



HCH 2 / Enero 2015

Nietzsche y Schopenhauer: la formación del verdadero filósofo, por Delia Aguiar Baixauli

(Este texto forma parte de una comunicación presentada en el III Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche -SEDEN-, celebrada en Madrid en el 2014, en la UCM).

Antes de comenzar este artículo debo advertir que yo no llegué a la tercera intempestiva nietzscheana buscando a F. Nietzsche, sino a A. Schopenhauer. Siguiendo las indicaciones que da este último en el prólogo de su obra capital, yo había leído previamente sus tres trabajos más significativos —*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Crítica de la filosofía kantiana y El mundo como voluntad y representación*— y, fascinada por su estilo y su filosofía, quise encontrar un aliado, alguien que compartiera la misma admiración y respeto que tenía por él. No fue fácil hallarlo entre profesores y amigos. Las alusiones al pesimismo y a un sistema ya superado eran continuas. Así, recordé que Nietzsche y Wagner habían sido sus grandes admiradores, y fue éste el camino por el que llegué a *Schopenhauer como educador*. Sin embargo, al leer esta obra, me di cuenta de que ella se parecía poco al estilo de las obras nietzscheanas posteriores que yo ya conocía, y el análisis de ese cambio se convirtió en la principal meta de mi estudio.

Schopenhauer como educador es un texto sumamente curioso. Por un lado, en distintos lugares de su obra posterior, Nietzsche señaló que, cuando escribió esta intempestiva, ya había desechado o superado el sistema de Schopenhauer, debido a los errores y paradojas que éste contiene¹. Sin embargo, en su intempestiva, al describir las cualidades del filósofo ideal, representado por Schopenhauer, como la sinceridad, la fortaleza o la entrega,

¹ En el prólogo a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escribe que todas sus intempestivas “han de ser fechadas con antelación”, y, un poco más adelante, nos advierte que, en el momento de escribir este texto, “ya no creía en nada en absoluto, ni siquiera en Schopenhauer”. En *Ecce Homo* señala que él se sirvió de Schopenhauer como Platón se sirvió de Sócrates, “con el fin de expresar algo, con el fin de tener en la mano unas cuantas fórmulas, signos, medios lingüísticos más”, Nietzsche, F., *Ecce homo*, Ed. Alianza, Madrid, 1971.

parece situarse, no de forma inocente, en la posición de alguien que está aún vinculado de alguna manera a la noción de “cosa en sí”, aunque unos seis años antes, en el escrito a su camarada E. Rohde, que lleva por título “Sobre Schopenhauer” (fechado en las *Obras Completas* entre 1867 y 1868), Nietzsche ya había criticado duramente esta noción, como luego veremos.

Por otro lado, en la intempestiva de Nietzsche, no está presente Schopenhauer exclusivamente, sino también Goethe, Rousseau, o Heráclito, lo que da a la obra un carácter romántico que nos recuerda, en parte, a aquellos ideales del movimiento llamado “*Sturm und Drang*” iniciado en Alemania en 1770.

¿Dónde se manifiesta ese romanticismo y en qué aspectos se muestra Nietzsche cercano a Schopenhauer? Para analizarlo voy a establecer dos breves apartados:

- La exaltación de la libertad y el lema pindárico “sé tú mismo”.
- Genio y naturaleza; la unión en un todo.

1. La exaltación de la libertad y el lema pindárico “sé tú mismo”.

En este texto la libertad es para Nietzsche la cualidad esencial en la génesis del filósofo. Nietzsche insiste en muchos lugares de esta obra en que el filósofo como educador no puede añadir nada nuevo a su discípulo, y, graciosamente, subraya que no puede dar “ojos de cristal o narices de cera”, sino que el verdadero papel del educador es ser un libertador, aquel que colabora con los jóvenes filósofos para que cumplan el lema pindárico de ser ellos mismos.

Esto implica que Nietzsche está admitiendo que existe una identidad propia de cada uno, un ser específico y originario, un ser esencial que se mantiene inalterable a través de una serie de cambios. Lo pone de manifiesto cuando nos dice: “De nuestro ser, todo da testimonio, nuestras amistades y enemistades, nuestra mirada y la forma de apretar al dar la mano, nuestra memoria y lo que olvidamos, nuestros libros y los rasgos de nuestra pluma”². Un poco más adelante, insta a “llegar al pozo del ser de cada cual”, aunque, como advierte, probablemente nunca lleguemos a conocerlo del todo, por más que nos arranquemos las pieles, pues el ser humano es un asunto “oscuro y velado”.

Nietzsche propone la sinceridad como una virtud originaria, como si naciéramos con ella, casi de manera equivalente a lo que Rousseau apuntaba

² Nietzsche, F., O.C., Tomo I, Ed. Tecnos, Madrid, 2011, p. 751.

sobre el bien: que el ser humano era bueno por naturaleza y era la sociedad la que le había corrompido; también parece considerar que el hombre es sincero por naturaleza, y que el Cristianismo u otros factores, como el temor, la comodidad o la pereza, han hecho de él un ser que no es auténtico, que no dice lo que piensa, y que debería recuperar esa sinceridad inicial. Lo vemos cuando se refiere a las dificultades que tuvo él mismo cuando buscaba un maestro “que fuera capaz de elevarme por encima de la insuficiencia, de esa insuficiencia específica de nuestro tiempo, y un filósofo que me enseñara de nuevo a ser sencillo y sincero en el pensamiento y en la vida”³.

En definitiva, Nietzsche parece considerar aquí ciertas cualidades en cada ser humano como una unidad en sí, como si hubiera un ser en sí originario e inalterable, aunque, como decíamos, ya había criticado anteriormente el concepto de “cosa en sí”. En el escrito a su amigo Rohde, al que ya nos referimos, señala muy claramente como los tres predicados asignados a la voluntad del mundo, que era la cosa en sí para Schopenhauer (unidad, eternidad, libertad), están ligados a nuestro entendimiento, es decir, son tomados del mundo fenoménico. Nietzsche escribe: “Schopenhauer pretende que un objeto que no puede ser nunca objeto sea, no obstante, pensado objetivamente”⁴.

Años después, en *Más allá del bien y del mal*, por ejemplo, negará firmemente la cosa en sí, cuando, en el aforismo 16, nos previene contra la ingenuidad de pensar que existen “cosas en sí” o que son posibles las “certezas inmediatas”, del tipo, “yo pienso” o “yo quiero”, pues, cito textualmente, “esto presupone que comparo mi estado actual con otros estados que conozco porque ya se han dado en mí, para determinar así lo que es ese estado”. Creo que lo mismo sucedería con las certezas inmediatas del tipo “yo soy...” y lo que queramos añadir; como si hubiera una forma pura del sujeto, un “yo soy esto”, sin ningún falseamiento por parte del sujeto o del objeto. Como sabemos, en su época de madurez, Nietzsche va a transformar la noción clásica de sujeto, haciendo de él una pluralidad en devenir, una voluntad que actúa sobre otra voluntad.

Sin embargo, si bien Nietzsche parece aceptar la existencia de esas cualidades como algo originario en nosotros, en su tercera intempestiva está oponiéndose claramente a Schopenhauer, al defender la libertad de acción del ser humano, que es libre de dar la espalda al Estado y escapar a sus servidumbres, incluso que tiene libertad para elegir si quiere ser él mismo o no serlo. Ya sabemos que para Schopenhauer solo la voluntad del mundo era poseedora de libertad, y el hombre poseía una ilusión de libertad, creyendo que elige entre varias

³ *Ibid.*, p. 775.

⁴ *Ibid.*, p. 296.

acciones, cuando “el entendimiento sólo averigua las resoluciones de la voluntad a posteriori y empíricamente”⁵.

La defensa de la libertad en Nietzsche se amplía a obras posteriores, hasta el punto de señalar en *La genealogía de la moral* que ella, la libertad, es la causante de que se hayan confundido los ideales del filósofo con los del asceta. Porque bajo los tres ideales ascéticos que Nietzsche califica de “pomposos” —pobreza, humildad y castidad—, reconoce éste que se halla escondida la libertad, siempre que esos ideales no sean considerados como una meta o como un objetivo final, sino como el medio para lograr una vida creativa más fecunda. Por ejemplo, en la pobreza se halla la libertad —pues “quien posee es poseído”—, o en la castidad, simplemente porque la energía empleada en la sexualidad es energía que no se emplea en el arte: “Todo artista sabe que, en estados de gran tensión y preparación espiritual, el dormir con mujeres produce un efecto muy nocivo”⁶. Así, el artista elige que el instinto superior de crear domine al inferior, el de la sensualidad, pues todos los impulsos han de ser dominados o reorganizados.

2. Genio y naturaleza: la unión en un todo

En *Schopenhauer como educador* la naturaleza parece tener voluntad propia. Ella tiene ciertos proyectos y desea la aparición del genio, del filósofo y del artista; pero siente que en muchos casos su obra se malogra, pues el filósofo no surte los efectos esperados, se le aísla o se le ignora, mientras en otros aspectos ella cumple sus proyectos a la perfección. La naturaleza aparece como imperfecta, inexperta, despilfarradora y torpe, que dirige mal sus fuerzas: “La naturaleza dispara al filósofo como una flecha dirigida a los humanos, ella no apunta hacia un blanco, pero espera que la flecha quede clavada en alguna parte. No obstante, al disparar se equivoca innumerables veces y eso le disgusta”⁷. La tarea de los que conocen esta ineptitud de la naturaleza tenderá a corregir sus errores y dar a conocer al filósofo, a favorecer la aparición del genio. Por tanto, Naturaleza y ser humano están aliados.

Schopenhauer dedica muchas páginas a la naturaleza, y también nos habla del derroche de ésta, cuando apunta que ella, la naturaleza, abandona sin miramientos a cualquier organismo complejo y deja que cada día sea destruido

⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I, Ed. Alianza, Madrid, 2013, p. 522.

⁶ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Ed. Alianza, Madrid., 1984, p., 129.

⁷ Nietzsche, F., *O.C.*, Tomo I, p. 792.

por el azar, por otros animales o por las travesuras humanas. Sin embargo, señala que no hay ningún esfuerzo en su obrar, precisamente porque la voluntad de obrar es ya la obra misma, puesto que la esencia de todo ser de la naturaleza es la voluntad, que es una, aunque se manifieste en múltiples formas.

Sin embargo, la aparición del genio es un hecho antinatural en Schopenhauer, es algo contrario a la naturaleza y al destino del intelecto. El conocimiento está de forma natural subordinado a la voluntad (el ejercicio de conocer o de aplicar el principio de causalidad es voluntad objetivada). Pero en la contemplación la voluntad queda apartada, la cosa individual se convierte en idea y el sujeto se vuelve “puro sujeto del conocer”, se produce la contemplación carente de voluntad, la visión de la idea misma, en una especie de desobediencia que se da muy raras veces: “Sin duda, esto es contrario a la naturaleza del intelecto y al destino del intelecto, o sea, es antinatural y por añadidura se da raramente, pero en ello radica la esencia del genio, donde únicamente tiene lugar ese estado en alto grado y con persistencia”⁸.

Para Schopenhauer el genio está desligado de la voluntad. En el capítulo 31 del tomo 2 de *El mundo como voluntad y representación*, titulado así, “Del genio”, nos dice que el genio posee un anómalo exceso de intelecto, y que si el hombre normal tiene dos tercios de voluntad y un tercio de intelecto, por el contrario el genio tiene dos tercios de intelecto y un tercio de voluntad, es decir, hay un superhábit de capacidad cognoscitiva, lo que se traduce en que su interés no lo constituyen las cosas singulares, sino las ideas. De ahí se explica, para él, que en todo genio haya algo de niño, pues si algo caracteriza la infancia es un afán de conocer que, después, se diluye con la edad hacia el querer, lo que explicaría que, por ejemplo —también para él—, Goethe fuera siempre un niño grande.

Algo completamente opuesto a lo que piensa Nietzsche: entendimiento y voluntad, o entendimiento e interés, nunca pueden separarse, y la naturaleza misma proyecta la aparición del genio. El genio nunca puede ser un sujeto avolitivo, aunque su voluntad sea escapar del horror del mundo o evadirse. Si para Schopenhauer la belleza nos redimía de la voluntad, para Nietzsche hay una contradicción en ello, pues la naturaleza misma nos ofrece belleza. En *Cómo se filosofa a martillazos*, refiriéndose a Schopenhauer, dirá: “Alguien le contradice; temo que sea la Naturaleza. ¿Por qué hay belleza en sonido, color, fragancia y movimiento rítmico en la naturaleza? ¿Qué es lo que fuerza la manifestación de lo bello?”⁹ Es cierto, si la naturaleza nos ofrece objetos bellos, y si la esencia de los objetos naturales es la voluntad, la voluntad se

⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Tomo II, pp. 502,503.

⁹ Nietzsche, F., *Cómo se filosofa a martillazos*, Ed. EDAF, Madrid, 1985, p.181.

estaría contradiciendo a sí misma, poniendo ante nuestros ojos elementos que faciliten su propia anulación. Schopenhauer buscó una alternativa en el arte para liberarse de su incansable querer, alternativa que Nietzsche no está dispuesto a aceptar.

En definitiva, y atendiendo a sus escritos anteriores y posteriores, Nietzsche se transforma en esta intempestiva, o vive algo así como una regresión, y se sirve de su maestro para mostrar el propio itinerario, la manera en que se sintió invitado por Schopenhauer, a través de la obra de éste, a conocerse a sí mismo, lo que le obliga de alguna manera a aceptar esa idea de un ser en sí, un sí mismo, al que el romanticismo y la exaltación de lo natural, que ya hemos visto, pero representada posteriormente por el Dionisio de *El nacimiento de la tragedia*, no puede mantener bajo el determinismo de Schopenhauer. La exaltación de la naturaleza, tan amiga del artista en este escrito, y tan enemiga en los escritos de Schopenhauer, comienza a prefigurar esa voluntad que será después la “voluntad de poder”.

Delia Aguiar Baixauli, Madrid, marzo 2014