempre quiere exteriorizarse, sólo varían las formas de ejercerlo, las cuales dependen de cómo se condimenta la vida: es un asunto de gusto. Así por ejemplo, el carácter vulgar no permite a sus instintos nada que no tenga una utilidad. El carácter superior por el contrario es más irracional, sucumbe a sus instintos, aflora la pasión. Esta caracterización de las formas de valorar que hace Nietzsche en la *Ciencia jovial* es complementada, como veremos, en *La genealogía de la moral*. Es pues, mediante la educación que el *instinto de rebaño* a instaurado hábitos, instintos y pasiones en el hombre.

Entonces, los afectos gobiernan al hombre, la vida no es un argumento: los pensamientos son sólo sombras de nuestras sensaciones, son ellas las que *interpretan* el mundo. La razón es guiada por impulso nervioso, por lo cual podemos decir que la lógica procede de impulsos ilógicos y absurdos

(CJ: 106): “Razón – ¿cómo vino la razón al mundo? De un modo irracional, como es obvio: por azar” (A: 138). Ahora bien, el hombre racional olvidó que el impulso hacia la verdad procede de su impulso primordial de construir metáforas (SVM: 30). Así, se impuso la verdad absoluta, ahora es necesario demostrar mediante la ciencia que la verdad es una mentira. El conocimiento debe convertirse en un fin (CJ: 113), sin importar a dónde se llegue: *amor fati*. No hay pues en Nietzsche, un rechazo total de la razón (si de la razón absoluta); por el contrario hay mucho que vivir y que pensar (CJ: 186). Hay que reconocer las vivencias y lo más cercano, pues la vida es un experimento de los que conocen: “la vida es un medio del conocimiento” (CJ: 186). Entonces, nosotros los *pensantes-sintientes* queremos, debemos ejercer nuestra *fuerza creadora* y cambiar valores para encarnar el hombre superior (CJ: 175). La pasión y la muerte van pues de la mano, la *pasión del conocimiento* no teme un fin en el fuego: lo desea. Para esto, la ciencia debe aprender la fiesta del arte y de la risa: hacerse jovial; el arte es una forma de creación y de conocimiento. El arte nos enseña que el mundo es una perspectiva, soy una perspectiva más: me he tomado demasiado en serio: debo reírme de mí<sup>35</sup> y de todas las verdades: volar por encima de la moral, reírme de ella y descubrir que no hay nada más serio que la risa: “A fin de cuentas nada humano vale la pena de ser tomado muy en serio; pese a lo cual...” (HdH: 261).

Esta invitación es muy simple: ¡Abrid pues las manos a toda experiencia!<sup>36</sup>: ¡Vivir peligrosamente sin importar que por ello perezcas! Es necesario entonces, despreciar todo lo amado, denunciar y transformar valores, ello implica un cambio en el concepto de política: transvaloración de todos los valores: guerra contra las formaciones de poder de la vieja sociedad: se basan en la mentira. La política es ahora una guerra de espíritus: comienza la *gran política* (EH: 132): “raza de Caín, sube al cielo, / ¡y arroja a Dios sobre la tierra!” (Baudelaire; 1995, 222). En todo caso, no te asustes con sus sombras, destrúidles también.

Como hemos visto, para Nietzsche, el querer no es entonces algo simple, dado absolutamente, inderivable y que pueda comprenderse por sí mismo (CJ: 126). Con esto Nietzsche quiere reforzar su crítica a la comprensión schopenhaueriana de la voluntad. La voluntad no es pues la única que actúa, no es una unidad indivisa<sup>37</sup>; sus actos no se presentan como un todo homogéneo

<sup>35</sup> “Habitó en mi propia casa, nada he imitado a nadie nunca y –me burlé de todo maestro que no se haya burlado de sí mismo. Sobre la puerta de mi casa” (epígrafe de la 2ª edición de la *Ciencia jovial* (1887).

<sup>36</sup> “Al poeta y al sabio les son amigables y le están consagradas todas las cosas, le son provechosas todas las vivencias, sagrados todos los días, divinos todos los hombres” (epígrafe a la primera edición de la *Ciencia jovial* (1882).

<sup>37</sup> Sin embargo, Javier Urdanibia, señala como Nietzsche, al parecer, no logra escapar de la necesidad metafísica y nos remite al §36 de *Más allá del bien y del mal* en el que Nietzsche plantea que “la causalidad de la voluntad es única” y “el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: *voluntad de poder*”. Para Urdanibia,

sintetizados por el “yo”; por el contrario, Nietzsche intenta mostrar cómo la vida está configurada por un juego de fuerzas, sentimientos, pasiones e instintos, es decir, como la voluntad no actúa en sí misma: ya no tiene entonces ningún valor la creencia en la magia de la voluntad, en su querer unívoco como “causa” de todo acontecimiento. Schopenhauer, nos dice Nietzsche, personificó el mundo con el determinismo del querer; por eso:

En contraposición a él yo planteo estas proposiciones: primero, para que surja la voluntad se necesita una representación de placer y displacer. Segundo: el hecho de que un fuerte estímulo sea sentido como placer o displacer es un asunto del intelecto *que interpreta*, el que, por cierto, trabaja en nosotros la mayor parte de las veces inconscientemente; y uno y el mismo estímulo *puede ser interpretado* como placentero o displacentero. Tercero: solo para los seres inteligentes existen el placer, el displacer y la voluntad; la gran mayoría de los organismos no sienten nada de eso (CJ: 117).

En últimas, cuando explicamos el mundo no *comprendemos* nada, en realidad, no explicamos nada, hemos convertido la simple explicación de causa y efecto en una sucesión múltiple, pero nada hay de eso en el mundo, sólo nos describimos a nosotros mismos al creer que describimos el mundo (CJ: 107).

### 3.4 La voluntad de poder como fuerza artística creativa y valorativa

Fue Zarathustra el que descubrió que la rueda que mueve el mundo es la lucha entre el bien y el mal; fue precisamente él quien traspuso lo moral a lo metafísico: él fue el que creó el error más fatal de todos, él debe solucionarlo. Zarathustra tendrá ahora que transformar la búsqueda de la moral en la búsqueda de la veracidad. “Veraz – así llamo yo a quien se marcha a desiertos sin

---

Nietzsche cayó al igual que Kant en una ilusión trascendental, es decir, sucumbió de alguna forma en el sujeto metafísico, a la denominación representacional del fundamento del mundo, dejando así sin resolver el problema de la voluntad. Urdanibia nos remite entonces a Colli, el cual muestra que es posible que el mismo Nietzsche se diera cuenta de que una destrucción radical del sujeto deja a la voluntad sin una conciencia, razón por la cual abandono la idea de una obra sistemática (1990: 154). Ahora bien, si bien es cierto que Nietzsche plantea la unidad de la voluntad y que en esto hay un cierto tinte metafísico, también es necesario afirmar que el mismo Nietzsche está lejos de plantear un “más allá” creador del mundo, pues en efecto la voluntad de poder constituye todo lo vivo y Nietzsche en este párrafo plantea que es lícito extrapolarla al dómimo causal, pues la voluntad sólo actúa sobre la voluntad, pero: “hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única”. Nietzsche nos dice pues que: “suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, -a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi tesis*-; (...) entonces habríamos adquirido el derecho a definir *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, -sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más.- (MBM: 66). Señalemos por último que el párrafo mencionado predominaban la suposición, la hipótesis: “sería”... si se pudiese comprobar.



dioses y ha hecho pedazos su corazón venerador (...) hambrienta, violenta, solitaria, sin dios: así es como se quiere a sí misma la voluntad leonina” (AZ: 156).

En *así hablo Zaratustra*, Nietzsche nos muestra entonces, sus pensamientos fundamentales, los cuales, nos dice Sánchez Pascual, forman el anillo del eterno retorno. Ahora bien, con Eugen Fink, Pascual nos muestra como estos cuatro pensamientos no son ofrecidos por Zaratustra para todos por igual: el pensamiento del *superhombre* es comunicado al pueblo; a sus discípulos y amigos, habla de la *muerte de dios* y de la *voluntad de poder*; finalmente, del *eterno retorno* Zaratustra habla sólo a sí mismo (Sánchez; 1992: 20).

Nietzsche continua entonces su crítica a la metafísica, al mundo verdadero, ya sea que esté cimentado en la religión, en la moral, en el arte o en la misma crítica. En este punto la pasión por el conocimiento juega un papel importante en la transvaloración de todos los valores: “yo amo a quien vive para conocer, y quiere conocer para que alguna vez el superhombre viva”. El superhombre es el sentido de la tierra, es el rayo y la demencia que contagiara con sus ansias de desprecio y creación. Por el contrario, el último hombre pregunta ¿qué es creación? ¿Qué es amor? ¿Qué es anhelo? Él es el *reflujo* de la gran marea creadora; los últimos hombres están orgullosos de su *cultura*.

Zaratustra busca así, reencontrar el sentido de la tierra y del cuerpo: superar el nihilismo: dice: ¡sí a la vida! por eso nos enseña una nueva voluntad: la *voluntad de poder*. Por el contrario, los últimos hombres van en contra de la voluntad de poder: “la gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas” (AZ: 39). Por eso, Zaratustra encarna la voluntad de poder creadora, nos la enseña mediante el superhombre.

De este modo, Zaratustra comienza la predicación de sus enseñanzas con el discurso “de las tres transformaciones”, pues bien, sobre éste algunos interpretes lo han asociado con los tres momentos vitales y teóricos de Nietzsche o bien con las tres metamorfosis de la voluntad —de la voluntad de vida a la voluntad de poder—. Zaratustra nos habla de las tres transformaciones: de cómo el espíritu se convierte en camello, luego en león y finalmente en niño. El camello es el espíritu que se niega a sí mismo, inclina la cabeza ante su dios: “tú debes”; el instinto de rebaño gobierna: se afirma el espíritu de la pesadez<sup>38</sup>. Ahora bien, el espíritu en lo más solitario del desierto

---

<sup>38</sup> Zuleta nos muestra las dificultades de examinar las tres transformaciones del espíritu relacionándolas con la vida de Nietzsche (la primera época en la que admiraba a Schopenhauer y a Wagner, como su confianza en la cultura alemana; la época de la gran negación en *Humano demasiado humano*; la época del sí creador) o bien relacionándolas con la superación de la moral como camino de la sabiduría; en todo caso frente al camello nos dice

experimenta la segunda metamorfosis, *quiere* conquistar su libertad y se transforma en león. Frente al gran dragón “tú debes” el león dice “yo quiero”. El dragón milenario dice “todos los valores han sido ya creados, y yo soy –todos los valores creados”. Frente a esto el león dice no al deber y roba su libre amor. El león crea libertad, pero no puede crear nuevos valores<sup>39</sup>. Por eso se precisa del niño, él es inocencia y un santo decir sí, es olvido, un primer movimiento, un jugar a los dados frente al mar la suerte de la humanidad: una estrella que brilla por sí misma<sup>40</sup>; sin embargo, el camello, el león y el niño se implican mutuamente: aman la dicha y la desgracia.

Así, los trasmundanos nacieron de la incapacidad para querer, inventaron mundos celestes para escapar a su dolor. Recordemos que la voluntad de Schopenhauer es en última instancia incapaz de querer: “Fatiga, que de *un sólo salto quiere llegar al final (...), una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creo todos los dioses y todos los trasmundanos*” (AZ: 57); sin embargo, dice Zaratustra, fue el cuerpo el que desespero de sí mismo, escuchó la voz del ser y escondió la cabeza, por eso las gotas de sangre redentora fueron sacadas del cuerpo y de la tierra. Así, en la negación del cuerpo encontramos en verdad su afirmación: en su cuerpo encontraban los trasmundanos la cosa en sí; para los trasmundanos la duda es pecado: odian al hombre de conocimiento.

Sin embargo, el sapiente dice: cuerpo soy y nada más: “el cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño un pastor” (AZ: 60). Detrás de tus sentimientos y tu espíritu se encuentra un sabio poderoso y soberano, es el sí mismo, “el sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El domina y es también el dominador del yo” (AZ: 61): el sí mismo es el cuerpo: el cuerpo es el gran creador; ésta es su única y más preciada meta: *la afirmación de la vida*. Pero no una afirmación que implica su negación, el ver la vida como velo, como la ve Schopenhauer. Encontramos entonces en este punto, que Nietzsche subordina el conocimiento al cuerpo, él gobierna: la voluntad de poder está anclada entonces en una ontología del cuerpo; por el contrario, Schopenhauer afirma el cuerpo en su aspecto cognoscitivo-intuitivo como un mero camino del conocimiento y del saber,

---

que es: “saber respetar y obedecer y aprender mejor que cualquier otro; reunir dentro de sí todo lo honorable y dejarlo que luche consigo mismo, soportar todos los pesos, ascetismo del espíritu, valentía, tiempo de la comunidad” (2006: 40).

<sup>39</sup> Al respecto dice Zuleta que el león en cuanto paso para superar la moral y llegar a la sabiduría: “el corazón que venera se rompe cuando está sólidamente ligado (el espíritu libre. Independencia, tiempo del desierto). Crítica de toda veneración (Idealización de lo venerado). Tentativa de inversión de los valores (2006: 41).

<sup>40</sup> Entonces como tercer paso del camino de la sabiduría para superar la moral: “la gran decisión, cuando se es apto para una posición positiva, para la afirmación: ¡Ni dios ni amo!, el instinto creador que sabe dónde pone la mano, la responsabilidad y la inocencia. (para tener alguna alegría hay que aprobarlo todo). Crearse el derecho a la acción (Zuleta; 2006: 41).

pero al que había que superar para alcanzar la verdad de la voluntad, en la medida en que el cuerpo es la objetivación de la voluntad. En Nietzsche el cuerpo crea la voluntad, es la voluntad: el cuerpo es el centro de interpretación, está constituido por una lucha de fuerzas, de las virtudes, es decir, de los instintos, de las pasiones, por ejemplo. El cuerpo es entonces un crear inocente (A: 112).

De esta manera, Zaratustra reafirma la vida porque la ama: amamos la vida, no por el vivir, sino por nuestro hábito de amar: el cual tiene algo de demente y nuestra demencia algo de razón. Zaratustra ama al que vuela como mariposa, los pesados sacrificios no saben nada de felicidad: “no con la cólera, sino con la risa se mata”: matemos el espíritu de la pesadez. Debemos amar la vida con su pesada carga de fatalidad, una buena vida acompañada de una buena guerra: el guerrero muere para que el hombre sea superado.

Los predicadores de la muerte por el contrario desprecian la vida, así expresan su valoración sobre la vida. Éste ha sido precisamente el descubrimiento de Zaratustra, que ningún pueblo puede vivir sin valoraciones: “Ningún poder ha encontrado Zaratustra en la tierra que las palabras bueno y malvado” (AZ: 93); sin embargo, cada pueblo tiene su bien y su mal. “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” (AZ: 93). El bien y el mal fueron creados por los hombres, el hombre fue el primero en crear el sentido de las cosas, sus valoraciones son su forma de conservarse, hombre: “el que valora”. “Valorar es crear (...) sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía. ¡Oídllo creadores! Cambio de valores – es cambio de creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador” (AZ: 96); empero, es el amor que quiere dominar y el amor que quiere obedecer los que crearon las tablas de valores: los amantes son los creadores: las obras de los amantes contienen el máximo poder visto en la tierra por Zaratustra. El amor es pues la fuerza creadora de la voluntad de poder.

Ahora bien, para crear es necesaria la libertad; sin embargo, Zaratustra no pregunta ¿libre de qué?, sino ¿libre para qué? Es necesario marchar a la soledad, “solitario, tú recorres el camino del creador (...) tú recorres el camino del amante: te amas a ti mismo, y por ello te desprecias como sólo los amantes saben despreciar” (AZ: 103). Despreciando lo que se ama, se aprende del amor, por eso es menester ir hacia la soledad con el amor y el crear, así llega la justicia; por eso, Zaratustra ama al que quiere crear por encima de sí y por ello perece: “¿cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en cenizas!” (AZ: 103). Por eso Zaratustra no gusta de los creyentes: de los que no se han buscado a sí mismos.

Zaratustra dice a sus discípulos, que ellos, como él, anhelan la virtud más alta, aquella que hace regalos. El santo egoísmo quiere para sí todas las cosas, todos los valores, para que fluyan de nuevo en la corriente del amor que hace regalos; pero el egoísmo enfermo, es el egoísmo de la *degeneración*, éste dice: “todo para mí”. El cuerpo quiere una *única* y nueva virtud la cual le da sentido a todas las cosas y supera con ello todas las cosas: “poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominante es, y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de oro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento” (AZ: 120). Zaratustra pide entonces que con el poder de esta nueva virtud se combata el azar; el sinsentido y el absurdo hasta ahora han gobernado; es necesario devolverle el sentido al cuerpo, a la tierra, a todas las cosas: el conocimiento debe servir al sentido de la tierra, a purificar y sanar el cuerpo y todos los instintos: “que vuestra virtud sea vuestro sí mismo” (AZ: 146).

El cuerpo es entonces devenir; por eso, Zaratustra denigra de las doctrinas de lo uno, lo lleno, lo inmóvil, lo saciado y lo imperecedero: “de tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos” (AZ: 132). Crear es la redención del sufrimiento, por eso han de pasar muchas metamorfosis, se debe ansiar lo percedero. La voluntad creadora quiere el cambio: “el querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad” (AZ: 135). No querer, no crear, es por el contrario el gran cansancio, en el conocimiento debe hablar también la voluntad de devenir, de engendrar, de crear.

En este sentido, resulta lícito llamar tarántulas vengativas a los predicadores de la *igualdad*. En ellos habla la venganza contra todo lo que tiene poder, así como la chusma llama dominar a regatear y traficar con el poder: en ellos habla la impotencia. El gran amor de Zaratustra le dice por el contrario, que entre los hombres debe reinar la guerra y la desigualdad: “los hombres no son iguales”. La vida quiere ir hacia la altura, por eso necesita escalones, contradicción entre los escalones y lucha entre los que por ellos suben. La vida, por tanto, quiere superarse a sí misma; éste es el misterio de toda vida: “existen lucha y desigualdad incluso en la belleza y guerra por el poder y por el sobre-poder” (AZ: 154).

La vida es pues voluntad de poder; así por ejemplo, la voluntad de verdad de los sabientes, voluntad de hacer pensable todo lo que existe, no es más que “una voluntad de poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones” (AZ: 169). Los sabientes utilizan al pueblo como una turbia corriente por la que va la barca de sus valores creados; por eso, Zaratustra ve en los valores creídos por el pueblo a una vieja voluntad de poder. El peligro de los valores no es el pueblo, le dice Zaratustra a los sabientes, sino la voluntad de poder, la

fecunda voluntad de vida que ellos mismos se disponen a afirmar. Así, en el apartado titulado “de la superación de sí mismo” Zaratustra nos expone claramente su doctrina sobre el bien y el mal, ligada a su palabra sobre la vida, sobre todo lo viviente: encuentra primero Zaratustra que todo ser vivo es un ser obediente; en segundo lugar, que se dan ordenes al que no puede obedecerse a sí mismo; en tercer lugar, oye en lo vivo que mandar es más difícil que obedecer. Todo aquel que se manda a sí mismo debe ser juez, vengador y víctima de su propia ley; pero “¿qué es lo que induce a lo viviente a obedecer y a mandar y a ejercer obediencia incluso cuando manda?” Así, hablan las raíces del corazón de la vida: “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” (AZ: 171). De esta manera, el débil subyugándose disfruta de su voluntad de poder, así como lo grande arriesga la vida por amor al poder: “esta es la entrega de lo máximo, el ser temeridad y riesgo y un juego de dados con la muerte” (AZ: 171). El misterio de la vida consiste pues, en que *tiene que superarse a sí misma*: ese es su *único* misterio. La vida se aniquila a sí misma por el poder: lucha, devenir, finalidad, contradicción son una *única* cosa. Por amor es necesario despreciar todo lo que se ama, esa es la voluntad de poder; en este punto Nietzsche le dice directamente a Schopenhauer y encontramos en ello la metamorfosis perseguida en nuestro trabajo:

No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase ‘voluntad de existir’: ¡esa voluntad – no existe! Pues lo que no es no puede querer; más lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino – así te lo enseñó yo – ¡voluntad de poder! (AZ: 172).

Así mismo, en la *Ciencia jovial*, ya había anunciado Nietzsche:

La lucha por la existencia sólo es una *excepción*, una restricción temporal de la voluntad de vivir; en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno de la preponderancia, el crecimiento y la expansión, en torno al poder, de acuerdo con la voluntad de poder que es precisamente la voluntad de vida (CJ: 213)<sup>41</sup>.

Como hemos señalado ya antes, en todo valorar habla pues la voluntad de poder: “y quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores” (AZ: 172). Las construcciones del mundo son para Nietzsche una cuestión de gusto, de sabor, así como lo vimos anteriormente en la ciencia jovial cuando mostramos como cada cual decide los condimentos para su vida: “¡pero toda vida es una disputa por el gusto y

---

<sup>41</sup> Encontramos en esta cita la primera referencia explícita de Nietzsche a la voluntad de poder llamada por su nombre, recordemos como en obras anteriores, en *Aurora* por ejemplo, aparecía el concepto de sentimiento de poder o anhelo de poder.

por el sabor! Gusto: es el peso y, a la vez, la balanza y el que pesa; y ay de todo ser vivo que quisiera vivir sin disputar por el peso y por la balanza y por los que pesan” (AZ: 175). Degustamos el mundo, pero también deseamos degustar siempre cosas nuevas, los que creen en el conocimiento puro denigran del deseo, pero no son más que seres lascivos. De este modo Nietzsche critica también a los que creen en la eliminación del deseo y el querer para alcanzar la belleza, para nuestro caso como lo vimos en Schopenhauer con el sujeto puro del conocimiento (GM: 139). Nietzsche dice, por el contrario: “¿dónde hay más belleza? Allí donde yo *tengo que querer* con toda mi voluntad; allí donde yo quiero amar y hundirme en mi ocaso (...). Voluntad de amor: esto es aceptar de buen grado incluso la muerte” (AZ: 182): engañadores son pues los “contemplativos”. Por el contrario, la voluntad de nada ve el mundo vacío, idéntico, todo ha pasado, dice; Schopenhauer con su pesimismo actúa como un veneno sobre la vida, toda tierra es ahora árida: los sepulcros se han apoderado de la vida; sin embargo, Zaratustra, el abogado de la vida, evoca las risas infantiles y los vientos torrenciales para que venzan todo cansancio vital (AZ: 195). Entonces, es mediante el querer que pueda alcanzarse la libertad, no es liberarse del querer, como todos los que quieren redención, como Schopenhauer. Para Zaratustra, redimirse es, al contrario, convertir todo ‘fue’ en un ‘así lo quise’; la voluntad es la liberación y la alegría, pero es prisionera del ‘fue’. El querer libera, pero la voluntad no puede querer hacia atrás: “lo que fue, fue”, por eso el espíritu de la venganza y el resentimiento se apoderan de la voluntad: la vida es un castigo. Por eso, nos dice Zaratustra la demencia dijo: “todo lo que existe merece perecer”.

Ahora bien, En *la genealogía de la moral* Nietzsche nos proporciona una caracterización de las formas de valorar la vida, ya sea a partir de su afirmación o de su negación. Si comparamos inicialmente estas formas con la afirmación y negación de la voluntad de Schopenhauer tenemos que, para éste la afirmación conlleva una carga negativa, por el contrario reivindica la negación de la voluntad como camino de salvación; en segunda instancia, para Schopenhauer estas dos posturas están ancladas a una significación metafísica de la existencia, mientras que Nietzsche alejado de todo punto de vista ultrafenomenal, al menos en la intención, caracteriza las fuerzas activas o reactivas, de afirmación o negación, como fuerzas valorativas corporales. Afirmar y negar es entonces un movimiento propio del cuerpo, no una decisión de la voluntad.

Entonces, en la lucha por implantar el deseo de poder Nietzsche identifica dos estados *ánimicos*, que según sus cualidades son denominados como *activo* o *reactivo*. Nietzsche dirige entonces la mirada al mundo moral configurado por las fuerzas valorativas para ver las condiciones en las

que surgieron los juicios de valor denominados bueno y malo; bueno y malvado. Juicios implantados mediante el lenguaje, con el cual el hombre crea verdades. Es así que los valores creados remiten a interpretaciones de la vida; las cuales dependen del lugar que se ocupe en los grados jerárquicos de las estructuras de poder y de las condiciones concretas de la existencia. Entonces, lo que diferencia a un sujeto activo de uno reactivo es su actividad o reactividad en y frente al mundo. Así, el espíritu activo reivindica la vida; en él, el cuerpo se jacta de una salud vigorosa, de un desbordante dirigirse hacia sí, reafirmandose. El sujeto activo se refirma mediante acciones que le permitan exteriorizar sus deseos, junto con la posibilidad de engrandecer su poder, el poder que le brinda también la capacidad nominativa sobre el mundo. En este sentimiento de superioridad, en este *pathos* de la distancia está el origen de las palabras “bueno” y “malo”. Mediante el lenguaje, el poderoso hace de los objetos una extensión de sí, el poder nominativo tiene tanta amplitud “que deberíamos permitirnos concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que nominan” (GM: 32).

Así, los actos de los individuos activos están dados a partir de sí mismos; se entregan a la vida viviéndola intensamente sin importar el dolor o el placer que puedan sentir. Su felicidad esta en correspondencia por su actuar guiado por los instintos: se es acto. En su camino este hombre enfrenta los obstáculos asumiendo el azar, evitando lo que le impide su libre andar, el resentimiento, por ejemplo, si aparece, se agota de inmediato:

No poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos las propias *fechorías* – tal es el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar (GM: 45).

Un espíritu en tal actitud sólo encontrará en las privaciones nutrientes para su poder (GM: 50). La posición activa de valoración, no actúa según la utilidad de la acción, sino para satisfacer su deseo, no sucumbe ante las exigencias exteriores, pasa de largo.

Por otro lado, el hombre reactivo: el *instinto de rebaño* se reconoce en comparación con el hombre activo: se identifica, en contraprestación al poder del activo, como resignación y pasividad. El ser reactivo no exterioriza sus deseos; sin embargo, estos no desaparecen, sino que se devuelven contra el individuo carcomiéndolo convertidos en remordimiento, mala conciencia y culpa: pero esta no es más que la voluntad de poder que al no exteriorizarse dirige su fuerza contra el individuo (GM: 50). Para el hombre pasivo, la felicidad es un lenitivo transitorio, pues ve en la existencia un doloroso y agrio parecer, como cuando Schopenhauer reconoce que en “esencia toda vida es sufrimiento” (MVR, I, §56, 368; 366), queriendo escapar del dolor, de la vida.

Así, el individuo reactivo valora al otro como “malvado” y a él mismo como “bueno”. Por tanto podemos ver una constante en las dos perspectivas valorativas: la confluencia de las formas de ser y de actuar en nominaciones, aunque el signo le pertenezca en principio al hombre activo: los dos son representantes disimiles de la voluntad de poder. De esta manera, cada cual según su cualidad exterioriza o no su poder; por eso, no puede pedirse a las fuerzas activas que *no sean* un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, así como no puede pedirse del débil que se exteriorice como lo hace el fuerte: “Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad” (GM: 51). No existe, pues para Nietzsche la posibilidad de supeditar el actuar a un agente o sujeto: el actuar lo es todo; no existe ningún “ser” por detrás del hacer.

En el hacer, las fuerzas se apropian de las cosas, una y otra cosa es interpretada de nuevo, pues los acontecimientos del mundo orgánico consisten en un *subyugar* y también en un *enseñorearse*; como puede verse, es una reinterpretación del sentido y de la finalidad. Al estudiar una cosa, la finalidad que encontramos en ella no nos dice nada de ésta: “pero todas las finalidades, todas las utilidades son *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función” (GM: 88). La historia de una cosa, de este modo, es tanto más honrosa cuanto más se le haya sacrificado, cuantos más grandes poderes hayan sucumbido para dar paso a otro más potente. La degeneración hace parte del progreso de una cosa, es la voluntad de poder que se exterioriza en cualquier acontecer, la teoría de la voluntad de poder supera toda causalidad absoluta y todo mecanicismo. Los representantes de estas últimas miradas niegan la *auténtica actividad* que es la forma en la que se presenta la vida, no como ellos quieren verla defendiendo las formas adaptativas, la reactividad como sustrato: “pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontaneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones” (GM: 90). A partir de estas dadoras de formas es que viene luego la reactividad, la “adaptación”: la voluntad de vida es una fuerza potenciadora. Es así que, todo animal, entre los cuales Nietzsche incluye el animal filósofo, “tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza y alcanzar su *maximum* en el sentimiento de poder” (GM: 124). Este es el verdadero sentido de lo que Schopenhauer denominaba el “*animal metaphysicum*”. De igual manera, se siente terror ante lo que pone en peligro el que pueda lograrse las condiciones óptimas: se busca mediante la acción alcanzar el poder no la felicidad; al contrario, es posible que el hacer conduzca a la infelicidad.



### 3.5 De la voluntad de nada a la voluntad de poder

De este modo, hemos visto los componentes que configuraron la metamorfosis de la voluntad de vida a la voluntad de poder. Para Nietzsche, las doctrinas de Schopenhauer son errores tal y como éste las formuló: la primacía de la voluntad sobre el intelecto; la inmutabilidad del carácter; la negatividad del placer y, por supuesto, la unidad de la voluntad. Así, mismo ligado a ello: la libertad de la voluntad; la responsabilidad de los actos; el pesimismo; los sentimientos de compasión, la gracia, la redención, la culpa y el pecado. La crítica de Nietzsche a Schopenhauer apunta principalmente a la supuesta necesidad metafísica y al fundamento moral del mundo. En este marco de referencia son errores, igualmente, la fisiología trascendental y el método contemplativo de conocimiento con su inherente sujeto puro de conocimiento esgrimidos por Schopenhauer en el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*.

Ahora bien, ya fuera de la crisálida, la voluntad de poder representa en Nietzsche la lucha por el sentido y por el valor. Se trata de una lucha afirmativa por la vida, pero también es lucha contra el nihilismo y, por tanto, contra la voluntad de nada, que se deduce de los últimos párrafos del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*. Aparecen así diferentes elementos que configuran la voluntad de poder: el problema de la jerarquía, el derecho, el ver perspectivista. Pudimos observar, de igual manera, cómo el sentimiento de placer se satisface en principio por el sentimiento de poder, en la medida en que el sentimiento de placer determina también la moralidad. Ahora bien, el poder es entendido como dominación: por eso antes de aparecer el concepto de voluntad de poder Nietzsche nomina su sentimiento de diversas maneras: ansia de dominio, sensación de poder, sentimiento de superioridad, sentimiento de poder o bien, necesidad de sentir el poder. En la voluntad de poder no aplica la ley del más fuerte; sin embargo, esta ley es entendida como fuerza física o superioridad racial. En este sentido, las fuerzas que constituyen la voluntad de poder son fuerzas interpretativas, valorativas: el centro de interpretación es el cuerpo y la procedencia de las valoraciones es inmoral.

A la voluntad de poder le es inherente así el elemento de la creación, la demencia como fuerza creadora, el amor, la voluntad de amor como síntoma de creación; sin embargo, a pesar de que la voluntad de poder crea sin finalidad, aparece la *conciencia de poder* como matiz interpretativo, pues es también el intelecto “quien” interpreta. Así, en la liberación de la vida de

la moral, Nietzsche plantea como necesario el paso de la moral a la sabiduría. La voluntad de poder es pues la esencia de la vida; “detrás” de la voluntad de verdad no hay otra cosa más que la voluntad de poder: la voluntad de poder es la perspectiva de la vida.

Ahora bien, como lo señalamos en *Así hablo Zaratustra* la doctrina de la voluntad de poder es capital en la obra de Nietzsche, inclusive como lo señala Sánchez Pascual, el discípulo de Dioniso tenía el propósito de escribir una obra titulada: “la voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores” (GM: 182); sin embargo, nuestro autor abandono tal proyecto y el subtítulo de lo que sería su obra capital, después de varias reelaboraciones y proyectos, terminó siendo una sola obra: la *Transvaloración* se convierte así en *El anticristo, maldición sobre el cristianismo*.

Ahora bien, en la introducción al presente trabajo preguntamos por nuestras fuentes ante la ausencia de Nietzsche, es así que si vamos a los textos de Nietzsche, y podemos con ello remitirnos a la importante delimitación que muestra Sánchez Pascual en su introducción a *El anticristo*. Pascual diferencia las obras publicadas, los escritos inéditos y los fragmentos póstumos. Lo interesante de esta delimitación es que nos hace ver que hay una diferencia estilística entre lo que Nietzsche decía para sí y lo que mostraba para el público. Independientemente de lo que esto pueda significar, hemos pues intentado explorar el tema de la voluntad de poder, buscando señalar su procedencia y su emergencia sobre todo a partir de las obras publicadas por Nietzsche en vida, que asumen, cada una a su manera, una permanente confrontación con la noción schopenhaueriana de voluntad, pero, al mismo tiempo, muestran su permanente referencia.

Exploremos pues, brevemente, los problemas que Nietzsche nos pone en frente relacionados como la voluntad de poder al leer su última obra: *El anticristo*, en la cual Nietzsche continua recalcando su predilección por problemas para los que nadie tiene valor; el valor de lo prohibido<sup>42</sup>; la predestinación al laberinto” (AN: 25). Así, si bien Nietzsche ha abierto el ver con el perspectivismo, esto no quiere decir en ningún momento que haya caído en un relativismo, pues el “criterio de valoración es la vida”. “¿Qué es bueno? - Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? – El sentimiento de que el poder crece” (AN: 26). Lo

---

<sup>42</sup> Nietzsche en su *Ecce homo*, por ejemplo, dice: “yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente me pongo los guantes...*Nitimus in vetitum*” (EH: 19). El traductor del *Ecce homo* nos muestra el contexto de esta frase de Ovidio: “*Nitimus in vetitum Semper cupimusque negata; sic interdictis imminet aeger aquis* (Nos lanzamos siempre hacia lo prohibido y deseamos lo que se nos niega; así acecha el enfermo las aguas prohibidas)”.

dañoso es pues la compasión, lo malogrado: el cristianismo: en Dios se ha declarado la guerra a la vida, en él la nada ha quedado divinizada, la voluntad de nada ha sido santificada.

Según esto, Nietzsche se pregunta: ¿cuál es el tipo de hombre que debe criarse? Seguro no es el tipo de la *décadence*: la debilidad de la voluntad, el nihilista; sin embargo, el decadente es necesario y un producto estéril de la vida. Donde no hay voluntad de poder hay *décadence*; los valores actuales son valores del nihilismo y, sin embargo, bajo nombres venerables ejercen el dominio, camuflándose en frases edificantes. Es de esta manera que desde la cumbre de la filosofía nihilista se ha puesto a la compasión como *la virtud*, esto ocurrió en una filosofía, nos dice Nietzsche, en la que la *negación de la vida* era su estandarte: “Schopenhauer estaba en su derecho a decir: mediante la compasión la vida queda negada, es hecha *más digna de ser negada*, - la compasión es la *praxis* del nihilismo” (AN: 29). A partir de la compasión se busca la nada, pero se la disfraza con otros nombres, “más allá”, Dios, redención. De esta manera se condena la vida, el entendimiento, los sentidos, la ciencia; pero el veneno verdadero es la *santidad*, así, aparece el calumniador profesional de la vida: el sacerdote y mientras éste sea considerado superior, nos dice Nietzsche, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué es la verdad? Sin embargo, detrás de los sacerdotes, de los teólogos, sólo hay una cosa: quieren alcanzar el poder: “la voluntad de final, la voluntad *nihilista* quiere alcanzar el poder...” (AN: 32). Y en el lugar en el que la voluntad de poder decae se vislumbra un retroceso fisiológico.

La *décadence* niega, de esta manera, el instinto y el placer de la acción, pues las acciones que tienen su fundamento en el placer son las acciones correctas; por eso, Kant es también un decadente, pues mediante la instauración del “mundo verdadero” y de la moral como esencia del mundo, en tanto nihilista, hizo del placer una objeción. Pero, pregunta Nietzsche, no será el gusto estético el que ha mantenido ciego a la humanidad, por eso se requieren los espíritus libres; que son de suyo una “transvaloración”. El hombre ha sido puesto en su lugar, como el más enfermo de los animales, ya no le queda ni siquiera la voluntad: “la voluntad ya no “actúa”, ya no “mueve”.

El instinto de la decadencia ha triunfado, pero la decadencia no es más que un medio del sacerdote para satisfacer su ansia de poder, pues él es el vocero de todo lo decadente: ha dicho no a todo el movimiento *ascendente* vital: la constitución buena, el poder, la belleza, los valores naturales, la afirmación de sí mismo. Para lograr su cometido el instinto del resentimiento creó un mundo en el que la afirmación de la vida fuera lo malvado, para calumniar la vida y poner enferma a la humanidad se apropió de los conceptos de “bueno” y “malvado”, “verdadero” y “falso”; la moral como medio de la *décadence*: el azar despojado de su inocencia; la vida y el

dolor convertidos en pecado. Sin embargo, el “orden moral del mundo” no sólo fue sustentado por los sacerdotes, la historia de la filosofía, lo filósofos como impulsores de la mentira: orden moral del mundo quiere decir que todo se mide en relación con la obediencia a Dios. Bajo este supuesto, el sacerdote desvaloriza la vida, al otorgar el valor se garantiza el poder.

El cristianismo, con Pablo, señala Nietzsche, colocó el eje de gravedad de la vida en la no-vida, en el “más allá”, es decir, en *la nada*: en el Jesús resucitado, en su muerte en la cruz. Los instintos de la vida han quedado despojados de confianza: “Vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el “sentido” de la vida... (AN: 75). A partir de ahí todo el mundo tenía derecho a trasgredir la naturaleza. El egoísmo llevado a sus últimas consecuencias: la salvación personal. Con la difusión de la doctrina “idénticos derechos para todos” el cristianismo atacó el presupuesto de crecimiento de toda cultura: el sentimiento de respeto y de distancia: el *pathos de la distancia*; el cristianismo quiere destruir el derecho de la vida a la jerarquía. De esta manera el cristiano se convierte en un criterio de valor: todo lo que él desprecia: *tiene valor*.

Así, señala Nietzsche que una religión como el cristianismo que niega la realidad, tiene que ser contraria, por ende, a la “sabiduría del mundo”, enemiga de *la ciencia*. “La “fe” como imperativo es el veto a la ciencia, - *in praxi* (en la práctica), la mentira a cualquier precio” (AN: 84). Así, el filólogo y el médico se convierten en enemigos del cristianismo. El conocimiento es prohibido, porque a través de él se disputa el poder con Dios, la mujer (la serpiente, Eva), el segundo fallo de Dios trae al hombre el conocimiento: “valerosos, despreocupados, irónicos, violentos –así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero” (AZ: 70). “La ciencia es el *primer* pecado, el germen de todo pecado, el pecado *original*. *La moral no es más que esto*” (AN: 85). Era necesario entonces hacer al hombre desgraciado, negarle todo concepto de causa y efecto, no hay que dejarle tiempo de que aprenda, debe sufrir: para esto se creó el pecado. “El concepto de culpa y de castigo, incluida la doctrina de la “gracia”, de la “redención”, del “perdón” –*mentiras completas* (...) todo eso ha sido inventado para destruir el *sentido de las causas* en el hombre” (AN: 86). Ahora se remiten los acontecimientos a fantasmas, a Dios, se quiere destruir el presupuesto del conocimiento, de la cultura: ser creyente es un síntoma de *décadence*, el desecho y el desperdicio anhelan también el poder: cristianismo. Por eso, los espíritus grandes son escépticos: Zaratustra es un escéptico.

## Conclusiones

Como conclusión del presente trabajo podemos afirmar que no hubo en Nietzsche una superación total de Schopenhauer, pues, siempre estuvo en diálogo con él. Tal vez Schopenhauer fue para Nietzsche, en algún sentido, uno de esos espíritus futuros a los que él les hablaba: un alma, con todo, indómita.<sup>43</sup> Así, sólo al reconocer que Nietzsche desde sus inicios intentó reelaborar un concepto de voluntad muy diferente al representado por la metafísica Schopenhaueriana, es posible comenzar a comprenderlo y comprender su proyecto filosófico. De esta manera, pusimos en claro que Nietzsche intentó superar sobre todo: la necesidad metafísica y su inherente moral acuñada por Schopenhauer; Nietzsche no es ya un pesimista es un filósofo trágico.

Con todo, si hubiese un punto de confluencia que no fue abandonado, fue el carácter estético, creador, de la voluntad schopenhaueriana, aunque desligado de la metafísica de la voluntad que estropea, para Nietzsche, la comprensión de Schopenhauer del arte. Así, Nietzsche reivindicó la vida con toda su inocencia, dolor y fatalidad: *amor fati*. Pero, ¿existe una superación de la metafísica en Nietzsche? Hay que diferenciar entre la metafísica como método de conocimiento, y como mostramos, Nietzsche se distancia de la contemplación, del sujeto puro del conocimiento y de cualquier comunicación milagrosa de las verdades, aceptados por Schopenhauer; la metafísica como lo metafísico y en este punto también mostramos como Nietzsche deja vacío de sentido a la cosa en sí y a cualquier ser extramundano: el cuerpo es el centro de interpretación; la metafísica, en tanto pensar metafísico sobre la totalidad: tal vez este elemento reviste un poco más de complejidad en sus tratamientos, pues Nietzsche, en tanto filósofo, si bien reconoció lo más cercano, planteó a la voluntad de poder como constitutiva, inclusive como esencia de la vida, como nuestra esencia. Con la voluntad de poder Nietzsche intentó entonces una reivindicación de la vida y en ella una superación de la metafísica, de la moral y de sus conceptos inherentes, sobre todo hay en Nietzsche una superación de la verdad y una búsqueda del sentido y de la veracidad: más allá de la voluntad de nada, de la voluntad de negación de la vida.

Veamos entonces, además de lo señalado a lo largo de nuestro trabajo, algunos ejemplos más de la confrontación de Nietzsche con el concepto schopenhaueriano de voluntad, sobre todo, con la

---

<sup>43</sup> *Arthur Schopenhauer* / Cuanto enseñó está pasado, / quedará lo que vivió: / ¡contempladlo, / a nadie se sometió! Pensamientos que albergáis caminos, / otrora actividad, / angustia de creación. / Al aplicado envidio su aplicación: / dorados e idénticos le afluyen los días, / dorados e idénticos refluyen, / cayendo en el oscuro mar; / y en torno a su lecho florece el olvido, que afloja los miembros. / El cuerpo más bello —solamente un velo— / con que se cubre púdico otro más bello (PC: 126).

unidad de la voluntad y sus implicaciones. Así, Nietzsche señala cómo los barbaros toman siempre de lo superior primero los vicios, para luego ver si es posible que luego advenga lo más valioso. De igual manera, pasa con los seguidores de Schopenhauer, estos no aceptan de él lo que Nietzsche considera el síntoma de la cultura superior: su fuerte sentido de los hechos, su alta voluntad por lo claro y, por la razón, su fuerte conciencia intelectual que le permitió soportar siempre la contradicción entre ser y querer, su claridad en el tratamiento del cristianismo, “su inmortal doctrina acerca de la intelectualidad de la intuición, del carácter *a priori* de la ley de causalidad, de la naturaleza instrumental del intelecto y de la falta de libertad de la voluntad” (CJ: 94). No es esto lo que encanta, sino los instintos vanales que lo atravesaron y lo llevaron a la, para Nietzsche, indemostrable doctrina de *una voluntad metafísica*, en la cual, se postulaba que todas las causas son manifestación de una única voluntad en determinado tiempo y lugar, en cada ser se encuentra indivisa, completa y perfecta la voluntad de vida. Instintos que lo llevaron también a la *negación del individuo*, pues la multiplicidad de los individuos es una ilusión, este gato que tengo en frente no difiere en nada de todos los gatos que han existido y existirán; o lo llevaron a plantear el éxtasis acerca del genio: el sujeto puro del conocimiento se hace uno con el objeto; el *sinsentido acerca de la compasión* y la irrupción del principio de individuación como fuente del mal y la moralidad: el origen del mundo es el mismo origen del mal. Esto es lo primero que toman de Schopenhauer, tal como lo hizo un schopenhaueriano: Richard Wagner; empero, de estos dos hombres Nietzsche rescata el siguiente hecho: *que cualquiera que quiera llegar a ser libre, tiene que llegar a serlo a través de sí mismo, y que a nadie le cae la libertad en el regazo como un regalo milagroso* (CJ: 96).

Nietzsche atribuye también a Schopenhauer, en cuanto europeo y no en cuanto alemán, su pesimismo, es decir, el problema del *valor de la existencia*. Pues la declinación de la fe en el Dios cristiano y el triunfo del ateísmo científico es para Nietzsche un logro de todos los pueblos de Europa. Por el contrario, los alemanes fueron retardatarios en este sentido: “Schopenhauer fue en tanto filósofo el *primer* ateo confeso e inflexible que hemos tenido los alemanes; este fue el trasfondo de su enemistad con Hegel. La no divinidad de la existencia era para él algo dado, palpable, indiscutible (CJ: 224). Ahora, en Alemania, dice Nietzsche no reina más la interpretación cristiana del mundo, su vulgar “sentido”, por eso se hace presente la pregunta *schopenhaueriana*: *¿tiene pues, propiamente, algún sentido la existencia?* Sin embargo, la respuesta a esta pregunta fue apresuradamente dada por Schopenhauer, se quedó atrapado en las miradas morales cristiano ascéticas.

Para Nietzsche, Schopenhauer tomó el *prejuicio* popular de que la voluntad es lo más conocido y lo exagero hasta el extremo. Pero “a mí me parece la volición ante todo algo *complicado*, algo que sólo como palabra forma una unidad, - y justo en la *unidad* verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueñado de la siempre exigua cautela de los filósofos” (MBM: 41). Para Nietzsche, por el contrario, en toda volición existe primeramente *una pluralidad de sentimientos*: el sentimiento del estado del que nos *alejamos*, al que *tendemos*, del mismo “alejarse” y “tender”; también, un sentimiento muscular concomitante. Nietzsche admite entonces, en primer lugar, el sentir múltiple como característica de la voluntad; en segunda instancia, reconoce también como un ingrediente de la voluntad que no puede separarse de ella al pensar: “en todo acto de la voluntad hay un pensamiento que manda”; en tercer lugar, además del sentir y el pensar, existe un tercer elemento, más preponderante: el *afecto*; el nombrado afecto del mando. Las relaciones en la voluntad están marcadas entonces por el sentimiento de poder, el hombre cree así, que entre la voluntad y el acto hay una identidad, es decir, cree que la acción responde a su voluntad, y en esta creencia se basa la doctrina de la “libertad de la voluntad”. En el volente confluyen así, el que manda y el que obedece, y toda volición consiste, desde luego, en mandar y obedecer: son relaciones de dominio. En la sociedad pasa igual que aquí, el que manda, subyuga un sin fin de “*subvoluntades*” o *subalmas*, las cuales a su vez son medios para alcanzar el deseo, así los logros de la colectividad son los logros del que gobierna: “nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas” (MBM: 43).

Empero, podemos preguntarnos: ¿cómo se concreta en una filosofía la superación de la metafísica y la reivindicación de la vida a partir de la voluntad de poder? Antes de plantear esta cuestión en Nietzsche, podemos recordar que la filosofía de Schopenhauer es también una filosofía de la vida, pues Schopenhauer al intuir el dolor como esencia de la vida dedicó la suya principalmente al estudio de la filosofía: “la vida es una cosa precaria y yo me he propuesto consagrar la mía a reflexionar sobre ella” (Safranski: 1991: 151). La filosofía de Schopenhauer tiene pues su asidero en la propia experiencia, por eso para él la filosofía debe ocuparse de mostrar en términos abstractos la genuina intuición: la metafísica es de esta manera ciencia de la experiencia; sin embargo, la única labor posible de la filosofía es precisamente interpretar y explicar el mundo, pues sus abstractos conceptos no sirven de nada para alcanzar la salvación. En la filosofía de Schopenhauer se llegaría entonces por medio de la filosofía a una negación de la vida, de la misma filosofía, pues los caminos de liberación estarían dados por el artista y el santo.

Por el contrario, Nietzsche afirma la vida con la filosofía; en este sentido, hace su aparición Dioniso, pero ya no como aparecía en *El nacimiento de la tragedia*, es decir, como un instinto artístico de la voluntad metafísica de Schopenhauer, sino más bien Dioniso como filósofo (EH: 18). Ante el contacto con Dioniso todo se renueva, todo queda más rico de sí mismo, “lleno de una nueva voluntad y de un nuevo fluir, lleno de una nueva contravoluntad y un nuevo refluir” (MBM: 268). Así, en *Más allá del bien y del mal* Dioniso vuelve a aparecer después de que el discípulo e iniciado del dios le hubiera rendido sacrificio en *El nacimiento de la tragedia*: “que Dioniso es un filósofo y que, por lo tanto, también los dioses filosofan, paréceme una novedad que no deja de ser capciosa, y que tal vez suscite desconfianza cabalmente entre filósofos” (MBM: 268).

En este sentido, De Santiago, caracteriza los nuevos modos de aparecer del dios, en correspondencia con la “última” estética y filosofía de Nietzsche, postulando que aquí se da una cierta apolinización de Dioniso. Así, Nietzsche superando toda dualidad no atendería más a la necesaria lucha entre Apolo y Dioniso, sino que, dado su proyecto de una transvaloración de todos los valores, prevalecería en él la mirada juguetona de Dioniso. Pues Dioniso es el dios aniquilador, transformador, regenerador; el dios poderoso en el que la vida se afirma superándose a sí misma mediante la destrucción y la creación. “Dioniso es también, como se sabe, el dios de las tinieblas” (EH: 120). En Dioniso se encarna entonces la lucha contra el nihilismo, pues es el dios simbólico de la destrucción en el *nihilismo activo*, pero también de la creación de nuevos valores: el nuevo Dioniso: “ya no simboliza al dios del frenesí y de la pasión, ahora se convierte en un símbolo para la pasión sublimada y la afirmación de la vida” (De Santiago; 2000:136).

Ahora, la antítesis ya no será más entre Apolo y Dioniso, ni entre Sócrates y Dioniso, sino Dioniso frente al crucificado (EH: 145). De esta manera, el problema del dolor de la existencia toma un nuevo enfoque: una interpretación cristiana o una interpretación trágica. El arte ya no es una forma de escapatoria del horror de la existencia; el artista trágico asimila el dolor, lo busca, lo enfrenta: anhelamos lo prohibido y deseamos lo que se nos niega (AN: 23). Así, la filosofía de Dioniso es introducida como una nueva forma estética, pero también como un nuevo modo de pensar, ya que podemos decir que Nietzsche intenta aquí resolver el problema entre la estética y la filosofía; dicha forma de pensar había sido ya anunciada desde los comienzos desde otra mirada: el pensamiento trágico: “¿cuál era el propósito de la voluntad, la cual es, en última instancia, *una sola*, al dar entrada a los elementos dionisiacos, en contra de su propia creación apolínea? Tendía hacia una nueva y superior (invención) de la existencia, hacia el nacimiento del pensamiento trágico -” (NT: 259). El nuevo Dioniso libre de sesgos metafísicos ha desplazado a



Apolo y ha robado sus atributos, él es ahora el único dios del arte: “no lanza una mirada en las que no haya un propósito y un guiño de seducción, de cuya maestría forma parte el saber parecer” (MBM: 267). En *Ecce homo* Nietzsche nos dice que tiene doble procedencia: es un *décadent* y al mismo tiempo un *comienzo*. Fue precisamente esta posibilidad de ir desde la enfermedad a la plenitud de los valores sanos y luego desde la plenitud de la vida a los instintos de *décadence*, es este *dar vuelta a las perspectivas* por lo que a él le es posible la “transvaloración de todos los valores”. Así, “convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en mi filosofía... Pues préstese atención a esto: los años de mi vitalidad más baja fueron los años en lo que *deje de ser pesimista*: el espíritu de autorestablecimiento me *prohibió* una filosofía de la pobreza y del desaliento” (EH: 28). Dioniso el dios belicoso, dispuesto a la guerra, tal es el signo de Nietzsche<sup>44</sup> el filósofo de naturaleza belicosa: del *pathos* agresivo. Por eso el filósofo es “como un territorio explosivo ante el cual todo se encuentra en peligro” (EH: 87). El aniquilar, el placer de filosofar con el martillo es la tarea dionisiaca (EH: 117), que hace no al tiempo que dice sí (EH: 137), al igual que Zaratustra, Dioniso soporta lo más pesado, pero aún puede danzar ligero (EH: 113): “mi barca navega a mar abierto...” (PC: 74).

#### *Última voluntad*

Morir así,  
 como un día lo vi morir,  
 al amigo que relámpagos y miradas  
 divino lanzó en mi oscura juventud.  
 Atrevido y profundo,  
 un bailarín en la batalla;

el más risueño entre los luchadores.  
 El más serio entre los vencedores,  
 manteniendo un destino sobre su destino,  
 duro, meditabundo, premeditante:

estremeciéndose *porque* vencía,  
 exultante *porque muriendo* vencía:

dando órdenes mientras moría  
 -y ordenaba que se *aniquilase*...

Morir así,  
 como un día lo vi morir  
 venciendo, *aniquilando*... (PC: 74).

<sup>44</sup> *Ecce homo*/ ¡sí, sé cuál es mi linaje!/Como la llama, insaciable, /ardo y me consumo. / Luz se hace cuanto cojo, / carbón cuanto abandono: / llama soy, seguro (PC: 40).

## Bibliografía

### 1. Fuentes primarias

NIETZSCHE, Friedrich, *poesía completa*. Trotta, Madrid, 2008. (Citado: PC)

*Humano demasiado humano*. Akal, Madrid, 2007. (Citado HdH).

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2006. (Citado: SVM).

*Ecce homo*. Alianza Editorial, Madrid, 2003. (Citado EH).

*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003. (Citado CI, II).

*Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. (Citado: A).

*El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, 2000. (Citado: NT).

*Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, Madrid, 2000. (Citado: MBM).

*Schopenhauer como educador*. Biblioteca nueva, Madrid, 2000. (Citado: CI, III).

*Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid, 1992. (Citado: AZ).

*La ciencia jovial*, Monte Avila Editores, Caracas, 1990. (Citado: CJ)

*El anticristo*, Círculo de lectores (traducción de Andrés Sánchez Pascual), Bogotá, 1987. (Citado: AN).

*La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 1984. (Citado GM).

SCHOPENHAUER, Arthur, *Parerga y Paralipómena I*, Trotta, Madrid, 2006. (Citado: PP, I)

*El mundo como voluntad y representación II*. Trotta, Madrid, 2005. (Citado: MCVR, II).

*El mundo como voluntad y representación I*. Trotta, Madrid, 2004. (Citado: MCVR, I).

*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos, Madrid, 1981. (Citado CR).

## 2. Literatura secundaria

BAUDELAIRE, Charles, (1995), *las flores del mal*, M.E. editores, Madrid.

BARRIOS, Manuel (2007), “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la ilustración”, en: NIETZSCHE, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Akal, Madrid, 7-23.

CAMUS, Albert, (2003), *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires.

CANO, Germán, (2000), “Descensus ad inferos, El inicio de la transvaloración de la moral en *Aurora*”, en: NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora, Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Biblioteca Nueva, Madrid, 11-45.

COLLI, Giorgio, (2009), *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets editores, Madrid.

CONILL, Jesús, (1988), *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona.

CONILL, Jesús, (2000 Junio-diciembre), “Método genealógico y crítica de la verdad metafísica: punto de partida de la hermenéutica contemporánea”, en: Universitas Philosophica 34-35, Bogotá, 209-228.

CRUZ, Danilo, (1993), *Tabula rasa*, Planeta, Bogotá.

CASTRILLO, Dolores, (2005), “Prólogo”, en: NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, Edaf, Madrid, 11-23.

DE SANTIAGO, Luis, (2000), “La apolinización de Dionisos: la estética del último Nietzsche”, en: Universitas Philosophica 34-35, Bogotá, 133-158.

FOCAULT, Michel (1992), *Microfísica del poder*, Las ediciones de la piqueta, Madrid.

GALLARDO, Antonio (2002), “Nietzsche y la metafísica”, en: *Contraste, Revista interdisciplinaria de filosofía-suplemento 7*, 205-215.

KANT, Immanuel, (2006), *Crítica de la razón pura*, Taurus, México.

LLINARES, Joan B, (1990), “Nietzsche interprete de Schopenhauer”, en: URDANIBIA, Javier (Coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 170-197.

ROOSSET, Clément, (2005), *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, España.

SAFRANSKY, Rüdiger, (1991), *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.

SANCHEZ, Andrés, (2000), "Introducción", en: NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, Madrid, 7-22.

SANCHEZ, Andrés, (1992), "Introducción", en: NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, Madrid.

SANCHEZ, Andrés, (1984), "Introducción", en: NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 7-16.

SARTRE, Jean-Paul, (1984), *A puerta cerrada*, Alianza Losada, Madrid.

URDANIBIA, Javier, (Coord.) (1990), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona.

VAIHINGER, Hans, (2006), "La voluntad de ilusión en Nietzsche", en: NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 39-90.

ZULETA, Estanislao, (2006), *Comentarios a Así hablaba Zaratustra de F. Nietzsche*, Hombre Nuevo Editores, Medellín.