

Nietzsche y Schopenhauer: una comparación

Volker Spierling

Data de recepció: 19/1/1995

Resumen

Este artículo, procedente de una conferencia pronunciada por el autor en la UAB, muestra la distancia que Nietzsche guardó en todo momento frente a Schopenhauer, a pesar del entusiasmo que aquél rindió desde el primer momento a la idea de una voluntad previa a todo conocimiento humano, a una voluntad que controla la conciencia desde el inconsciente. Volker Spierling califica de «química de los grandes conceptos» el análisis nietzscheano que tiende a disolver los puntos de unidad de la tradición metafísica. Este proceso de disolución se aplica también a la voluntad schopenhaueriana, que se disgrega en una pluralidad de fuerzas. Los dos autores comparados coinciden asimismo en la importancia concedida al arte, pero con la importancia decisiva de que Nietzsche lo considera dionisiacamente como una seducción para la vida, mientras que Schopenhauer encuentra en él un medio de paralización transitoria de los tormentos pasionales de la voluntad. A su vez Schopenhauer encuentra en la compasión el fundamento de una moral genuina y Nietzsche, por el contrario, renuncia a todo soporte moral en su crítica de los valores morales. No obstante, en medio de los acercamientos y diferencias, uno y otro preguntan por un hombre nuevo.

El texto aquí publicado contiene también el resumen de la discusión entre el autor y los profesores Vilar, Torres, Udina y Gabás.

Palabras clave: Schopenhauer, Nietzsche, moral, voluntad, valor, arte.

Abstract. *Nietzsche and Schopenhauer: A Comparison*

This article, developed from a talk given by the author in the Universitat Autònoma de Barcelona, shows that Nietzsche kept always some skepticism towards Schopenhauer's thought, nevertheless the enthusiasm the first showed in the beginning for the idea of a will previous to any human knowledge, a will that controls consciousness from the unconscious. Volker Spierling describes as «big concepts chemistry» the Nietzschean analysis that tries to dissolve unity points in the metaphysical tradition. This dissolution process can be applied also to schopenhaurian will, that disgregates in a plurality of forces. Both authors, when compared, also agreed in the importance of art, but there is a radical difference: Nietzsche considers art in a dionisiac manner, as a seduction for life, while Schopenhauer finds in it a way to transitorially paralyse the passionate tortures of will. Moreover, Schopenhauer find in compassion the foundations for genuine morals. On the contrary, Nietzsche dismisses any moral support in his critics to moral values. Nevertheless, among proximities and differences, both authors ask for a new man.

The text published here also contains a summary of the discussion between the author and professors Vilar, Torres and Udina.

Key words: Schopenhauer, Nietzsche, Morals, Will, values, art.

La relación de Nietzsche con Schopenhauer está sometida a cambios, reviste muchos estratos y no es inequívoca. El joven Nietzsche sentía honda veneración por Schopenhauer; el Nietzsche maduro rechazó de pleno a Schopenhauer. La veneración, sin embargo, contiene crítica desde el principio, y en medio del rechazo posterior se encuentra todavía un reconocimiento. La filosofía de Nietzsche puede leerse también, aunque no exclusivamente, como una confrontación vitalicia con Schopenhauer, en términos del propio Nietzsche, «con su maestro Schopenhauer»¹. Nietzsche no conoció personalmente a Schopenhauer. Cuando muere Schopenhauer, en el año 1860, Nietzsche tiene dieciséis años. Siendo luego estudiante universitario, encuentra en el año 1865 en un anticuario la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. Este libro le fascina y le impacta indeleblemente. Impresionado en lo más hondo escribía entonces: «Se apoderó imperiosamente de mí la necesidad de conocerme, es más, de carcomerme»².

Un ejemplo de la manera personalísima en que Nietzsche lee a Schopenhauer se pone de manifiesto en el siguiente fragmento póstumo del año 1874, cuando él tenía 30 años, en el que anota: «Estoy lejos de creer que he entendido correctamente a Schopenhauer, en todo caso he aprendido a entenderme un poco mejor a mí mismo a través de él; y esta es la razón por la que le debo la más profunda gratitud»³.

A continuación quiero resaltar algunas coincidencias y diferencias características entre Schopenhauer y Nietzsche. La comparación de ambos ha de servir para comprender más profundamente a los dos filósofos en sus rasgos fundamentales. Quizá mi conferencia pueda servir de estímulo para seguir investigando, profundizando y diferenciando la relación entre estos pensadores⁴.

1. *La genealogía de la moral. Studienausgabe*, tomo 5, p. 251.
2. Citado según Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, en total 3 tomos, t. 1, Munich 1978, p. 179 (Deutscher Taschenbuch Verlag).
Una fuente importante para la relación del joven Nietzsche con Schopenhauer es la colección de anotaciones de aquél sobre éste, en partes editadas, comentadas y provistas de indicaciones bibliográficas en Volker Spierling, ed. *Materialien zu Schopenhauers* «Die Welt als Wille und Vorstellung», Frankfurt am Main 1984 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft Nr. 444).
3. *Fragmentos póstumos 1869-1874. Studienausgabe*, vol. 7, p. 795.
4. Otras sugerencias para la comparación de Schopenhauer con Nietzsche se encuentran en Walter Schulz, *Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart*, Stuttgart, 1994 (Verlag Günther Neske). Contiene una amplia y actual exposición de conjunto de Nietzsche la obra de Volker Gerhard, *Nietzsche, Beck'sche Reihe Grosse Denker* Nr. 522, Munich, 1992 (Editorial C.H. Beck). Una nueva exposición conjunta de Schopenhauer, que tiene en cuenta su obra entera, con inclusión de todas las cartas y de los escritos póstumos en su totalidad, es la de Volker Spierling, *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Frankfurt am Main, 1994 (Frankfurter Verlagsanstalt).

Schopenhauer y Nietzsche comparten por igual el conocimiento del absurdo del mundo, ambos toman partido contra la metafísica tradicional del espíritu, el uno y el otro acentúan la primacía de la voluntad frente al entendimiento, para los dos ocupa el arte un puesto privilegiado. No obstante, median entre ellos diferencias considerables.

Ante todo salta a la vista una coincidencia: el mundo no tiene ningún fundamento divino. Falta el fin divino. Falta Dios como fin. En una conversación dice Schopenhauer: «Ese estúpido hablar del mundo que ha sido creado de la nada, y ha sido creado por un tío personal que lo ha hecho. ¡Fuera con esta porquería!»⁵. En Nietzsche encontramos la observación: «La parodia más seria que yo he oído es la siguiente: "al principio era el absurdo, y el absurdo era junto a Dios, y el absurdo era Dios (divino)"»⁶. Para Schopenhauer y Nietzsche Dios no es la verdad y la verdad no es divina.

Los dos pensadores se revuelven contra la metafísica tradicional, que concibió al hombre como una especie de ser doble. Según esa metafísica, el hombre como ser racional pertenece al mundo suprasensible y divino, como ser pasional pertenece al mundo sensible, que no «es» verdaderamente. La razón, por rango y por fuerza, es el principio decisivo en el hombre. La parte espiritual del hombre está llamada a dominar lo sensible, y posee capacidad para hacerlo. Desde la antigüedad el hombre se define como *Zoon logon ejon*, o, en términos latinos, como *animal rationale*, es decir, como el ser vivo que está acuñado esencialmente por el lenguaje, la razón y la conciencia. Así se expresa la imagen tradicional del hombre.

Schopenhauer y Nietzsche están anclados todavía en la metafísica tradicional, el primero más que el segundo. Ambos persiguen todavía una interpretación conjunta del ser, buscando su punto de arranque en un principio. Y este principio es la voluntad. Schopenhauer y Nietzsche ven en la voluntad humana algo que sólo aparentemente está dirigido por la razón. Interpretan la voluntad como impulso ciego, pasión, instinto, inconsciente, esfera irracional. La vida no ha de explicarse desde el entendimiento, sino desde la voluntad. Esta es la inversión de la metafísica tradicional que se produce en Schopenhauer y Nietzsche. Y esa inversión significa también un cambio del concepto de «voluntad». Por «voluntad» ya no se entiende ahora un acto espiritual, una decisión consciente y racional de la acción, ni una razón práctica en el sentido de Kant. El término «voluntad» significa ahora: impulso ciego sin conocimiento.

La inversión de la metafísica tradicional por obra de Schopenhauer y Nietzsche conduce a una nueva imagen del hombre, a una imagen que saca a la luz nuevos conocimientos sobre la dimensión inconsciente y no racional del mismo. Se trata de puntos de vista que pueden resultar dolorosos y también provocativos. La idea del «animal racional» es abandonada o reinterpretada.

5. Ernst Otto Lindner y Julius Frauenstädt, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn*, Berlín, 1863, p. 173 (Imprenta y Editorial de A. W. Hayn).

6. *Humano, demasiado humano. Una filosofía para espíritus libres. Studienausgabe*, vol. 2, p. 388.

Schopenhauer, por ejemplo, descubre el «poder secreto» de los motivos inconscientes en el pensamiento y la acción del hombre. Consta que el hombre ni siquiera en su propia conciencia es dueño de sí mismo, contra lo que estaba en uso creer. Hay allí algo inconsciente que actúa dentro de lo consciente, que lo dirige y domina desde su interior. Esto inconsciente, la voluntad, hace, por ejemplo, que no puedan asomar determinados pensamientos. Schopenhauer habla en este contexto de «represión», mucho antes que Sigmund Freud. Ese reino inconsciente, esa voluntad, retuerce determinados pensamientos, los falsifica hasta las manías. Schopenhauer lo caracteriza como un «mentir inconsciente». Es un mentir «escondido», que sólo puede desenmascarse, descifrarse y hacerse comprensible mediante un laborioso y con frecuencia vano trabajo de interpretación⁷.

A veces sólo «espiondo y sorprendiendo» nos es dado experimentar las verdaderas intenciones. Schopenhauer lo esclarece con ejemplos. Él escribe: «Con frecuencia no sabemos lo que deseamos o lo que tememos. Podemos acariciar un deseo durante años sin confesarlo ante nuestra conciencia, e incluso sin dejarlo asomar a la conciencia clara, pues el entendimiento no ha de saber nada de él, ya que sufriría la opinión que tenemos de nosotros mismos. Pero si el deseo se cumple, experimentamos en nuestra alegría, no sin vergüenza, que hemos deseado esto, por ejemplo, la muerte de un pariente cercano cuya herencia nos pertenece. Y en ocasiones no sabemos lo que propiamente tememos, porque nos falta el valor de traerlo a la conciencia clara. E incluso, en muchos casos, estamos totalmente equivocados acerca del motivo auténtico por el que hacemos u omitimos algo, hasta que finalmente una casualidad nos descubre el secreto y llegamos a conocer que el motivo no era aquél que habíamos tenido por tal, sino otro que no queríamos conceder ante nosotros mismos, porque él de ninguna manera corresponde a la buena opinión que abrigamos acerca de nosotros. Por ejemplo, omitimos algo por razones puramente morales, según creemos; pero luego nos cercioramos de que fue el miedo el que nos contuvo, ya que lo hacemos tan pronto como ha pasado todo peligro»⁸. Así suena esta larga cita del capítulo 19 del tomo segundo del *Mundo como voluntad y representación*. Este capítulo 19, una brillante pieza literaria, es sumamente adecuado para una introducción a la filosofía de Schopenhauer.

Por tanto, la voluntad, inconsciente en su mayor parte, controla la conciencia. El amor y el odio falsifican enteramente el juicio. Aquello a lo que se resiste el corazón no tiene entrada en la cabeza. Estos puntos de vista pertenecen a la nueva imagen del hombre que acuña Schopenhauer. De él los toma Nietzsche y los conserva durante toda la vida. Lo mismo que Schopenhauer,

7. Cf. el capítulo *Vom Wahnsinn*, en *Arthur Schopenhauer, Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens, Philosophische Vorlesungen*, en 4 tomos, en base a los manuscritos póstumos, ed. por Volker Spierling, Munich, 2a. ed., 1987-1990, tomo I, p. 390-397 (Piper Verlag).

8. *El mundo como voluntad y representación*, tomo 2, *Werke*, tomo 2, p. 243.

también Nietzsche pregunta por el «taller secreto» de la voluntad. En esta línea hay una coincidencia fundamental.

En el subsuelo de la conciencia trabajan instintos», leemos en Nietzsche. «El pensamiento más consciente de un filósofo está dirigido secretamente por sus instintos, que lo obligan a canalizarse a través de ciertos cauces»⁹. «Cada filósofo esconde también una filosofía; cada opinión es también un esconder; cada palabra es también una máscara»¹⁰. «Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos, nosotros mismos para nosotros mismos»¹¹.

Pero Nietzsche radicaliza los puntos de vista de Schopenhauer. Él socava *todo* lo que se presenta a la vida como «verdadero», «bueno», «justo» mediante la sospecha de que esas «cosas ideales» tienen su origen en lo más bajo, en lo «humano y demasiado humano». Intenta descubrir el origen de *toda* moral a través de una universal interpretación psicológica. Nietzsche sospecha que el origen de *toda* moral se halla fuera de la moral. Él quiere mostrar que *todos* los valores morales no tienen nada que ver con la moral. Las «cosas ideales» —filosofía, religión, moral— son para Nietzsche una «sublime impostura», engendrada por la pasión, el error y el autoengaño. A la necesidad de fe y a la exigencia de certeza opone Nietzsche la *desconfianza*. Y así dice: «Tan alto es el grado de filosofía como el grado de desconfianza»¹².

En conjunto Schopenhauer se halla más cerca de la tradición metafísica. Para él la voluntad es la cosa en sí, la esencia del mundo, que en definitiva es inexplicable. La tendencia oscura, o sea, la voluntad, traducida a la esfera de la representación se revela como mundo. Nuestros entendimientos son los que transforman el mundo como voluntad en representaciones, lo invisible en algo visible. Y esto es el mundo como representación. El mundo en cuanto voluntad es la esencia, el mundo en cuanto representación es su aparición. El título de la obra principal condensa la filosofía de Schopenhauer en un breve y pregnante denominador: «El mundo como voluntad y representación».

Para la caracterización schopenhaueriana de la voluntad es decisivo el hecho de que la voluntad en el hombre se muestra como *egoísmo*: «El móvil principal y fundamental en el hombre, lo mismo que en el animal, es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y al bienestar»¹³. La voluntad puede incrementarse hasta la crueldad. El hombre cruel mitiga su propio sufrimiento, que se ha hecho insostenible, a través de la mirada al sufrimiento ajeno. Sobre el egoísmo en general advierte Schopenhauer: «Cómo procede el hombre con el hombre se pone de manifiesto, por ejemplo, en la esclavitud de los negros, cuyo fin último es el azúcar y el café»¹⁴. Como ejemplos más cotidianos men-

9. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro. Studienausgabe*, tomo 5, p. 17
10. *Op. cit.*, p. 234.

11. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico. Studienausgabe*, tomo 5, p. 247.

12. *El gay saber. Studienausgabe*, tomo 3, p. 580.

13. *Los dos problemas fundamentales de la ética. Werke*, tomo 3, p. 552.

14. *El mundo como voluntad y representación*, tomo 2, *Werke*, tomo 2, p. 672.

ciona Schopenhauer el trabajo de los niños, la explotación en la fábrica, o el aprovechamiento brutal de los animales. En contraposición a Nietzsche, Schopenhauer argumenta a partir de una fundamental persuasión moral. Volveré sobre este punto.

Es igualmente característico de la voluntad en Schopenhauer el hecho de que ésta no puede encontrar ninguna satisfacción real. La voluntad no llega a ningún fin. Es insaciable y activa como un «motor infatigable». El hombre bebe en el tonel de las Danaides sin llegar a saciarse jamás. Puedo explicarme porqué quiero yo ahora esto o lo otro, pero no puedo explicarme en general porqué quiero. La vida gira y se remolina en círculo absurdamente, sin sentido, sin fundamento. No puede haber satisfacción y quietud real, pues en todo lo que a primera vista implica la consecución de un fin no se aquieta la voluntad misma. «Ninguno es feliz», dice Schopenhauer, «todos aspiran durante su vida entera a una supuesta felicidad»¹⁵. El impotente «no poder alcanzar quietud» significa sufrimiento. Y el sufrimiento queda magnificado todavía por el hecho de que la muerte está presente por doquier y el hombre tiene conciencia de ello. Schopenhauer escribe: «El hombre es el más indigente de todos los seres: es de un extremo a otro querer concreto y necesidad concreta... Se halla en la tierra con mil necesidades, confiado a sí mismo, inseguro acerca de todo, aunque no acerca de su indigencia y penuria. A la vez lo amenazan por todas partes los más diversos peligros, viéndose forzado a una vigilancia constante para sustraerse a ellos. Con paso cauteloso y oteando a su alrededor persigue él su camino, pues le acechan mil casualidades y enemigos. Así caminó por el desierto y así se mueve en la vida civilizada. No hay para él ningún género de seguridad»¹⁶. En otro pasaje dice Schopenhauer: «Con sumo esfuerzo y cuidado prolongamos nuestra vida tanto como es posible, lo mismo que soplamos en una burbuja de jabón hasta hacerla lo más grande que sea posible y mantenerla así mientras podamos, pero con plena certeza de que explotará»¹⁷.

En conjunto Schopenhauer está persuadido de que toda vida es sufrimiento. En sus obras pone de manifiesto la negatividad del mundo. El optimismo es para él una manera de pensar infame, una amarga irrisión de los inenarrables sufrimientos del hombre y del animal.

En este lugar Schopenhauer y Nietzsche toman caminos diferentes. Nietzsche acepta la realidad tal cual es. Hace las paces con ella, transformando la visión negativa en otra positiva. Él dice «sí» a la voluntad. Schopenhauer no puede aprobar la realidad tal como es. Él ve una salida en la renuncia, es decir, en la reducción de los deseos y pasiones, en la disminución de las necesidades. Schopenhauer dice «no» a la voluntad.

Para adelantar en la comprensión del tema hemos de volver a la definición de la voluntad que ofrece Nietzsche y a su móvil filosófico. La permanente posición fundamental de Nietzsche se cifra en desvirtuar la metafísica tradi-

15. Cf. *Parerga y Paralipomena*, tomo 2, *Werke*, tomo 5, parág. 144.

16. *El mundo como voluntad y representación*, tomo I, *Werke*, tomo 1, p. 407.

17. Op. cit., p. 406.

cional de la razón, en favor de una metafísica de la vida. Él intenta destruir la idea de una voluntad racional.

Uno de los ataques más fuertes que la pluma de Nietzsche lanza una y otra vez contra la supuesta racionalidad de la voluntad consiste en su afirmación de que no hay ningún «yo». No hay ningún «yo» en el sentido usual de la filosofía tradicional. No hay ningún yo que planifique por detrás de las resoluciones y decisiones. Nietzsche habla de «la falsa substancialización del «yo». Un «yo» así es algo poetizado, añadido engañosamente, una ficción. Semblante ficción no se produce arbitrariamente. Detrás de esa poetización no hay ninguna voluntad mala. Es la estructura de nuestro lenguaje, de nuestra gramática, la que fuerza a dicha suposición falsa¹⁸.

¿Qué quiere decir Nietzsche con esto? ¿Qué se esconde detrás de esa curiosa afirmación? De nuevo Nietzsche va en pos de las huellas doctrinales de Schopenhauer y de nuevo se muestra aquél como alumno independiente, con personalidad propia. Ya para Schopenhauer el «yo» es una cosa sospechosa. Donde se habla del «yo», nos encontramos con muchas palabras altisonantes, desmesuradas, allí hay mucha pasión en juego, mucha vanidad, allí gobierna el pensamiento emanado del deseo. Schopenhauer es desconfiado frente al «yo». Desconfía sobre todo de la *unidad* del «yo», que normalmente se acepta y afirma como obvia. Su desconfianza lo conduce a un descubrimiento filosófico. Schopenhauer se precia de ser el primero en haber visto que el «yo» es algo divisible. Se gloria de haber sido el primero en darse cuenta de que el «yo» no es algo indivisible, de que no es una unidad originaria, sino que consta de *dos* componentes, a saber, voluntad y conocimiento. Él compara su hallazgo con el descubrimiento científico de que el agua es compuesta, de que es una unión química de hidrógeno y oxígeno. Pero «aquella separación», escribe Schopenhauer, «aquella descomposición del yo o del alma, que por tanto tiempo se consideró indivisible, en dos componentes heterogéneos, es para la filosofía lo mismo que fue la descomposición del agua para la química»¹⁹.

Nietzsche asume este procedimiento analítico y lo generaliza. Él habla de una «química de los conceptos y de las sensaciones»²⁰. Nietzsche extiende la descomposición schopenhaueriana del concepto del «yo» a todos los grandes conceptos. Al principio de su obra *Humano, demasiado humano* leemos: «Todo lo que necesitamos y se nos puede dar en el estado actual de las ciencias particulares, es una *química* de las ideas y sensaciones morales, religiosas y estéticas, de todos aquellos impulsos que experimentamos en las grandes y pequeñas ocasiones de la cultura y de la sociedad, lo mismo que en la soledad. ¿Qué pasaría si esta química concluyera con el resultado de que también en esos ámbitos los colores más esplendorosos se han logrado a partir de materias bajas y despreciables?»²¹.

18. Cf. *Más allá del bien y del mal*, *Studienausgabe*, tomo 5, p. 26 s., 29-31, 35 s., 73. Cf. además *Fragmentos póstumos 1885-1887*, *Studienausgabe*, tomo 12, p. 383 s., 465.

19. *La voluntad en la naturaleza*. *Werke*, tomo 3, p. 207.

20. *Humano, demasiado humano*. *Studienausgabe*, tomo 2, p. 23.

21. Op. cit., p. 24.

Pero Nietzsche no sería Nietzsche si no llevara más lejos este propósito crítico, si no lo agudizara. Él eleva la crítica schopenhaueriana del conocimiento a una crítica del lenguaje; pone la gramática bajo la lupa. No sólo se vuelve contra la fe en las palabras, sino también contra la fe en la gramática.

A partir de aquí se hace comprensible ahora cómo Nietzsche llega a la tesis de que el «yo» es algo fingido y a poner esta ficción en relación con la gramática. La gramática, por razón de su estructura de sujeto, objeto y predicado, induce a componer e interpretar los sucesos como si en el fondo de los mismos hubiera un sujeto, un actor activo que los produce. En el interior de estos sucesos se introyecta la estructura de la gramática.

Los sucesos se estructuran según la medida de la gramática, como si hubiera un sujeto en la base de los mismos. Nietzsche caracteriza este proceso como la «poetización de un sujeto en su interior». Y algo parecido puede decirse de los sucesos físicos. Hacemos, por ejemplo, como si detrás de los actos particulares de pensamiento existiera el sustrato de un sujeto separado de esta acción y existiera por sí mismo. Pero Nietzsche replica: «No hay tal sustrato, no hay ningún «ser» detrás de la acción, del actor, del devenir; el «actor» se añade a la acción por una mera ficción»²². Según esto, el «yo» es una proyección condicionada por la gramática.

Por tanto, en sus ataques contra la metafísica tradicional, Nietzsche recurre entre otras armas a la del análisis del lenguaje. En definitiva, también el concepto schopenhaueriano de voluntad cae víctima de este ataque. Ahora el concepto de voluntad en Schopenhauer es para Nietzsche una palabra vacía. La voluntad como cosa en sí de Schopenhauer, entendida como unidad metafísica del mundo, aparece ahora como una ficción del lenguaje, como una producción engañosa del lenguaje filosófico. Nietzsche deja en claro que la unidad de la palabra no garantiza la unidad de la cosa.

En el curso de la confrontación con Schopenhauer, Nietzsche habla de la «voluntad de poder»²³. Este término contiene toda una serie de reflexiones críticas, que se dirigen también contra el concepto de voluntad en Schopenhauer. A diferencia de él, la voluntad de poder ya no es ningún principio metafísico de unidad, sino que significa una pluralidad compleja de fuerzas vitales. Nietzsche recurre a la figura de «puntuaciones de la voluntad», que aumentan o disminuyen constantemente su poder. Voluntad de poder significa querer crecer, querer ser más, querer ser más fuerte, querer ser señor. «La vida misma es voluntad de poder». La voluntad de poder es el impulso fundamental de la afirmación de la vida, de la voluntad de la vida que engendra y crea eternamente²⁴.

Ante todo la voluntad de poder no es una voluntad racional del «yo». Según hemos dicho, el «yo» como sustancia autónoma es una ficción. En lugar del

22. *La genealogía de la moral. Studienausgabe*, tomo 5, p. 279.

23. Nietzsche introduce «la voluntad de poder» por primera vez en el capítulo «De la superación de sí mismo», en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Studienausgabe*, tomo 4, p. 146 ss.

24. *Más allá del bien y del mal. Studienausgabe*, tomo 5, p. 27, 208.

supuesto «yo hago» tiene que introducirse en cuanto al contenido un «yo soy hecho». En cierto sentido hemos de decir: Yo soy hecho por la voluntad de poder. En el escrito *Aurora* leemos: «No sé en absoluto lo que *hago*, no sé en absoluto lo que *debo hacer*. Tienes razón, pero no dudes de que tú *eres hecho* en todo momento. La humanidad ha confundido en todo tiempo lo activo y lo pasivo, ésta es su eterna equivocación gramatical»²⁵.

Así, pues, en cierto sentido el hombre es hecho por la voluntad de poder, es vivido por sus instintos y fuerzas, y es eso siempre e ineludiblemente. Lo decisivo está en si esta voluntad es fuerte o débil. Lo decisivo es si la vida desfallece, si se denigra y desprecia a sí misma, si llega al ocaso o, por el contrario, levanta el vuelo, se afirma, goza su plenitud desbordada, si se incrementa a sí misma, si se supera, si es capaz de elevarse a un ser superior.

Nietzsche destaca la decadencia general. Después de la bancarrota de la metafísica, él ve crecer la época del nihilismo como horizonte de los dos siglos próximos. Nihilismo significa, según Nietzsche, que los valores supremos —por ejemplo, Dios, la verdad, el bien— se desvirtúan, sin que a la vez surjan nuevos valores en lugar de los antiguos. En el nihilismo los supremos valores se muestran como lo que fueron siempre: como nada.

Nietzsche denomina «superhombre» al creador de los nuevos valores. El superhombre sirve de imagen para la superación de Dios y de la nada. El hombre anterior ha sido infiel a la tierra, en tanto se refugió en la quimera de transmundos, en más allá inventados. Acerca del superhombre leemos: «El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡que el superhombre *sea* el sentido de la tierra!»²⁶.

En la visión que se le diseña a Nietzsche se trata de llegar desde el «tú debes», a través del «yo quiero», al simple «yo soy». Ha de alcanzarse una nueva inmediatez de la vida, sin represiones y deformaciones enemigas de la misma, sin una voluntad quebrada ante la faz de la vida, una nueva inmediatez de la vida más allá del «bien» y del «mal», más allá del cristianismo, más allá de todas las apariciones del pensamiento. A este respecto Nietzsche piensa en el mundo del niño. Él escribe: «Inocencia y olvido es el niño», «un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira desde sí, un primer movimiento, un sagrado decir sí»²⁷. Nietzsche intenta fundar esta inmediatez en base al pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Volveré sobre este tema.

Son muy significativas las diferencias y coincidencias entre Schopenhauer y Nietzsche en el campo del arte y de la ética. Hablemos primeramente del *arte*. Para Schopenhauer, lo mismo que para Nietzsche, el arte abre una nueva dimensión del cultivo de la vida.

Schopenhauer atribuye al arte la posibilidad de sustraer por algunos instantes al zarandeo de la voluntad. El entendimiento, el siervo de la voluntad, puede liberarse por breve tiempo. La mirada del artista, por así decirlo, se revis-

25. *Aurora. Pensamiento sobre los prejuicios morales. Studienausgabe*, tomo 3, p. 115.

26. *Así habló Zaratustra. Studienausgabe*, tomo 4, p. 14.

27. Op. cit., p. 31.

te de otros ojos y ve ahora el mundo bajo una forma con la que la voluntad ya no puede emprender nada. Por ejemplo, en un cuerpo desnudo, representado en forma perfectamente ideal, el observador no experimenta ningún sentimiento de apercencia.

Un realismo provocativo no tiene nada que buscar en la filosofía del arte de Schopenhauer. En el arte se trata más bien de la contemplación tranquila de una belleza ideal. Durante esta contemplación calla la voluntad. Por breves instantes se alcanza la quietud beatificante del alma, que puede compararse con la quietud del mar cuando no sopla ningún viento. En Epicuro este estado de dicha se llama *ataraxia*. En ese contexto Schopenhauer ensalza con Goethe el aspecto de las estrellas: «No deseamos los astros», dice Goethe, «nos alegramos de su esplendor». La vida azotada por el dolor experimenta en el arte un profundo alivio.

También para Nietzsche el arte significa liberación, lo mismo que para Schopenhauer. En el joven Nietzsche el arte se presenta apolíneamente, como una bella apariencia, un árbol silencioso, un orden con medida. Pero a esto se añade en Nietzsche el inseparable aspecto dionisiaco, es decir, el mundo artístico de la embriaguez, el inconsciente impulso creador, que hace estallar todas las formas, el hundimiento orgiástico en la palpitante voluntad del mundo. Este aspecto dionisiaco es extraño para Schopenhauer. En general hemos de advertir que Nietzsche, en comparación con Schopenhauer, usa un concepto ampliado de arte. Aquél extiende el concepto de arte a la vida en su totalidad. En el fenómeno artístico se incluyen también el hombre y su cultura. Nietzsche habla incluso del «mundo como obra de arte que se engendra a sí misma». También las imágenes del mundo que el hombre se hace, sus concepciones del mundo, reciben la denominación de obras de arte. La tarea del arte consiste, según Nietzsche, en hacer soportable el mundo, en hacer que éste aparezca como digno de vivirse. A través del arte se justifica la vida. Nietzsche dice: «Sólo como *fenómeno estético* se justifica la existencia»²⁸.

El autor citado llega todavía más lejos. Según él, para hacer soportable la vida cruel, el arte tiene que *reinterpretar* la vida. Tal como dijimos, el concepto de arte se entiende aquí en un sentido muy amplio. En forma típicamente suya escribe Nietzsche: «Sólo hay un mundo, y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido... Un mundo así construido es el verdadero mundo... *Tenemos necesidad de la mentira* para alzarnos victoriosos sobre esta realidad, sobre esta verdad, es decir, *para vivir*... El que la mentira sea necesaria para vivir es algo que pertenece todavía a este carácter terrible y problemático de la existencia... El hombre por naturaleza tiene que ser ya un mentiroso, y más que toda otra cosa tiene que ser artista»²⁹.

El arte, lo creador en la vida, es para Nietzsche más valioso que toda clase de verdad. La creatividad es el medio en el que la voluntad de poder se desarrolla

28. *El nacimiento de la tragedia*. Studienausgabe, tomo 1, p. 47.

29. *Fragmentos póstumos*. Studienausgabe, tomo 13, p. 193.

en su mentir. En el arte, entendido de nuevo en su sentido más amplio, se incrementa la voluntad de poder, que allí se afirma a sí misma. Nietzsche escribe: «¡El arte y nada más que el arte! Él es el gran posibilitador de la vida, el gran seductor para la vida, el gran estimulante de la vida»³⁰.

En Schopenhauer, por el contrario, el arte en sentido estricto no es ninguna mentira, sino el garante de una verdad superior. Él marca un cauce para la ética, por el hecho de que posibilita la experiencia de una forma de ver no egoísta. El arte posibilita la experiencia de que efectivamente es posible reducir al silencio las necesidades egoístas. Schopenhauer habla de la «felicidad de la contemplación despojada de la voluntad»³¹. En la contemplación artística el observador ya no quiere tener nada para sí, más bien se pierde enteramente en la contemplación. Podríamos decir que en la visión contemplativa de lo bello el que contempla pasa a otro mundo. La dicha experimentable en el arte acredita que existe ese otro mundo, más elevado y más verdadero. Schopenhauer escribe: «Entonces queda solamente el mundo como representación, y ha desaparecido el mundo como voluntad»³². Es una redención por breves instantes. La voluntad queda suspendida por corto tiempo.

Pasemos ahora a la *ética*. En la ética se refuerza la oposición. Para Nietzsche es equivocado todo intento de una valoración moral y de una configuración de la vida, pues todo está sometido a la voluntad extramoral de poder. Según él, los valores «bueno» y «malo» originariamente no significan nada moral. Lo moral surge por el ojo venenoso del resentimiento. El resentimiento es el estado en el que yo difamo algo porque no puedo tenerlo o conseguirlo. La zorra, para la que las uvas están demasiado altas, denigra las uvas, las convierte en malas. Así Nietzsche afirma que los débiles, los malparados, han difamado todo lo fuerte, radiante, victorioso, distinguido, y a partir de esta desvirtuación han hecho una moral de la debilidad, una moral del amor al prójimo. Con ello el resentimiento pasa a ser creativo por sí mismo y produce valores. Sin embargo, son valores que desacreditan la vida, valores decadentes. Son los valores morales de la zorra humillada, engañada.

En adelante el goce de la fortaleza queda reprimido con ayuda de la conciencia. La conciencia es todo menos una instancia divina. Es un síntoma de enfermedad, una «profunda enfermedad»³³, una interiorizada tortura de sí mismo. «Todos los instintos», escribe Nietzsche, «que no se descargan hacia fuera, se dirigen hacia dentro; esto es lo que yo llamo *interiorización* del hombre. Con ello comienza a crecer en el hombre lo que luego se llamará su "alma"»³⁴. Por tanto, la conciencia no es algo originario, incondicional, sino algo relativo y problemático, que ha surgido en el curso del proceso de la civilización.

30. Op. cit., p. 194, cf. también p. 521.

31. *El mundo como voluntad y representación*, tomo 1, *Werke*, tomo 1, p. 268.

32. Op. cit., p. 269.

33. *Genealogía de la moral. Studienausgabe*, tomo 5, p. 321.

34. Op. cit., p. 322.

Por primera vez el cristianismo ha traído el pecado al mundo. «El sacerdote *domina* mediante la experiencia del pecado»³⁵. La religión invierte de pies a cabeza todas las valoraciones naturales. El cristianismo «dominó tanto tiempo el destino de Europa que al final se cultivó una especie empedregada, bondadosa, enfermiza, mediocre, el actual europeo...»³⁶.

En su escrito *El Anticristo* dice Nietzsche: «El cristianismo ha sido hasta ahora el mayor infortunio de la humanidad»³⁷.

Nietzsche critica el desprendimiento de sí que supuestamente se da en la compasión, el supuesto altruismo del amor activo al prójimo. Compasión significa para él una desvirtuación del sufrimiento y una debilitación de la vida. Por eso Nietzsche rechaza la compasión como un fenómeno de «decadencia». La compasión le parece mucho más peligrosa que ningún vicio; la compasión es para él la praxis del nihilismo. La vida sana y fuerte está en su lugar, a la vida enferma no hay que ayudarle. En este sentido Nietzsche se muestra provocativamente en muchos pasajes de sus obras. Leemos, por ejemplo, en su tardío escrito *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*, del año 1888: «El enfermo es un parásito de la sociedad. En un determinado estado es indecente seguir viviendo. El seguir vegetando en perezosa dependencia de médicos y practicantes, una vez que se ha perdido el sentido de la vida y el *derecho* a vivir, debería acarrear en la sociedad un profundo desprecio»³⁸.

Schopenhauer piensa muy distintamente. Para él hay una auténtica acción moral, que no es fingida. Y la auténtica acción moral es precisamente la compasión. Con ello Schopenhauer no se refiere a una condolencia sentimental, despectiva, sino a una especie de identificación solidaria con el paciente. Esta compasión no descansa en un pensamiento, en una reflexión abstracta. Es algo originario, un «inmediato ser motivado por los sufrimientos del otro»³⁹, una participación instintiva en el sufrimiento ajeno. En la compasión el hombre se olvida a sí mismo, a semejanza de la contemplación artística. En la compasión el hombre sale de la estrechez de su egoísmo, deja su individualidad detrás de sí. Precisamente en la compasión se muestra, según Schopenhauer, que bajo el aspecto metafísico no hay ninguna separación absoluta entre yo y tú. Bajo el aspecto metafísico yo y tú coinciden, son uno. Es una misma voluntad la que sufre tanto en el yo como en el tú. Pero esta voluntad una no es reconocida como una mientras el mundo es visto con los ojos del yo, del egoísmo, mientras no se traspasa el primer plano del mundo⁴⁰.

Al final de la ética de Schopenhauer está la posibilidad de la resignación, la supresión total de la voluntad de vivir. El que renuncia se instala en la mayor indiferencia frente a todas las cosas. El fin es allí la distancia interior frente al

35. *El anticristo*, Studienausgabe, 6, p. 229.

36. *Más allá del bien y del mal*, Studienausgabe, tomo 5, p. 83.

37. *El anticristo*. Studienausgabe, tomo 6, p. 232.

38. *El Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*. Studienausgabe, tomo 6, p. 134.

39. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Werke, tomo 3, p. 568.

40. Op. cit., p. 627 s.

mundo. Schopenhauer no pone su mirada en ningún más allá, en ningún mundo verdadero del más allá. El que alcanza la resignación se ha transformado, se ha desprendido del mundo, sin encontrar apoyo en una trascendencia:

Un hombre así, que por fin ha vencido enteramente después de tantas luchas amargas contra su propia naturaleza, ya sólo existe como esencia puramente cognoscente, como espejo nítido del mundo. Para él ya nada puede ser motivo de angustia, nada puede moverle, pues él ha cortado todos los miles de hilos del querer que nos mantienen atados al mundo, y que nos desgarran por uno y otro lado como deseo, miedo, envidia, ira, produciéndonos un dolor constante. Ahora, tranquilo y sonriente, vuelve atrás la mirada hacia los espejismos de este mundo, que antes eran capaces de mover y atormentar su ánimo, y que ahora están tan indiferentes ante él como las figuras del ajedrez terminado el juego, o como los disfraces arrojados al amanecer, cuyas figuras nos hostigaban e inquietaban en la noche de carnaval⁴¹.

Bajo otras figuras hay en Nietzsche algo semejante. El hombre no puede sustraerse al absurdo del mundo. Por eso se ve obligado a una indiferencia ante su existencia. Sería absurdo alzarse contra la necesidad del acontecer del mundo.

Nietzsche da soporte a esta negatividad de la existencia humana mediante su doctrina del eterno retorno de lo mismo. En tanto ofrece así una interpretación de la totalidad, permanece anclado todavía en la metafísica tradicional, que, por otra parte, él considera superada. Todo se repite alguna vez, todo retorna y se repite siempre en una forma exactamente igual. Con enigmáticos colores literarios presenta Nietzsche en *Zarathustra* «el más abismal de sus pensamientos», el del eterno retorno. Él escribe allí, por ejemplo: «Y esa lenta araña, que se arrastra entre el resplandor de la luna, y este resplandor mismo de la luna, y tú y yo en el portal, cuchicheando juntos, susurrando acerca de cosas eternas, ¿no hemos tenido que estar ya todos ahí alguna vez?»⁴². El mundo es un movimiento circular, que se ha repetido ya infinitas veces, y que juega su juego hasta el infinito. El anillo del ser permanece eternamente fiel a sí mismo. Ya Schopenhauer había hablado del círculo como el esquema del retorno.

Por primera vez cuando el hombre se implanta en aquello que ya está implantado, alcanza la nueva inmediatez del niño, el simple «yo soy». Entonces se renuncia al vano querer dirigido, intencionado; éste se vuelve indiferente. Nietzsche expresa lo expuesto en las citas que aducimos a continuación. «El supremo estado que puede alcanzar un filósofo es comportarse dionisiacamente con la existencia. Mi fórmula para ello es *amor fati* (amor al destino)»⁴³. Y en otro pasaje: «Mi fórmula para la grandeza del hombre es el *amor fati*, es decir, el hecho de que no queremos tener otra cosa ni hacia adelante ni hacia atrás, ni en toda la eternidad..., sino amarlo...»⁴⁴.

41. *El mundo como voluntad y representación*, tomo 1, *Werke*, tomo 1, p. 502 s.

42. *Así habló Zarathustra. Studienausgabe*, tomo 4, p. 200.

43. *Fragmentos póstumos 1887-1889. Studienausgabe*, tomo 13, p. 492.

44. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es. Studienausgabe*, tomo 6, p. 297.

Esto significa decir «sí» a nuestra atadura al mundo, decir «sí» al mundo tal como es; esto significa decir «sí» a nuestro entrelazamiento con el curso de las cosas. Nietzsche aspira a una armonía dionisiaca con el absurdo del mundo. En la poesía que lleva el título *A Goethe* lo expresa así:

Juego del mundo, el poder dominador
mezcla ser y apariencia.
Lo eternamente loco
nos hace partes de este juego⁴⁵.

Para terminar una breve pregunta y una breve respuesta. Por encima de todas las diferencias, ¿hay una directriz común en Schopenhauer y en Nietzsche por lo que se refiere a la filosofía relativa a nuestro momento actual? Mi respuesta es que sí, que hay un motivo común en ambos. A saber, tanto Schopenhauer como Nietzsche preguntan por un *nuevo hombre*.

Discusión

Prof. Vilar: En sus referencias a la filosofía del arte ha tenido Vd. en cuenta sobre todo las artes plásticas, que conducen a un aquietamiento de la voluntad mediante la contemplación, mediante la intuición contemplativa. Creo, sin embargo, que esto no es cierto en igual medida por lo que se refiere a las artes poéticas, en especial a la tragedia, ni en lo referente a la música, que en Schopenhauer reviste una importancia primordial. Parece que aquí la voluntad, y con ella también lo emocional y pasional del hombre, está sumamente estimulada y activa.

Spierling: Efectivamente, la filosofía del arte en Schopenhauer es más compleja de lo que yo he podido exponer en mi conferencia. En principio hemos de decir: para Schopenhauer el arte, con excepción de la música, es conocimiento de las ideas platónicas y reproducción intuitiva de este conocimiento. Por ideas platónicas entendemos aquí las arquetípicas y eternas figuras fundamentales de la naturaleza, no ocurrencias, o representaciones o pensamientos subjetivos; y entendemos por conocimiento no una noción abstracta, lograda por reflexión conceptual, sino una contemplación intuitiva. Esto mismo tiene validez igualmente en relación con la compasión.

Las artes plásticas, a través de la contemplación, llevan ideas a un conocimiento intuitivo, que apacigua la voluntad. Se trata del qué de las cosas, no del porqué, no del principio de razón suficiente, que ocupa el lugar central en las ciencias. El que contempla se pierde en la intuición. Diríamos que se olvida de su yo y del mundo. Es como si todo sufrimiento, todo querer y todo desear se hubieran disipado.

Las artes poéticas intentan conducir con medios lingüísticos a la intuición de las ideas. El poeta pone la fantasía en movimiento induciéndola a que ima-

45. *El gay saber. Studienausgabe*, tomo 3, p. 639.

ginativamente, es decir, a través de metáforas, haga presentes en ella las ideas, sobre todo la idea del hombre. Los poetas muestran en ejemplos lo que es la vida, lo que es el mundo. En apariencia aquéllos tienen que habérselas con datos particulares, pero en verdad se refieren a lo que es siempre y en todas partes, a lo ideal típico, al qué de las cosas, a las ideas. La cúspide de la poesía es la tragedia. Su finalidad es poner ante los ojos la parte terrible de la vida, el dolor sin nombre, los lamentos de la humanidad. La tragedia revela la más íntima esencia metafísica del mundo a través del triunfo de la maldad, a través de la situación desesperada de hombres justos o inocentes. Muestra intuitivamente cómo la voluntad, que es la cosa en sí, está escindida dentro de sí misma, por lo cual en el mundo dominan la discordia y la lucha, y el mundo es inmutablemente tal como aparece. Además la tragedia manifiesta de manera intuitiva el conocimiento metafísico de que el yo del hombre, o lo que Schopenhauer llama también principio de individuación, es solamente un engaño. Este conocimiento conduce a que mueran, a que pierdan su poder, los motivos egoístas, los cuales se fundan en un mundo con apariencias de yo, en el mundo como representación. Esta mirada a la universal esencia metafísica del mundo, sustraída a todas las cosas concretas, opera según Schopenhauer como un profundo aquietamiento de la voluntad. Se produce un cambio del hombre por breves instantes, que apunta a un posible cambio totalmente diferente y definitivo del hombre. Así la tragedia virtualmente es también una llamada a la resignación, una invitación a desprenderse del querer terrible de un mundo en el que dominan la casualidad, el error y la maldad. En el instante de la catástrofe trágica se apodera del espectador la persuasión de que la vida es un sueño pesado, un sueño del que conviene despertar. En Aristóteles el fin de la tragedia es la «catharsis», en el sentido de que el espectador vuelve a casa purificado de un exceso de emociones, pero intacto y confirmado en su esencia. En Schopenhauer esta «catharsis» no es el fin supremo.

La música ocupa la posición suprema entre todas las artes. No es la copia de una idea, o sea, no es una representación mediata de la voluntad metafísica en el medio de figuras ideales prototípicas, sino que ella ostenta en exclusiva el rango de una reproducción inmediata de la voluntad metafísica. La música lleva inherente algo metafísico. Ella es en cierto modo una metafísica en tonos. Por tanto, la música, a diferencia de las otras artes, no se dirige al mundo objetivo; su objeto no es la representación, sino que se refiere inmediatamente a la voluntad no objetiva. No habla de cosas, sino de afectos y sentimientos, de la felicidad y del dolor. En la música habla en forma poderosa y penetrante la esencia misma del mundo. Si las otras artes hablan solamente de sombras, la música, en cambio, habla de la esencia. La música expresa por doquier la quintaesencia de la vida. Desvela las pasiones secretas de la escisión y reconciliación eternamente repetida de la voluntad. Pero hemos de tener en cuenta que la música no expresa este o aquel sentimiento totalmente determinado, individualmente mediado, sino lo universal, lo esencial de los sentimientos, o sea, *la alegría, el dolor, el regocijo, el espanto*, etc. Con ello la música no estimula el querer individual, egoísta, del oyente, sino que lo libera de su yo

y lo traslada a un estado ajeno a los intereses y deseos. Esta es la universalidad que hace de la música el remedio general de todo sufrimiento. Para Schopenhauer, que piensa, por ejemplo, en una sinfonía de Beethoven, la música es también un ámbito donde llegamos a sentirnos despojados del peso de la vida por algunos instantes. Nietzsche, en su temprano escrito *El origen de la tragedia desde el espíritu de la música*, se apoya en la teoría de la música de Schopenhauer.

Prof. Torres: ¿Cree Vd. que Heidegger está en lo cierto cuando dice que Nietzsche es un eslabón más en la historia de la metafísica?

Spierling: Nietzsche significa para Heidegger el final de la metafísica tradicional. Aquél se vuelve decididamente contra la historia occidental de la metafísica e intenta destruirla en su totalidad, por cuanto pone de manifiesto que el nihilismo es su más íntima esencia y su motor escondido. No obstante, Nietzsche, por su interpretación del mundo en conjunto, permanece anclado todavía en la antigua metafísica. Está prisionero todavía entre las garras de las que quisiera liberarse. Sin duda Heidegger tiene razón en este punto. Pero si miramos a la interpretación total, resulta problemático que Heidegger en lo esencial sea un reflejo fiel de Nietzsche mismo; podríamos opinar, por el contrario, que Heidegger interpola su propio pensamiento en los textos de Nietzsche. Para la interpretación de este filósofo implica una gran diferencia el hecho de que asignemos un lugar central, por ejemplo, a la voluntad de poder, o a la crítica del lenguaje, a las reflexiones nietzscheanas sobre la gramática, que en ciertos puntos se anticipa ya a Wittgenstein. Sin duda hay también en Nietzsche un fuerte rasgo positivista, y esto no sólo en su período medio. Los pensadores postmodernos, Derrida, por ejemplo, en su apoyo en Nietzsche tienden ampliamente a poner entre paréntesis la doctrina del eterno retorno. La interpretación postmoderna acentúa en Nietzsche aspectos relativos a la erosión de la subjetividad y del ser. Esa erosión o descomposición, entendida postmodernamente, queda establecida como un hecho. Ahora bien, no se puede ofrecer ninguna interpretación acabada de Nietzsche, pues sería muy contraria a la radical doctrina escéptica de Nietzsche sobre el perspectivismo de todo conocimiento.

Prof. Udina: ¿Cómo explica Vd. que, a pesar de la coincidencia entre Schopenhauer y Nietzsche que Vd. ha puesto de manifiesto, Nietzsche llegue a una posición tan encontrada con la de Schopenhauer en la orientación fundamental misma?

Spierling: Desde el principio es típico de Nietzsche que se opone críticamente a todos los grandes conceptos. Se rebela ya muy pronto contra el dominio de abstracciones, contra el menosprecio del concreto pensamiento y vida individual que va implicado en conceptos abstractos como verdad, Dios, nación, etc. En relación con Schopenhauer la crítica de Nietzsche, ya en época estudiantil se dirige contra el concepto central de la voluntad como cosa en sí. Schopenhauer afirma que él ha descifrado la cosa en sí de Kant, y que la solución del enig-

ma se llama «voluntad». Frente a esto Nietzsche simultanea la fascinación con objeciones importantes. Censura, por ejemplo, los predicados que Schopenhauer atribuye a la voluntad, la unidad, la eternidad, la carencia de fundamento. Para Nietzsche estos predicados son demasiado determinados, han sido tomados en préstamo del mundo fenoménico, de una esfera que pretendían rebasar por completo. Según Nietzsche, Schopenhauer no ha visto con suficiente radicalidad que su noción de voluntad está unida indisolublemente con la organización humana. Así, ya para el joven Nietzsche es totalmente dudoso si el término filosófico central de Schopenhauer tiene alguna significación fuera del horizonte del conocimiento humano. Dicho matizadamente: el Nietzsche venerador de Schopenhauer fue siempre un crítico de Schopenhauer. Partiendo de esta tensión, y motivado por otros estímulos, Nietzsche comenzó a desarrollar su propia filosofía y a volar más allá de los territorios schopenhauerianos.

Prof. Gabás: Siempre se ha considerado obvio que la filosofía de Schopenhauer no está referida a la praxis dentro del mundo. Ahora bien, en la interpretación que Vd. ha ofrecido parece que el cambio filosófico del mundo se consigue a través de la transformación de la voluntad, la cual se alcanza precisamente mediante el arte y la ética de la compasión. Esto podría considerarse como una transformación de la realidad en base a una teoría del conocimiento, como una metamorfosis en la que el hombre logra una nueva comprensión de la realidad por el hecho de que, en cierto modo, se le implantan ojos nuevos. La mirada supraindividual del artista, liberada de motivos egoístas, ve bajo otra luz las cosas y sus propias acciones. Por otra parte, Vd. ha acentuado el ateísmo de Schopenhauer. Si conjugamos ambos aspectos, la mirada del artista y el ateísmo, podríamos decir que Schopenhauer desemboca en una especie de mística secularizada en sustitución de la religión. Su conferencia ha terminado con la afirmación de que Schopenhauer y Nietzsche coinciden en preconizar un nuevo hombre. Si tenemos en cuenta todo lo que Vd. ha dicho, el nuevo hombre al que aspira Schopenhauer, ¿se reduciría a la transformación estética y ética del hombre que conocemos?

Spiertling: En una breve respuesta no es fácil hacer justicia a los múltiples estratos de Schopenhauer. Lo más interesante en este autor es precisamente que él filosofa desde diversos puntos de vista, los cuales se corrigen y complementan entre sí. Por ejemplo, a partir de la experiencia mira el ámbito de la metafísica, pero luego asume otro punto de vista mirando desde la metafísica a la experiencia. Con ello cambio el status de sus enunciados.

Como metafísico, Schopenhauer rechaza la importancia de la historia y de todo tipo de praxis orientada a la transformación del mundo o de la sociedad. Y también el carácter del hombre está fijo. Por ejemplo, el hombre no puede mejorarse mediante prescripciones morales. O bien él tiene ya una voluntad buena, una disposición natural a la compasión, que puede ser mayor o menor, o bien no la tiene. En esto no puede cambiar nada ninguna filosofía, tampoco la de Schopenhauer. No es posible aprender a ser bueno. Podemos decir que la ética de Schopenhauer es una ética del ser y no del deber. Esto es algo que

va inherente también al pesimismo de Schopenhauer. El hombre está entregado al absurdo de la existencia, lo mismo que a su propia malicia y culpa. En el egoísmo sin límites subyace la voluntad como cosa en sí, que produce y determina metafísicamente los fenómenos del mundo. Ella mueve ciega y sin fin el engranaje del mundo; y esta voluntad no está frente a nosotros como algo extraño, sino que es nuestra propia esencia, racionalmente inescrutable. Domina latente o manifiestamente la guerra de todos contra todos. En este mundo del sufrimiento, que sólo puede ser como es su —y nuestra— esencia metafísica, nos trae el arte una exoneración y la compasión un alivio. Sin embargo, es típico de Schopenhauer que el arte y la compasión no pueden emplearse intencionada e instrumentalmente con el fin de producir un nuevo hombre, liberado del querer egoísta, y de transformar al hombre antiguo. Él rebate constantemente la ilustración moderna en lo que concierne a la supervaloración del poder del entendimiento frente a la voluntad no racional, que se sustrae a nuestra disposición. Sólo a pocos hombres, entre los cuales no se cuenta Schopenhauer, les es concedido enigmáticamente superar por completo su egoísmo y conocer que, metafísicamente hablando, en contra de todas las apariencias empíricas es una única esencia la que sufre en todos los seres vivos, a saber, la voluntad del mundo. Este conocimiento, capaz de cambiar, de transformar, enteramente sólo a pocos hombres, no se realiza abstractamente con ayuda de conceptos, sino en forma puramente intuitiva. Los relatos de los santos, que Schopenhauer interpreta en forma atea, son una prueba de esa posibilidad. Al final puede encontrarse la nada relativa, o el Nirvana, usando el término budista. Esta es la visión de Schopenhauer en relación con el hombre nuevo, que con indiferencia soberana comprende la cosificación egoísticamente motivada del mundo y se sabe uno con la voluntad del mismo. Ese es el punto radical de fuga de su metafísica atea. Entre nosotros y este visionario, resignado punto de fuga, está toda la multicolor pluralidad del mundo como representación, la realidad empírica, que Schopenhauer intenta explorar mediante cambiantes perspectivas filosóficas, mediante una alternancia en los puntos de vista, y la explora sin perder de vista la esencia del mundo, que es ciega, irracional, omnipotente, pero no divina.

Yo soy cauto en la cuestión de una mística en Schopenhauer. Él mismo traza un límite inequívoco entre mística y filosofía. El filósofo ha de limitarse a lo que es accesible a todos, reflexionando sobre ello con argumentos acerca de los cuales puede pronunciarse cada uno. La filosofía tiene su valor y dignidad en el hecho de que rechaza todas las suposiciones que no pueden fundamentarse. No hay ninguna intuición intelectual, ningún saber último. La razón no es una facultad de lo suprasensible. Schopenhauer, que se halla muy cerca de Kant, e incluso del escéptico David Hume, limita el campo de la filosofía a la experiencia humana. Se trata de explicarla y, superando el horizonte kantiano, de comprenderla, descifrando hermenéuticamente su sentido, tal como hacemos con los jeroglíficos. Y en todo ello hay que atenerse a la reserva teórico-cognoscitiva: en tanto esto es posible. Si tenemos en cuenta esa dimensión crítica e incluso escéptica de Schopenhauer, la cual en cierta manera

imprime en toda su filosofía el sello de lo relativo, entonces solamente en un sentido limitado puede hablarse de una mística secularizada en sustitución de la religión. No obstante, dentro de las limitaciones indicadas, esta caracterización es muy acertada y esclarecedora.

Así habla el Schopenhauer metafísico. Pero ¿qué ha de hacer el que no es ningún santo? ¿Cómo hay que vivir en ese caso? En los famosos *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, un escrito tardío, Schopenhauer habla como empírico. Aquí se hace palpable la praxis concreta. Al principio de la industrialización en Alemania Schopenhauer pronostica una descomposición de la personalidad. Por doquier encuentra él meros fragmentos especializados del hombre afanado por los beneficios y la posesión, para los cuales es extraña una formación amplia como fin en sí. Schopenhauer, lo mismo que Nietzsche más tarde, tiene la mirada puesta en el filisteo alemán, en el mediocre que suplanta la personalidad por la utilidad, el oportunismo y la comodidad. A un tipo así contraponen en instrucciones concretas la figura de un hombre entero, polifacéticamente formado, de un hombre que en su autonomía relativa le parece realizable de hecho. Este es el nuevo hombre de Schopenhauer, situado de alguna manera en un empírico estadio previo. Por así decirlo, en él toma cuerpo un Nirvana relativo de la vida cotidiana. Aquí podríamos encontrar nuevos aspectos comunes entre Schopenhauer y Nietzsche. Una lectura renovada de estos famosos aforismos tan logrados literariamente y tan descuidados filosóficamente, podría ser fructífero complemento de cara a la visión de un hombre nuevo en Schopenhauer y Nietzsche.

Nota

Citamos a Nietzsche según la edición Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ed. por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Munich, 1980 (Deutscher Taschentuchverlag/ de Gruyter).

Y citamos a Schopenhauer según la edición *Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden*, de acuerdo con las ediciones de última mano de Ludger Lütkehaus, con un libro complementario que contiene una traducción y comprobación de las citas, una crónica y un registro, Zürich, 1994, 3a ed. (Hoffmans Verlag).