



**Universidad**  
Zaragoza

# Trabajo Fin de Grado

Schopenhauer y Nietzsche: voluntad,  
compasión y ascetismo

Autor/es

Fernando Alonso de Linaje González de la Puente

Director/es

Jose Luis López y López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras

2015

Repositorio de la Universidad de Zaragoza – Zaguán <http://zaguán.unizar.es>

## **Índice:**

<b>I. INTRODUCCIÓN</b>	<b>2</b>
<b>II. SCHOPENHAUER</b>	<b>4</b>
<b>1. El mundo como voluntad y representación</b>	<b>6</b>
a) El mundo como representación	6
b) El mundo como voluntad	8
i) Relación con el cuerpo	9
ii) Rasgos de la voluntad	10
iii) Significado de la voluntad	11
<b>2. Negación de la voluntad</b>	<b>13</b>
a) Ética de la compasión	14
b) Ascetismo versus suicidio	15
<b>3. Conclusiones de la negación de la voluntad</b>	<b>17</b>
<b>III. NIETZSCHE</b>	<b>18</b>
<b>1. Voluntad de poder</b>	<b>19</b>
a) Multiplicidad versus unicidad	19
b) Tragedia versus sufrimiento	21
c) Afirmación versus negación	21
<b>2. La genealogía de la moral</b>	<b>23</b>
a) Concepto de genealogía	23
b) Crítica a la ética de la compasión	25
c) Crítica al ideal ascético	29
<b>IV. CONCLUSIONES</b>	<b>33</b>
<b>1. Triple crítica nietzscheana a la ética de Schopenhauer</b>	<b>33</b>
<b>2. Ética del superhombre</b>	<b>34</b>
<b>V. BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>37</b>

## I. INTRODUCCIÓN

¿Por qué Schopenhauer y Nietzsche? Por su valentía y honradez intelectual. Porque exponen su pensamiento con un vigor inquebrantable. Porque las tesis que sostienen ambos son de una radicalidad teórica con escasos precedentes en la historia de la filosofía. Y sobre todo, porque llevan su pensamiento hasta el final de sí mismo, de tal manera, que nos abren nuevas brechas teóricas que ni hubiéramos podido imaginar en un principio. Todo esto, acompañado por su marcado estilo, ora erótico en Schopenhauer, ora vibrante en Nietzsche, hace que ambos titanes del pensamiento se conformen como una de las parejas teóricas más fascinantes del entero panorama filosófico.

¿Y por qué el tema del trabajo? Porque a través de la noción de voluntad se nos plantea uno de los mayores –y más claros– dilemas éticos: ¿Debe aquietarse la voluntad o debe por el contrario ser afirmada? De lo que nos están hablando, a través de un lapso de casi dos siglos, es del tema filosófico que sin duda más nos concierne. Nos hablan de la vida, y de cómo desenvolverse en ella. No cabe imaginar un tema más acuciante de todos cuantos puedan ser tratados.

El propósito del trabajo es exponer de forma primera la filosofía de Schopenhauer, desarrollada especialmente en torno a su concepción de la voluntad [II. 1, b]. Para exponer posteriormente su negación, a través de la ética de la compasión [II. 2, a] y de su propuesta ascética [II. 2, b].

Más adelante, compararemos su filosofía con la de Nietzsche. Nos centraremos en las divergencias entre ambos autores alrededor del concepto de voluntad [III, 1]. Pero Nietzsche no limitará su crítica al significado de la voluntad schopenhauariana ni a su negación, pues contemplaremos a continuación la réplica nietzscheana a los métodos de extinción de la voluntad en Schopenhauer, es decir, a la ética de la compasión [III, 2, b] y al ideal ascético [III, 2, c].

Tras recoger las tesis expuestas por Schopenhauer y Nietzsche, será el momento de exponer las conclusiones, las cuales se pueden dividir en dos puntos. Por un lado, la crítica triple que realiza Nietzsche a la filosofía de Schopenhauer, arremetiendo contra la imposibilidad, nocividad y mistificación de su proyecto ético [IV. 1]. Mientras que por el otro, expondremos la propuesta ética nietzscheana del superhombre basada en una nueva manera de entender el ascetismo [IV. 2].

## II. SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer (Danzig, 1788 - Fráncfort del Meno, 1860) es uno de los filósofos alemanes más importantes e influyentes del S.XIX. Una de sus mayores aportaciones a la historia de la filosofía es la de haber introducido en el mundo occidental el pensamiento desarrollado en los Vedas, textos vinculados al pensamiento desarrollado por el hinduismo y el budismo<sup>1</sup>. Dicha irrupción del pensamiento oriental en occidente será crucial en la Europa del S.XIX.

Su pensamiento podría enmarcarse entre aquellos superadores de la filosofía kantiana, aunque en su caso siga utilizando varias categorías heredadas de Kant, como la distinción entre fenómeno y noumeno. Si bien podríamos pensar que esta superación de Kant le conduciría a un camino similar al recorrido por los filósofos del idealismo alemán, su pensamiento puede emparentarse con el de otras figuras de su siglo, tales como Kierkegaard o Nietzsche, en lo tocante a la crítica al hegelianismo por haber menoscabado la importancia del individuo reduciéndolo a un momento dentro del Sistema. Comprobamos así cómo Schopenhauer atacará por todos los medios a Hegel, enmarcándose en la reacción contra el idealismo alemán, tan vigente en la primera mitad del S.XIX.

Tanto la superación de la filosofía kantiana (aunque continúe utilizando alguna de sus categorías) como la reacción frente al hegelianismo podrían definir el pensamiento de Schopenhauer. Cabe añadir una tercera característica de suma importancia. Si Schopenhauer irrumpe en la historia de la filosofía con tal estrépito se debe a un concepto en concreto, al concepto de Voluntad, el cual le acercaría a posiciones románticas<sup>2</sup>, vitalistas e irracionistas.

Si la Voluntad, el fondo mismo de la realidad, es ciego e irracional tal y como afirma Schopenhauer, no hay lugar para el optimismo y racionalismo de Hegel. Tampoco habrá lugar ni para la teología ni para Dios. Incluso llega a afirmar que lo real no es únicamente irracional desde un punto de vista metafísico, sino que desde un

---

<sup>1</sup> *El budismo* (1998).

<sup>2</sup> *Las raíces del romanticismo* (1999).

posicionamiento histórico también lo es, de tal modo que la historia no sería más que una repetición eterna que revelaría las mismas pasiones y bajezas morales. Con esta triada de posicionamientos teóricos podemos empezar a comprender el carácter de su producción teórica.

En cuanto a su obra, si bien es cierto que publica en 1813 *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en la cual ya se vislumbra un bosquejo de lo que será su filosofía posterior, es cinco años más tarde, en 1818 cuando publica su obra cumbre: *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer cuenta con 27 años cuando elabora su principal obra filosófica, siendo el resto de sus publicaciones (véase *Los dos problemas fundamentales de la ética o Parerga y paralipómena*) complementos y adiciones a las tesis expuestas en su obra capital. Schopenhauer habría sido el autor de un único libro, a partir del cual, habría teorizado a lo largo de su vida<sup>3</sup> (Aramayo 28).

*El mundo como voluntad y representación* supone uno de los últimos grandes relatos<sup>4</sup>, uno de los últimos intentos de alcanzar una explicación de la realidad en su conjunto. Y de hacerlo de una manera unitaria y cerrada. De este modo, Schopenhauer asume la omniabarcante tarea de señalar la totalidad de lo real, la posición del ser humano en ella y la ética que debe adoptar en el mundo en que debe desenvolverse.

En este pensamiento único despunta una tesis que se alza por encima de todas, una tesis que se erige sobre el resto y sobre la que pivotarán las demás. El mundo es, en su esencia más íntima, Voluntad (WWV 126) puesto que según él: “Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad (WWV 131). Schopenhauer piensa que con el concepto de Voluntad ha logrado exponer el núcleo de toda filosofía

---

<sup>3</sup> Esta frase podría matizarse. Más allá de la lectura canónica de Schopenhauer, se puede detectar la existencia de dos filosofías diferentes en expresadas en su obra. La primera, ejemplificada con su obra cumbre *El mundo como voluntad y representación*, en la cual se abogaría por cargar con el sufrimiento del mundo o por perder al mundo. Esta ética nos privaría de cualquier tipo de felicidad, alcanzando una suerte de santidad en la tierra. Por otra parte, nos encontramos una filosofía diferente en la eudemonología expuesta en sus *Aforismos sobre el arte de saber vivir* publicados en *Parerga y Paralipómena*. El objetivo ahora al hombre menos desgraciado, feliz “dentro de nuestras posibilidades”.

<sup>4</sup> *La condición postmoderna* (1986).

auténtica (WWV 453), una filosofía que a pesar de recibir influencia de tres corrientes teóricas tan diversas como Kant, Platón y los Vedas, siempre habría transmitido un único pensamiento como afirma en el Prólogo a la Primera Edición (WWV vii)

Pero como el mismo título indica, el mundo puede experimentarse como Representación y como Voluntad. Este hecho se refleja en que los diferentes libros de la obra están tratados desde una de las perspectivas. De esta forma, Schopenhauer redacta los libros I y III desde el posicionamiento teórico de la representación mientras que el II y el IV están escritos desde la perspectiva de la voluntad.

En último lugar debemos llamar la estructura de la obra. *El mundo como voluntad y representación* se dividiría en cuatro libros dedicados a la teoría del conocimiento, a la metafísica, a la estética y a la ética. Si bien con motivo del trabajo nos centraremos en cuarto libro, por tratar cuestiones de carácter ético, es conveniente realizar una panorámica del resto. Sólo de esta manera, es posible comprender a qué se refiere al afirmar que el mundo es en su esencia Voluntad, y las actitudes que adopta respecto a esta intuición fundamental.

## **1. El mundo como voluntad y representación**

### **a) El mundo como representación**

“El mundo es mi representación” (WWV 3). De esta forma tan llamativa como contundente se inicia el libro I. Esta afirmación nos plantea un grave problema. ¿No habíamos dicho que el mundo era representación y voluntad? ¿Dónde queda la voluntad? Si bien posteriormente afirma que el mundo consta de estas dos dimensiones, en el primer libro nos hallamos ante una visión unilateral del mundo, la que experimentamos desde la perspectiva de la representación.

Schopenhauer afirma que el único conocimiento que obtenemos de los objetos es aquello que se nos aparece a la conciencia (WWV 4). Es decir, la representación de los mismos. Somos incapaces de penetrar en una supuesta esencia o de ir más allá de la representación. De hecho, no sabemos si hay una esencia o un más allá de su apariencia. No podemos saberlo. Lo único que podemos afirmar de momento con

rotundidad es que el mundo es mi representación y que esta, aparece sólo para mi conciencia. La representación es la única verdad *a priori* (WWV 3) que podría predicarse del mundo. Schopenhauer afirma lo siguiente:

Ninguna verdad es, pues más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo el mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. (WWV 3, 4)

No podríamos escapar de la conciencia individual, por lo que en el desarrollo de su teoría del conocimiento Schopenhauer inclinaría la balanza del lado del fenomenismo<sup>5</sup>. Para él no existe un mundo externo. Schopenhauer se emparenta de esta manera con la filosofía de Berkeley (WWV 4) y con el pensamiento de la tradición hindú (*Ibíd.*) según los cuales, la existencia y la percepción son intercambiables (*Ibíd.*).

Por otro lado, cabe reseñar que toda representación supone la asunción principio de razón suficiente, según el cual, todo tiene que tener una razón de ser. Es decir, el principio de razón suficiente se compondría por el principio de individuación, la ley de motivación causalidad, la ley de motivación, el espacio y el tiempo (WWV 3). Por otra parte, si solo tenemos conciencia de la representación de unos objetos individualizados, que obedecen a leyes causales y que se dan en un espacio y un tiempo. ¿Qué disciplina se encargaría del estudio de los fenómenos? La respuesta de Schopenhauer es: todas las ciencias.

Por consiguiente, el ámbito de los fenómenos (es decir, el mundo como representación) pero si bien la ciencia se encargaría de estudiar la cadena de causas que explica cualquier fenómeno (los fenómenos naturales no menos que las acciones humanas), para Schopenhauer la ciencia nunca podría acceder al principio último de toda representación y de la misma razón. ¿Cómo podemos acceder al principio último de todo fenómeno? No podemos. La Representación se constituiría como velo de

---

<sup>5</sup> Fenomenismo: Doctrina que sostiene que sólo existen los fenómenos, o solamente puede hablarse de fenómenos. El fenomenismo rechaza, por consiguiente, la afirmación de que pueden conocerse las cosas en sí, o inclusive la afirmación de que tales cosas existen (Ferrater Mora 1975 642).

*Maya*<sup>6</sup> que nos impediría acceder a otras dimensiones de lo real. Pero este hecho no invalidaría el conocimiento científico. A este respecto Schopenhauer defenderá la legitimidad de su estatuto: “Mas no por ello es engaño ni ilusión: se da como lo que es, como representación y, por cierto como una serie de representaciones cuyo nexo común es el nexo de razón” (WWV 17).

En este primer libro Schopenhauer nos ha ofrecido cómo se experimenta el mundo desde el punto de vista de la representación. A continuación nos ofrecerá un nuevo lugar desde el cual seremos capaces de experimentar la realidad: la voluntad.

#### b) El mundo como voluntad

En el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer defiende que el trasfondo metafísico del mundo es la voluntad. Por consiguiente, encontramos una quiebra con los principios defendidos en el primer libro. Hay algo más que las meras representaciones de mi conciencia. Existe la voluntad, telón de fondo de las representaciones.

Así como en el primer libro observábamos la influencia de la tradición hindú por medio de la tesis del velo de *Maya*, análogo a la Representación, en este libro se infiltra la distinción entre el fenómeno y el noumeno kantiano, representación y voluntad en la filosofía de Schopenhauer. Esta distinción conduce a una contradicción aparente. Asistimos al conflicto entre el fenomenalismo defendido en el libro I, para el que sólo existiría la representación o el fenómeno, y la exposición de la *cosa en sí*, asimilada en la voluntad del libro II.

Schopenhauer solventa el problema con gran lucidez. Aduce que no se tratan de posturas contrapuestas e irreconciliables sino que simplemente conforman diferentes dimensiones o aspectos desde los que experimentar el mundo. Aquí vislumbramos con total claridad el sentido del título de la obra. El mundo no es representación o

---

<sup>6</sup> *Maya*: En el budismo el concepto de *maya* se refiere a la relación entre algo fenoménico y algo Absoluto, especialmente a la relación entre el carácter fenoménico del yo y el Absoluto trascendente. (Ferrater Mora 1975a 162).

voluntad. El mundo son las dos cosas al mismo tiempo, son dos caras de la misma moneda. Las tesis no son contradictorias sino que únicamente están expresadas desde distintos lugares de comprensión de lo real. Ya hemos dicho con anterioridad los libros I y III están escritos desde un posicionamiento teórico de la representación mientras que el II y el IV lo están desde la voluntad. Por consiguiente, no existiría un dualismo ontológico sino más bien la dualidad de caras complementarias e inseparables de un mismo ser: el mundo. A continuación examinaremos la relación de la voluntad con el cuerpo [II. b) i)], sus rasgos [II. b) ii)] y su significado [II. b) iii)]

### i) Relación con el cuerpo

La pregunta que nos sobreviene a continuación es la siguiente, ¿cómo podemos acceder a esta dimensión de la realidad? Schopenhauer señala que contamos con una representación con una perspectiva diferente. La representación de nuestro propio cuerpo (WWV 22). El cuerpo lo experimentaría de dos maneras distintas:

Una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objeto y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como I inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad* (WWV 119).

Son dos experiencias de una misma entidad, una cognoscitiva y otra volitiva (*Ibíd.*). Esta última experiencia se da en el movimiento corporal vivido como acción y en las afecciones de placer y dolor. No somos únicamente sujetos cognoscentes, como lo podrían ser los ángeles (WWV 118), sino que sentimos el movimiento de nuestro cuerpo y la sensación de placer y dolor (WWV 120). Schopenhauer defiende: “Toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella”. (*Ibíd.*)

Estos rasgos hacen del cuerpo algo distinto de la mera naturaleza. Esta es la razón por la que el cuerpo se conforma como el espacio privilegiado, desde el que experimentar la doble dimensión del mundo: la representación y la voluntad. Únicamente tengo acceso a la voluntad a través de los actos individuales de mi cuerpo

(WWV 121) por lo que este se convierte en la pieza clave para entender la realidad. El cuerpo se convierte así en la verdad filosófica más importante. (WWV 122)

En este escenario se le plantea un problema a Schopenhauer. O bien asumimos que la cualidad de esta representación privilegiada puede transferirse por una analogía al resto de objetos o bien, consideramos que nuestro cuerpo es el único objeto capaz mostrarnos las dos dimensiones del mundo (WWV 123, 124). Schopenhauer se decanta por la primera opción:

El doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de la naturaleza. (WWV 125)

Por tanto, todo objeto tendría la capacidad de mostrarse en su doble vertiente a pesar de que el cuerpo es aquel que tiene un acceso privilegiado.

## ii) Rasgos de la voluntad

Cabe distinguir entre la voluntad que se caracteriza en los fenómenos y la Voluntad en sí o Voluntad metafísica. Schopenhauer establece un corte radical entre los dos tipos de manifestación de la voluntad ya que como el mismo afirma: “Solo el *fenómeno* de la voluntad está sometido al principio de razón suficiente y no ella misma que, en esa medida, puede denominarse *carente de razón*”. (WWV 127)

Por consiguiente, la Voluntad metafísica se hallaría más allá del principio de razón, libre cualquier tipo de causalidad, individuación, motivación, etc. Esta Voluntad es la *cosa en sí* (WWV 132), la representada en los fenómenos mas la nunca presentada. Y es profundamente irracional:

*Cosa en sí* lo es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo *toto genere* diferente de ella: es aquello de lo que toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetividad*. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad: se manifiesta en toda fuerza natural que actúa ciegamente. (WWV 131)

Al no tener su origen en el fenómeno (WWV 133) sus características más importantes serían su unicidad y su carácter no intencional. Unicidad en la medida en que constituye el reverso del mundo como representación no está sometida al principio de razón suficiente, y por lo tanto no se halla sujeta ni al espacio-tiempo ni al principio de individuación (un objeto es un individuo en la medida en que existe aquí y ahora). Al estar más allá del espacio y del tiempo no se ve afectada por el principio de individuación, la Voluntad es Una. Esta Voluntad Una, no podría dividirse ni graduarse (WWV 133). Esta voluntad Una diferiría de las *fuerzas* ya que estas serían el reflejo de la conflictividad de la voluntad manifestada en los fenómenos (*Ibíd.*).

El segundo aspecto de la Voluntad en sí en su no intencionalidad. Al hallarse más allá del principio de razón suficiente también rompe cualquier vinculación con la ley de causalidad y motivación. La Voluntad es incausada e inintencional (WWV 137). Nos encontramos ante una Voluntad carente de finalidad y objeto, actuaría sin conocimiento alguno (WWV 136)

### iii) Significado de la voluntad

La irracionalidad de la Voluntad metafísica nos conduce a un irremediable pesimismo. La Voluntad, al carecer de propósito u objetivo (WWV 194) se convertiría en una aspiración sin fin, en una aspiración infinita (WWV 195). Schopenhauer afirma: “La afirmación de la materia solo puede ser frenada, pero nunca cumplida o satisfecha (...) Cada fin conseguido es el comienzo de una carrera, y así hasta el infinito”. (WWV 195)

¿Una carrera hacia dónde? Hacia ninguna parte. ¿Una aspiración de qué? Una aspiración por seguir viviendo. (WWV 324) Es Voluntad de vivir (WWV 324), afán por seguir viviendo, ansia que desea seguir viviendo. El ansia se es su única esencia (WWV 364) Una aspiración ciega, sorda y en definitiva, acéfala, que a lo único a lo que reacciona es al deseo de perseverar en el ser. Si bien en un primer impulso podríamos asemejarla al *conatus* spinoziano nos hallaríamos en un error ya que la lectura que hace Schopenhauer de la Voluntad no podría tener un carácter más negativo:

Se es lo bastante feliz cuando todavía queda algo que desear y aspirar, a fin de que se mantenga el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta a un nuevo deseo (...) y no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento, de un fatigado anhelo sin objeto determinado, de un mortal *languor*. (WWV 196)

La Voluntad, la esencia íntima del mundo, solamente tendría un significado. El sufrimiento (WWV 366). La base del querer, impulso sin fundamento, es la ausencia del objeto y por lo tanto dolor, y cuando este se calma, se transforma en un mortal aburrimiento. Nuestro devenir en la vida es una oscilación continua semejante a un maléfico movimiento pendular WWV 368). Un movimiento irrefrenable producido por un ansia insaciable (WWV 367), siempre insatisfecha (WWV 364) y al mismo tiempo voraz (*Ibid.*). Ser es querer y querer, tanto si se colma como si no, implica sufrimiento. Un sufrimiento que nos acorrala incesantemente durante nuestra huida precipitada hacia el futuro que conforma nuestro periplo vital. Un peregrinaje cuyo final ya sabemos de antemano.

Así como nuestro andar no es más que una caída constantemente impedida, la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir constantemente evitado, una muerte siempre aplazada. (...) Al final ella tiene que vencer: pues en ella hemos recaído ya simplemente por nacer, y no hace más que jugar un rato con su presa antes de devorarla. Mientras tanto, proseguimos nuestra vida todo el tiempo posible con gran interés y mucho esmero, igual que hinchamos una pompa de jabón tan grande y todo el tiempo como sea posible, aunque tenemos la firme certeza de que estallará (WWV 367).

En un escenario tan cargado de pesimismo Schopenhauer nos muestra la futilidad del ofuscamiento en el que nos empecinamos al vivir (WWV 368) ¿Vivir para qué? ¿Para seguir sufriendo? Parece claro que mientras seamos sujetos deseantes nos

hallaremos inmersos en el *samsara* búdico<sup>7</sup>. ¿Hay alguna forma de quebrar el vaivén incesante que convierte la vida en una broma infinita?

## 2. Negación de la voluntad

La misión a la que se encomienda Schopenhauer es la de liberarnos de esta tortura a la que nos aboca indefectiblemente la Voluntad. Esta tarea la emprende en los libros III y IV en los que nos descubrimos la propuesta estética y ética de su filosofía. Schopenhauer piensa que el arte es capaz de liberarnos del sufrimiento de la voluntad, pero el problema de la negación de la voluntad a través de la vía estética sería su transitoriedad. Únicamente lograríamos un aquietamiento, una fugaz detención sin ningún viso de permanencia. Por lo que una y otra vez volveríamos a vernos sumidos en la opaca e indiferente Voluntad. Schopenhauer busca la extinción definitiva, la cual habremos de buscarla en el libro IV donde expone teoría ética.

Para Schopenhauer, una vez que reconocemos que la esencia del mundo la Voluntad, y que su significado último, el sufrimiento, nos hallaríamos antes dos caminos divergentes. O bien aceptamos esta vida y por ende, empecinarnos en la enorme vorágine de sinsentido o bien, podemos utilizar dicho conocimiento como acicate para aquietar definitivamente la Voluntad. “Eso es la afirmación y la negación de la voluntad de vivir”. (WWV 363) Querer o no querer esa la cuestión (WWV 363). Schopenhauer opta por la segunda opción.

*Hombre.* ¿Pero qué provecho saco de la existencia? Si está ocupada, tengo necesidad; si está desocupada, aburrimiento. (...) *Espíritu del mundo.* Lo sé. – (Aparte) ¿Debería decirle que el valor de la vida consiste justo en que le enseñe a no quererla? Para esa suprema consagración debe prepararle primero la vida misma (Schopenhauer 2009 336).

---

<sup>7</sup> *Samsara*: Este término designa la fluencia interminable del vivir, que suscita deseos y las pasiones, y que impide al hombre hacerse eterno y contemplar sin los velos de la apariencia el Absoluto. *Samsara* quiere decir, pues, una inquietud constante, una desazón permanente (Ferrater Mora 1975a 607).

A partir de este reconocimiento se le presentan maneras diferentes para lograr la supresión de todo querer: la renuncia y la negación de la Voluntad (WWV 433) y dos vías para ponerla en práctica, la ética de la compasión [II. 2, a] y el rechazo ascético del mundo [II. 2, b].

#### a) Ética de la compasión

La ética de la compasión supone una renuncia de la Voluntad, no su eliminación definitiva. Veamos en qué consiste este modelo ético. Para Schopenhauer hay acciones egoístas, carentes de valor moral, y acciones desinteresadas y orientadas al beneficio del otro, las cuales serían valoradas positivamente desde un punto de vista ético (WWV 437). Esta distinción depende de un cierto conocimiento, un conocimiento que no es ético ni abstracto sino oscuramente inmediato e intuitivo: la Voluntad en tanto *cosa en sí* no está sujeta a la pluralidad (*Ibid.*). Para Schopenhauer: “Toda multiplicidad sólo es aparente, todos los individuos de este mundo, coexistentes y sucesivos, por infinito que sea el número, son uno y el mismo ser” (Schopenhauer 1965 220). El conocimiento de que la Voluntad es Una e idéntica para todos los seres permite desarrollar a Schopenhauer su ética de la compasión, la cual estaría basada en que el sufrimiento del otro es literalmente el mío debido a que el sustrato metafísico de ambos es el mismo, la Voluntad (WWV 438).

Sólo así puede comprender Schopenhauer el gran misterio encerrado en un acto totalmente desinteresado y auspiciado por la compasión. (...) El comportamiento ético requiere de una cosmovisión metafísica para verse cabalmente dilucidado. De ahí la estrecha simbiosis que guardan dentro del pensamiento schopenhaueriano ética y metafísica (Aramayo 42)

Por medio de este *tour de force* Schopenhauer logra la radicalización de la empatía, ¡Este eres tú! (Schopenhauer 1965 224). De tal forma que me identifico con el otro porque yo soy el otro, porque soy Voluntad. El otro no es un “no yo” sino un “yo otra vez”. (Schopenhauer 1965 224) Es por tanto la comprensión de este conocimiento metafísico el que fundamenta la moral; si todos somos Uno puedo desarrollar la ética de la compasión, una ética que consigue sentir *con* el otro de la forma más radical

posible puesto que el otro soy yo debido a que el sustrato metafísico es el mismo. La ética de la compasión me obliga a que absorba todo el sufrimiento del mundo, pues, ¿cómo no iba a hacerlo si todo otro soy yo? Para Schopenhauer la virtud se encuentra en la acción desinteresada por el otro y que vaya más allá: “que se niegue placeres y asuma privaciones para aliviar los sufrimientos ajenos” (WWV 440).

#### b) Ascetismo versus suicidio

El ascetismo supondría la radicalización de la ética de la compasión. Si bien la renuncia de la Voluntad está relacionada con la ética de la compasión, es el ideal ascético el que logra la supresión última de la Voluntad. En el primero nos fundimos con el otro, con el sustrato metafísico del mundo mientras que el segundo abdica del mundo. De nuevo, la sombra de la duda planea sobre nuestras cabezas. Si el ideal ascético implica abandonar este mundo en vida, ¿para qué vivir? ¿Por qué no despedirse de de la vida? Podría pensarse que la filosofía de Schopenhauer conduce por su propia lógica a una defensa del suicidio, incluso más radical que la desarrollada por la ética estoica “Mas la vida, como sabes, no debe conservarse por encima de todo, ya que no es un bien el vivir. En consecuencia, el sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda (Séneca 397).

¿Se halla Schopenhauer en continuidad con esta vertiente teórica? Nada más lejos de la realidad. La respuesta de Schopenhauer resulta enormemente sorprendente.

Muy lejos de ser negación de la voluntad [el suicidio] supone una enérgica afirmación de la misma. (...) El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino simplemente la vida. (WWV 471)

Contrariamente a lo que se pudiera pensar Schopenhauer arremete contra el suicidio de manera vehemente. Para él, el suicida amaría la vida pero no su vida. El suicida habría seguido queriendo, no habría entendido la esencia del mundo: el mundo es sufrimiento debido precisamente a la voluntad de vivir, a la voluntad de querer y seguir queriendo incansablemente. El suicida destruye su vida, no su voluntad de vivir.

Y al hacerlo, reafirma aún más la voluntad metafísica. Sustituye una liberación real de la miseria de este mundo por una aparente (Schopenhauer 2009 324). Por este motivo es tan fuerte el ataque de Schopenhauer contra el suicidio, tachándolo como una acción vana y tonta (WWV 472)

La respuesta al suicida que destruye su vida pero no su voluntad de vivir la encuentra en la figura del asceta. Hay que negar toda voluntad-deseo y no la vida. Por lo tanto, el asceta ejemplifica mejor que ninguna otra figura la negación de la Vida en general y no de la vida particular. Allá donde fracasa el suicida triunfa el asceta, es decir, en la comprensión profunda del significado de la esencia del mundo como sufrimiento (WWV 448). Esta comprensión logra un cambio sustancial en la manera de relacionarse con el mundo:

Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al *ascetismo*. En efecto, ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. (WWV 449)

¿Cuáles serían las características del ideal ascético defendido por Schopenhauer? Un ideal cercano al estoico (WWV 375) basado en una renuncia voluntaria, aniquilación del querer y la consiguiente serenidad del espíritu resignado (WWV 448). Quien haya captado verdaderamente la esencia del mundo y de la vida humana abrazará la pobreza (WWV 451), la austeridad (*Ibíd.*) y la castidad (WWV 449) y las hará suyas. El desapego y la indiferencia serán sus armas para matar la voluntad (WWV 451) y alcanzar la santidad<sup>8</sup>, por medio de un salto a la *nada* (WWV 487). Si hemos eliminado la voluntad, también hemos eliminado su anverso, su espejo, es decir, la representación (WWV 486). Y como el mundo sólo es voluntad y representación (WWV 125) únicamente nos queda la *nada* (WWV 487). Ante nosotros

---

<sup>8</sup> Una santidad laica, basada en la extinción de la voluntad. Pues cabe recordar que Schopenhauer es un filósofo ateo.

la nada. Tenemos que fundirnos con ella, tenemos que dejar de ser mientras aún existamos sobre la faz de la tierra.

Entonces, en lugar del incesante apremio y excitación, del perpetuo tránsito del deseo al temor y de la alegría al sufrimiento, de la esperanza nunca satisfecha y nunca extinguida de que consta el sueño de la vida del hombre volente, en lugar de todo eso se mostrará aquella paz que es superior a toda razón, aquella calma total de espíritu, aquella profunda paz, la confianza y alegría imperturbables (WWV 486).

### **3. Conclusiones de la negación de la voluntad**

En el decurso de la exposición de su filosofía comprobamos como, tanto su teoría del conocimiento de Schopenhauer, como especialmente la metafísica, nos conducen a la profunda intuición sobre la esencia del mundo. Dicha comprensión esencial desemboca en las propuestas de liberación: la contemplación estética nos ofrecería un espacio privilegiado en el que rehuir por un breve tiempo la insistencia de la Voluntad, la ética de la compasión nos permitiría renunciar a la Voluntad por medio de un modo de sentir *con* los demás y el ideal ascético nos permitiría una completa liberación de la Voluntad a costa de perder el mundo.

Tanto la ética de la compasión como el ideal ascético nos obligan a una abnegación total, a perdernos a nosotros mismos si queremos salvar el mundo o a sacrificar el mundo si queremos salvarnos nosotros mismo. Nietzsche atacará con dureza tanto la negación de la voluntad propuesta por Schopenhauer como sus conclusiones prácticas encaminadas a su extinción.

### III. NIETZSCHE

Como ya hemos hecho con la figura de Schopenhauer, comenzaremos a señalar las influencias de Friedrich Nietzsche (Röcken, 1844 - Weimar, 1900) para contextualizar con mayor precisión su pensamiento. Lo primero que cabe decir de Nietzsche es que no tuvo una formación filosófica en el sentido fuerte de la palabra. Fue filólogo antes de que se introdujera de temas de calado filosófico. Se infiere de ello que Nietzsche dominaba la cultura grecorromana, tal y como observamos en las primeras obras filosóficas del joven Nietzsche.

Si bien el conocimiento de la época clásica repercutió en su pensamiento sobre lo apolíneo y lo dionisiaco<sup>9</sup>, tanto como el pragmatismo le condicionó especialmente en el modo de concebir la idea de verdad<sup>10</sup>, la gran influencia de Nietzsche será la figura de Schopenhauer, especialmente por la repercusión que tuvo en toda su obra el concepto de voluntad. (Nietzsche 2007 229). Conocida es la fascinación que produjo Schopenhauer en Nietzsche debido a que cuando Nietzsche apenas contaba con la edad de veintiún años, la lectura de *El mundo como voluntad y representación* logró que surgiera en él su vocación filosófica, iniciándose el viraje de la filología a la filosofía. Brian Leiter afirma al respecto:

Nietzsche's encounter with Schopenhauer is undeniably important (...) Schopenhauer shaped Nietzsche's sensibility and demarcated the range of problems which concerned him. Indeed, in many respects, Schopenhauer simply *reinforces* ideas and sentiments that Nietzsche would have found in other intellectual sources. (Leiter 53)

A partir de ese momento, la sombra de Schopenhauer planeará sobre toda su obra convirtiéndose, bien en una figura que le fascina y subyuga durante su juventud, bien en el blanco preferido de sus ataques filosóficos a lo largo de sus escritos de madurez (Nietzsche 2007 9). Pero Schopenhauer será siempre su permanente interlocutor y quizás el único filósofo que Nietzsche se tomó en serio. Antes de iniciar la exposición

---

<sup>9</sup> *El nacimiento de la tragedia* (2012).

<sup>10</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1970).

de la réplica a la propuesta ética de Schopenhauer, se torna necesario efectuar una aclaración sobre el concepto de voluntad en la obra de Nietzsche.

### **1. Voluntad de poder**

¿Qué entiende Nietzsche por voluntad? Mientras que para Schopenhauer era un pleonasma indicar voluntad o voluntad de vida (WWV 324) para Nietzsche es voluntad de poder (Nietzsche 2002 170). ¿Cuál es la diferencia fundamental entre ambos autores? Veamos algunos rasgos de la voluntad de poder en Nietzsche para confrontarlos: “Devenir que no conoce saciedad, ni hartazgo, ni cansancio” (*Ibid.*). Los dos filósofos podrían haber sido autores de esta frase ya que Schopenhauer defendía la voracidad y la insaciabilidad de la voluntad (WWV 364). Entonces, ¿dónde reside la mayor diferencia entre sus filosofías? Según Nietzsche, en la concepción de la voluntad como conjunto de fuerzas múltiples [III. 1, a)], en el significado trágico de la voluntad [III. 1, b)] y en la actitud afirmativa que adopta respecto a su significado [III. 1, c)]

#### a) Multiplicidad versus unicidad

Para Nietzsche la voluntad de poder, es decir, el mundo, es:

Un monstruo de fuerza, sin principio ni final, una cantidad fija, broncínea, de fuerza que no aumenta ni disminuye (...) juego de fuerzas y ondas de fuerza, acumulándose aquí y al mismo tiempo disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan tempestuosas y se desbordan a sí mismas transformándose eternamente (Nietzsche 2002 169).

Observamos cómo el término de fuerza es reiteradamente utilizado por Nietzsche mientras que en el caso de Schopenhauer era desechado desde un principio (WWV 133). Para Schopenhauer las *fuerzas* únicamente serían el reflejo de la voluntad caracterizada en el mundo representacional pero no la Voluntad metafísica, esencia íntima del mundo. ¿Por qué se ha operado este cambio?

Nietzsche, al contrario de Schopenhauer, ha eliminado de su filosofía todo trasmundo inventado, todo «mundo verdadero» (Nietzsche 2007a 31), con lo que no

puede admitir en su filosofía ninguna esencia íntima del mundo, es decir, ninguna *cosa en sí* o Voluntad metafísica. Nietzsche anunciará: “Hemos abolido el mundo verdadero, ¿qué mundo queda?, ¿el aparente quizá?... ¡No!, *con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente*” (Nietzsche 2007a 32). El mundo deja de ser voluntad y representación, para metamorfosearse en voluntad de poder y nada más que eso (Nietzsche 2002 170).

Por consiguiente, el pensamiento nietzscheano, radicalmente crítico con la deriva metafísica que ha llevado Occidente durante los dos últimos milenios (Nietzsche 2007 21), sólo puede defender un único mundo, el nuestro, y una sola voluntad, la voluntad de poder. A pesar de que algunas lecturas han considerado que la crítica nietzscheana es radicalmente moral (*Ibíd.*), Deleuze subrayará la importancia de la crítica ontológica, y por ello afirma: “El punto que acarrea la ruptura de Nietzsche y Schopenhauer es preciso: se trata, concretamente, de saber si la voluntad es una o múltiple” (Deleuze 15). De tal manera, que mientras que en Schopenhauer, nos hallábamos ante una bipartición de dimensiones de lo real en la que la voluntad Una asumía todo el protagonismo (la representación sería el mero anverso de esa fuerza original), en Nietzsche nos encontramos con un mundo único en el que estaría inscrito el múltiple mar de fuerzas.

Y es el corte metafísico el que nos conduce a consecuencias éticas. Es decir, el hecho de que únicamente exista un mundo y una voluntad tiene un significado claro: ya no nos podemos resguardar ni cobijar en el seno de la Voluntad Una y metafísica, ya es imposible guarecerse en ninguna fuente de salvación. Nietzsche demonizará esa actitud tildándola como: “Huida nihilista de la existencia, anhelo de la nada o anhelo de su «opuesto», de ser otro, budismo”. (Nietzsche 2007 134).

Para Nietzsche, una vez eliminada la voluntad metafísica, nos hallaríamos inmersos en un mar de fuerzas dispersas, volubles y plásticas (Deleuze 74). Y se hallan por todas partes, creando, gracias a su relación y contacto, la voluntad de poder (Deleuze 15). Por consiguiente, según Nietzsche, se ha acabado toda vía de escape, toda excusa para no afrontar el mundo tal y como es. ¿Cuál sería por tanto la otra diferencia fundamental respecto a Schopenhauer? El significado de dicha de la voluntad.

### b) Tragedia versus sufrimiento

Si Schopenhauer afirmaba que la *voluntad* es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad (WWV 131) y consideraba que en esencia *toda vida es sufrimiento*. (WWV 366), Nietzsche se plantea cómo podría justificarse la existencia desde este punto de vista. Leiter afirma lo siguiente: “Nietzsche accepted Schopenhauer’s pessimistic challenge and much of his own thought may be regarded as an attempt to meet this challenge, and to establish a viable alternative verdict” (Leiter 56). Nietzsche opta por abandonar las tesis abismalmente desoladoras de Schopenhauer para operar un cambio en el modo de concebir el significado de la voluntad. Pero, ¿dónde encuentra el motor de este cambio? El joven Nietzsche en el arte mientras que el maduro, en la transmutación de los valores (*Ibíd.*). Nos centraremos en el Nietzsche maduro, aquel que expone la réplica a las propuestas éticas de Schopenhauer.

¿Y qué significaría la voluntad de poder en la obra de Nietzsche? Paradoja. La voluntad es sufrimiento pero también es alegría, es miseria y grandeza, en definitiva, es absurda. Nietzsche asumiría la paradoja del ser humano, su grandeza y su patetismo. Nietzsche acepta esto precisamente porque es capaz de asumir el dolor, el cambio, el tiempo y la enfermedad, pues según Nietzsche, deben reabsorberse las situaciones dolorosas para fortalecerse (Nietzsche 2007 33). Desde esta perspectiva, Schopenhauer es considerado un cobarde por no haber sido capaz de extraer una fuerza positiva de una voluntad patológica como era la voluntad de vivir, la cual siempre vería magnificada por los anteojos nihilistas (Nietzsche 2007 37). Veamos como ha sido posible este cambio en el que Nietzsche acepta la vida tal y como se le ofrece.

### c) Afirmación versus negación

El conocimiento del significado último de la voluntad abre a ambos pensadores un horizonte teórico desde el que pensar la cuestión fundamental de su pensamiento: ¿Qué actitud debo adoptar respecto a la Voluntad? Nos encontramos en el punto álgido de sus reflexiones debido a que las respuestas a esta cuestión conformarán las tesis fundamentales de sus filosofías. Y son divergentes por completo. Irreconciliables.

O se opta por la negación de la voluntad, caso de Schopenhauer, o por su afirmación, como ocurre en Nietzsche.

¿Por qué se produce esta afirmación de la voluntad? Nietzsche aboga por defender todo aquello que produzca y reproduzca vida. No teme a las contradicciones internas ni a las consecuencias dolorosas que pueda entrañar dicho proceso de plena afirmación. Debemos abrazar la vida y embellecerla (Nietzsche 2007a 34). El dolor siempre estará ahí, al igual que el placer, el juego, el avasallamiento, el baile, el éxtasis, el horror, la embriaguez, etc. La tragedia es decir sí incluso al mayor de los sufrimientos. Esto no supone ningún drama para Nietzsche; hay que asumir que la vida es así, pues tales «contradicciones» seducen a existir. (Nietzsche 2007 143). Nietzsche abogaría por la total afirmación de la voluntad para llevar una vida afirmativa, auténtica y plena, más allá de toda consecuencia o limitación. Antes de realizar esta afirmación, Nietzsche nos exhorta a: “*Negar primero a Schopenhauer*” (Nietzsche 2007a 97).

Los instintos de compasión, abnegación y sacrificio que durante tanto tiempo Schopenhauer había dorado, divinizado y arraigado en el más allá, hasta que finalmente quedaron a sus ojos como los «valores en sí», por los cuales él *dijo* «no» a la vida y también a sí mismo. (...) Precisamente aquí veía yo el principio del fin, la detención, la fatiga que vuelve la vista atrás, la voluntad que se vuelve *contra* la vida (Nietzsche 2007 59, 60).

Schopenhauer representa la negación de la voluntad de vivir. Nos insta a sucumbir ante el horror de la vida (Nietzsche 2007a 80). Pero Nietzsche se niega a negarse tan fácilmente (*Ibid.*), se resigna a resignarse. De hecho, Nietzsche alienta que nos endurezcamos (Nietzsche 2007a 128). Esta será la única manera posible para que se opere un cambio, pues para que se erija un santuario, debe derribarse primero el que nos impedía su construcción (Nietzsche 2007 137)

Por tanto y como Deleuze afirma: “Contra el encadenamiento de la voluntad, Nietzsche anuncia que querer libera; contra el dolor de la voluntad, Nietzsche anuncia que es alegre”(Deleuze 121). ¿Qué significa este cambio? Donde encontrábamos

renuncia ahora hallamos afirmación, donde tropezábamos con un pesimismo enfermizo ahora descubrimos una gaja aurora, el «no» es derrocado para que se instaure el reinado del «sí». La negación de la voluntad es sustituida por su afirmación enérgica, es decir, *El mundo como voluntad y representación* se hace a un lado para dejar paso a *La genealogía de la moral*.

## **2. La genealogía de la moral**

La obra que tomaremos como referencia dentro de la producción nietzscheana es *La genealogía de la moral*. El motivo de la elección de esta obra se basa en que esta supone una réplica directa a las tesis –y a las consecuencias prácticas- defendidas por Schopenhauer. Llega a afirmar Nietzsche: “Tenía que enfrentarme casi únicamente con mi gran maestro Schopenhauer, a quien se dirige, como si estuviese presente, este libro” (Nietzsche 2007 59). Por otro lado, es en esta obra de madurez donde se intuye con mayor claridad la propuesta ética de Nietzsche, pues como el mismo Nietzsche alega en su biografía intelectual, *Ecce homo*, esta obra representa: “tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores” (Nietzsche 1984 110). Asimismo, *La genealogía de la moral* formula conceptualmente las intuiciones que había expresado de forma alegórica en su obra más reconocida *Así habló Zaratustra*, por lo que se erige como la obra más sistemática de su producción teórica.

Antes de entrar a examinar las respuestas que nos ofrece Nietzsche respecto a los planteamientos de Schopenhauer debemos dar cuenta del significado de genealogía en la obra de Nietzsche.

### a) Concepto de genealogía

Este novedoso concepto, en el que se inspirará Foucault para realizar su método arqueológico<sup>11</sup>, será el utilizado para efectuar una crítica de los valores morales, en la que emprende una investigación exhaustiva de su origen y desarrollo (Nietzsche 2007 60). Esta búsqueda del nacimiento de los valores morales conformaría una indagación

---

<sup>11</sup> *La arqueología del saber* (2012).

para detectar, bajo los conceptos y los valores, los impulsos vitales que las habrían provocado. Pues para Nietzsche, toda creación cultural o espiritual no sería más que la proyección de unas fuerzas elementales vinculadas a la voluntad de poder (Nietzsche 2007). No podemos vivir en un estado de ingenuidad moral. Cada juicio y cada valor han sido originados en los recónditos escondites de nuestros impulsos vitales. Respecto a esto Nietzsche afirma:

Si hubieses pensado con más sutileza, observado mejor y aprendido más, no llamarías nunca deber ni conciencia a ese «deber» y a esa «conciencia» que consideras tuyos; si comprendieras cómo han podido nacer los juicios morales, perderías la devoción por esos términos patéticos. (Nietzsche 1973 335)

Nietzsche afirma: “Para mí lo importante era el *valor* de la moral” (Nietzsche 2007 59). Esto significa que para Nietzsche, el valor de los valores (Nietzsche 2007 60) no puede tomarse como algo dado sino que hay que analizarlo, para comprobar si responden a una efectiva afirmación de la vida y por si el contrario únicamente la enmascara o la niegan. Nietzsche se pregunta: “¿Y si en lo «bueno» hubiese un síntoma de retroceso, e igualmente un peligro, una tentación, un veneno, un *narcoticum*?” (Ibíd.) Por lo tanto, debemos preguntarnos *qué origen* tienen realmente nuestro bien y nuestro mal (Nietzsche 2007 57) para comprobar si aquellos juicios que tanto tiempo han prevalecido han fortificado o empobrecido la voluntad de poder, y por ende, si habrían sido activos o reactivos para la vida. Por lo tanto, la reivindicación de la voluntad de poder no estaría relacionada únicamente con la afirmación de este mundo sino que estaría estrechamente vinculada con la reivindicación de la propia corporalidad.

En conclusión, esta exploración histórica y procesual de los valores, únicamente podrá realizarse por intermediación del cuerpo. Este se conformaría como el hilo conductor de toda interpretación (Nietzsche 2007 24), buscando una genealogía de fuerzas, una física reflexiva del placer y del dolor, en otras palabras, del aumento o la merma de la voluntad de poder (Nietzsche 2007 25). De esta manera el cuerpo tendría que verificar la validez de los valores. ¿Afirman o niegan la vida? ¿Son ascendentes o decadentes? ¿Activos o reactivos? Una vez explicada la genealogía podemos dar paso a

la crítica a las diferentes maneras de negar la voluntad en la obra de Schopenhauer, esto es, a la ética de la compasión [III, 2, b] y al ideal ascético [III, 2, c].

#### b) Crítica a la ética de la compasión

En lo relativo a la moral de la compasión, Nietzsche se opondrá desde el primer momento a este debilitamiento moderno de los sentimientos (Nietzsche 2007 60). Observamos cómo en el I tratado de *La genealogía de la moral*, “«Bueno y malvado», «bueno y malo»”, a través del método genealógico, Nietzsche destaca que en un primer momento, el valor «bueno» se habría identificado con lo poderoso y lo fuerte, con lo distinguido y aristocrático (Nietzsche 2007 67). De hecho, ellos mismos, los fuertes y poderosos, se habrían autoproclamado como «buenos» gracias al *pathos de la distancia* que les separaba de todo lo bajo, vil y plebeyo (*Ibid.*). «Bueno» para los poderosos conformaba lo que enaltecía la vida mientras que «malvado» significaba aquello que la empequeñecía. De este modo, habría surgido la moral de señores, una moral fundada por su egregio instinto de apoderarse de la palabra, de crear valores y de divinizar y honrar todo lo que favoreciera la vida.

Pero en un momento determinado del análisis genealógico, Nietzsche advierte que la casta sacerdotal, integrante hasta en ese momento de los aristócratas, se habría apartado de la moral de señores para convertirse en su antítesis, para convertirse en «malvada» (Nietzsche 2007 73). ¿Cuál es el motivo que induce a la casta sacerdotal a constituirse como antagonista de los fuertes y poderosos? Su sentimiento de inferioridad.

Los sacerdotes son, como es sabido, los *enemigos más malvados*, ¿y por qué? Porque son los más impotentes. Desde su impotencia, crece en ellos el odio hasta convertirse en algo gigantesco y siniestro, en lo más espiritual y venenoso. Los más grandes odiadores de la historia mundial siempre han sido los sacerdotes (Nietzsche 2007 74).

Por esta razón, la casta sacerdotal, a la que Nietzsche identifica en algún punto de la narración con el pueblo judío<sup>12</sup>, se habría cobrado su revancha moral mediante la inversión radical de los valores, consolidado la moral de esclavos, una moral de rebaño (*Ibid.*). Esta nueva moral habría surgido de su propia impotencia y por consiguiente, del *resentimiento*, es decir, del sentimiento de venganza hacia aquellos creadores de valores que se habían autoproclamado como «buenos». Asistimos a una venganza espiritual (*Ibid.*), en la que a través de un odio venenoso y a una astucia sibilina se logra la inversión radical de los valores. Del «sí» triunfante de la moral noble se pasa al «no» de la moral de esclavos. (Nietzsche 2007 78). ¿Qué valores proclama la moral de esclavos?

«¡Sólo son buenos los miserables, los pobres, los impotentes, los bajos; los que sufren, los que pasan penurias, los enfermos, los feos son los únicos piadosos (...) en cambio, vosotros, vosotros los nobles y violentos, sois para toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos!». (Nietzsche 2007 75)

Esta suspicacia condenaría al anterior hombre «bueno», ahora convertido en «malo», como el egoísta, y por tanto, como el peligroso y como el ave de rapiña (Nietzsche 2007 83). De esta manera, se sancionaría aquella salud primigenia, rica y alegre por considerarla como un valor egoísta, cuando en el pasado era considerada como un valor ascendente y autoafirmativo. Nietzsche afirma: “Sólo con la *decadencia* de los juicios de valor aristocrático sucede que toda esta oposición entre lo «egoísta» y lo «no egoísta» se impone cada vez más en la conciencia moral de los hombres” (Nietzsche 2007 68). Por su parte, el ahora «bueno» será, gracias a la siniestra seducción judía<sup>13</sup>, lo propio de los hombres domesticados, de los bonachones y fáciles de engañar (Nietzsche 2007 83). O lo que es lo mismo, hombres decadentes: dóciles, mediocres, cobardes, y en definitiva, nihilistas, cuyo único objetivo en la vida sería empequeñecerse, tornándose más flojos y pasivos (Nietzsche 2007 85).

---

<sup>12</sup> Se detectan en este pasaje los primeros rasgos antisemitas de *La genealogía de la moral*, calificada por él mismo como su obra más inquietante y sombría (Nietzsche 1984 p.110).

<sup>13</sup> Continúa con su sempiterno odio a los judíos, lo cual podría según ciertas lecturas, emparentarle irremisiblemente con el nazismo (Tugendhat 2002).

El grado de perversión de la moral de esclavos va más allá y proporciona la más honrosa de las justificaciones a la impotencia esencial de los hombres decadentes y enfermizos. Su debilidad ya no les sería consustancial sino que se transformaría en un *mérito*, un *logro*, una *virtud* (Nietzsche 2007 87). De esta forma contemplamos cómo la moral de esclavos aboga por defender las acciones no egoístas y constituir las como «buenas» (Nietzsche 2007 67) debido a que aboga, en definitiva, por una moral cristiana de la compasión. Y Nietzsche afirmará al respecto: “Se sabe *quien* ha heredado esta inversión judía de los valores” (Nietzsche 2007 73). Ese no es otro más que Schopenhauer, máximo paradigma del cristianismo consecuente<sup>14</sup> (Schopenhauer 2009 329), ejemplificación de la enfermedad que vive Europa.

Precisamente aquí reside la fatalidad de Europa: junto con el miedo al hombre, hemos sacrificado también el amor hacia él, el respeto hacia él, la esperanza en él, y aún la voluntad de él. En adelante, la visión del hombre cansará... ¿qué es hoy el nihilismo, si no es *esto*? Estamos cansados *del hombre*... (Nietzsche 2007 85)

Para Nietzsche ha llegado el momento de volver a librar una guerra que ha pasado inadvertida ante nuestros ojos simplemente por el hecho de que uno de los bandos ganó hace más de dos mil años (Nietzsche 2007 75). Es la guerra de dos morales opuestas, la moral de señores y la moral de esclavos, las cuales, pueden relacionarse con la guerra de Judea contra Roma (Nietzsche 2007 93). Y la contienda continúa y se reactualiza en la batalla entre Schopenhauer y Nietzsche. Veamos quien sucumbe. La posición de Schopenhauer es más que evidente:

La verdadera contraposición entre el espíritu del paganismo greco-romano y el cristianismo es la que existe entre la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, -según esto, en última instancia y en el fondo- el cristianismo tiene la razón. (Schopenhauer 2009 329)

---

<sup>14</sup> Recordamos de nuevo el ateísmo de Schopenhauer, si bien en ciertos pasajes afirma continuar el espíritu de los místicos medievales cristianos, paradigma, según él, del verdadero cristianismo.

Nietzsche aborrece esta visión nihilista en la que se habría perdido todo valor que merezca que la vida sea vivida. Con lo cual, Nietzsche advertiría en Schopenhauer lo mismo que veía Roma en el judío, un «*convicto* de odio contra todo el género humano» (Nietzsche 2007 92). Es decir, identifica la figura del *santo* de Schopenhauer con el «redentor» cristiano, una figura que, anunciando la piedad y la compasión, está atravesada por el odio más profundo y sublime, el odio hacia la voluntad de poder. Por otra parte y como hemos reflejado anteriormente, según la filosofía de Nietzsche sería imposible desarrollar una ética de la compasión, puesto que no habría ninguna identificación *con* el otro debido a que se ha eliminado la Voluntad metafísica. Por lo que aparte de ser reactiva para la vida sería inviable en la práctica.

Por tanto, para Nietzsche se debería sanear el aire viciado (Nietzsche 2007 84) en el que la historia de la humanidad se habría visto inmersa durante tantos siglos. A este respecto se muestra esperanzado y afirma: “¿No surgirá alguna vez una nueva llamarada de los viejos rescoldos?” (Nietzsche 2007 94). Nietzsche tratará por todos los medios de restituir la ya olvidada moral de señores. Para realizar semejante tarea Nietzsche propone la consabida transmutación de los valores, para así volver a aquel estado original en el que el sentido de los mismos no se había pervertido convirtiéndose en una palmaria mistificación. Así pues, la acción y la fuerza volverán a asimilarse con la *virtud* (Nietzsche 2007 79), mientras que la pasividad y el envejecimiento serán considerados como el peor de los males.

El más grande será el que pueda ser el más solitario, el más oculto, el más divergente, el hombre más allá del bien y del mal, el señor de sus virtudes, el sobrado de voluntad; *grandeza* debe llamarse precisamente el poder ser tan múltiple como entero, tan amplio como pleno. (Nietzsche 1979 157).

De esta manera, Nietzsche invierte la compasión como fundamento de la moral por el egoísmo, restituyendo la jerarquía de la autoafirmación y la voluntad de vivir que el nihilismo reactivo le habría usurpado. Sólo así la voluntad, apartada ya del envenenamiento de la moral de la compasión, podrá divinizar la fortaleza, el juego, la sexualidad, el arte, la embriaguez, la alegría y sobre todo, la voluntad de poder: “La vida es apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión,

dureza –explotación- consecuencia de la voluntad de poder”. (Nietzsche 1979 157). Nada más alejado de la moral de la compasión que esta frase proferida por Nietzsche.

### c) Crítica al ideal ascético

Esta crítica la realizará en el III tratado “¿Qué significan los ideales ascéticos?”. Veamos antes de nada qué objetivo persigue en el tercer tratado. Según Nietzsche, el ideal ascético ha convertido todo renunciamento, sacrificio y abnegación en el fin para el que estaba destinado el ser humano (Nietzsche 2007 129). Por lo que habría acabado convirtiéndose en una voluntad de maltratarse a sí mismo a favor del valor «no egoísta» (*Ibid.*). ¿Por qué habría sido tan potente el ideal ascético?

Por un lado, este ideal defendía que el dolor es un hecho central de la condición humana. El sinsentido sería inaguantable y conduciría a un nihilismo suicida, pero el ideal ascético dotaría de significado ese dolor (Leiter 256). Por consiguiente, el objetivo del ideal ascético era cubrir el absurdo del sufrimiento para dotar así un sentido a la existencia (Nietzsche 2007 207). Nietzsche suprimirá de raíz el supuesto sentido salvífico que se habría arrogado el ascetismo, arremetiendo contra sus máximos representantes, el cristianismo y Schopenhauer. Para Nietzsche, en esa lucha por abandonar todo deseo, en esa búsqueda de *santidad* en la que se diluía en la *nada*, ¡se sigue deseando! Todo ideal ascético queda deslegitimado de raíz debido a que anhela no anhelar, tiene voluntad de matar la voluntad. “¡Pero esta voluntad de negar la voluntad sigue siendo y siempre ha sido precisamente eso: voluntad!” (Nietzsche 2007 208). No puede haber deseo más fuerte que el del torturado que quiere librarse de la tortura (Nietzsche 2007 150). Pues como el propio Nietzsche afirma: “El hombre prefiere querer *la nada* a *no querer nada* (Nietzsche 2007 208). El sentido del ideal ascético se ha derrumbado, es hora de encontrar un contraideal que consiga superar el suicidio nihilista y el ideal ascético. La propuesta filosófica de Schopenhauer ha sido destruida, veamos el sentido que Nietzsche ofrece a la existencia.

Para ello, lo primero que hará Nietzsche será interrogarse cómo habría prevalecido tanto tiempo esta voluntad de decadencia para detectar las claves que le permitan desarrollar su propuesta. Desde su punto de vista, Nietzsche defiende que durante

mucho tiempo el ideal ascético fue la condición de existencia del filósofo (Nietzsche 2007 161). El filósofo debía ser el mayor negador de la voluntad, el gran socavador de la vida si quería que se le tomara en serio en un mundo completamente ascético (Nietzsche 2007 161). La vida contra la vida, el más fuerte autodesprecio, esa era la única alternativa que barajaba su filosofía. Nietzsche afirma: “El ideal ascético ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor (...) Sobre todo faltaba un contra ideal”. (Nietzsche 1984, 109-110)

El propósito de Nietzsche es invertir esos valores que actúan *contra* la existencia, hostiles a la vida y que serían el único motivo para los débiles de continuar prolongando su existencia (Nietzsche 2007 108). Demasiado tiempo hemos soportado esta bochornosa forma de crear ideales, es hora de transmutarlos:

Este hombre del futuro, que nos redimirá tanto del ideal dominante como *de lo que debía brotar de él*, de la gran náusea, de la voluntad de nada, del nihilismo, esta campanada de mediodía y de la gran decisión que libera de nuevo a la voluntad, que devuelve a la tierra su fin y devuelve al hombre su esperanza, este anticristo y antinihilista, este vencedor de Dios y de la nada...*vendrá un día...* (Nietzsche 2007 139)

Podría pensarse que Nietzsche, al negar la metafísica, se pondría de parte del positivismo del siglo XIX, de la confianza en la ciencia, la cual nos libraría de las supersticiones de la «mala conciencia» o del «pecado» en la que se habrían fundamentado los valores ascéticos (Nietzsche 2007 187). Pero no es así, pues contrariamente a lo que se pudiera pensar, Nietzsche arremete contra la ciencia de manera impetuosa: “No es lo opuesto a ese ideal ascético, sino más bien su *forma más reciente y distinguida* (Nietzsche 2007 194). Examinemos por qué Nietzsche descarta la ciencia moderna, como filosofía de la realidad e independiente de Dios (Nietzsche 2007 194), como antagonista al ideal ascético.

Desde su perspectiva, los científicos y positivistas, o lo que para Nietzsche significarán, ateos e immoralistas, no son todavía «espíritus libres» (Nietzsche 2007

196): “Aún no son ni de lejos espíritus *libres: pues todavía creen en la verdad*” (Ibíd.).

En efecto:

Lo que *constrñe* a este ascetismo, la incondicional voluntad de verdad, es la *fe en el ideal ascético mismo*, si bien en la forma refinada de un imperativo inconsciente; no nos engañemos sobre esto: es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*, un valor que sólo está garantizado y certificado en ese ideal (se mantiene o cae junto a ese ideal) (Nietzsche 2007 197).

Según Leiter: “The *asceticism* of science and its «will to truth» are his targets” (Leiter 265). Por tanto, por una parte, descalifica al hombre científico por su espíritu frío, distante y analítico (Nietzsche 2007 195). Mientras que por otra parte, arremete contra la voluntad de verdad a cualquier precio. Una verdad que se consideraría incondicional e incuestionable, quedando asimilada con el ojo de Dios.

Por consiguiente, para Nietzsche, el ateo ilustrado, el positivista típico del S.XIX, continua siendo un creyente pues sigue creyendo en la Verdad. En palabras del propio Nietzsche: “El hombre veraz en ese último y audaz sentido que presupone la fe en la ciencia, *afirma con su veracidad otro mundo* que el mundo de la vida”. (Nietzsche 2007 197). Y en la medida en que afirma «otro mundo», necesariamente devalúa este al considerarlo mera apariencia (Leiter 265), porque en definitiva, el ideal científico se fundamenta en una *fe metafísica* (Nietzsche 2007 197). Por tanto, pese a la secularización de la cultura, pese a la pérdida de la vigencia de la religión en la sociedad europea, el ideal científico habría sido el mayor aliado del ideal ascético por haber mantenido su fe metafísica.

¿Cuál es el auténtico contraideal que haga frente a la alianza entre el ideal ascético y el científico? La propuesta de Nietzsche es radical. Negar la fe en el Dios del ideal ascético (Nietzsche 2007 198), la fe en la Verdad para explorar nuevas vías que le permitan superar al último hombre, al ateo e inmoralista. Para ello, la Verdad debe dejar de ser la instancia inamovible, la instancia fundadora del ser. Hay que hacer tambalear sus cimientos y empezar a problematizar el valor de la verdad. Según Nietzsche, en un mundo en el que se ha abolido la verdad como ser, se verá de un

modo distinto, un modo perspectivista. Nietzsche defenderá: “*Sólo* hay un ver perspectivista, *sólo* un «conocer» perspectivista” (Nietzsche 2007 165).

Sólo así, el último hombre, podrá convertirse en un auténtico «espíritu libre», pues sólo él sabrá que nada es verdadero y por tanto, que todo está permitido (Nietzsche 2007 196). En este vacío de valores será él mismo el que se erija como creador y como artista de valores. Unos valores que la ciencia era incapaz de crear (Nietzsche 2007 198). Por esta razón Nietzsche defiende:

“El arte en que precisamente se santifica la *mentira*, en que la *voluntad de engaño* tiene su parte de buena conciencia, se enfrenta al ideal ascético (...) Platón *contra* Homero: este es todo el antagonismo, el auténtico antagonismo; allí el bienintencionado «representante del más allá», el gran calumniador de la vida; aquí la naturaleza *de oro*, el involuntario divinizador de la vida” (Nietzsche 2007 199).

Nietzsche, máximo representante de la vida del «más acá», defendería desplazar a Platón por Homero, esto es, la renuncia decadente por la creación afirmativa. Por consiguiente, el ideal valorativo sustituye al ascético-científico, el hombre creador destrona al hombre deseante y cognoscente. Ha despertado el superhombre. INCIPIT ZARATHUSTRA (Nietzsche 2007a 32).

## IV. CONCLUSIONES

### 1. Triple crítica nietzscheana a la ética de Schopenhauer

Para Nietzsche, la propuesta ética de Schopenhauer basada en el aquietamiento o extinción de la voluntad es inviable e impracticable por tres diferentes motivos:

1) Es imposible de llevar a cabo debido a la crítica metafísica efectuada por Nietzsche. Esta es una crítica fundamental en su réplica a Schopenhauer, contradiciendo así, algunas lecturas que toman a Nietzsche como un crítico de la metafísica únicamente desde un punto de vista moral y no conceptual (Nietzsche 2007 21). En primer término, si no existiera una Voluntad metafísica, Schopenhauer debería afrontar el sufrimiento consustancial del mundo, pero no lo hace porque tiene un lugar en el que cobijarse, en la voluntad Una. Por otra parte, al no haber un sustrato metafísico común, no se puede desarrollar una moral de la compasión en la que una radicalización de la empatía me haga sentir *con* el otro por medio de una identificación con él, ya que a fin de cuentas seríamos lo mismo, Voluntad (Schopenhauer 1965 223). Por último, al no existir instancia metafísica en la filosofía nietzscheana, se puede comprender su crítica a la verdad como síntoma de una voluntad reactiva que devalúa este mundo a favor de otro. Crítica que Schopenhauer sería incapaz de efectuar por mantenerse sujeto a la distinción kantiana entre fenómeno y *cosa en sí*, distinción que aún preservaría la *fe metafísica* (Nietzsche 2007 197).

2) Es reactiva para la voluntad de poder, en otras palabras, nociva para la vida. Schopenhauer se convierte en el máximo representante de la moral de esclavos, una moral que empequeñece y angosta las fecundas posibilidades que nos ofrece la voluntad de poder (Nietzsche 2007 74). Por tanto, tras la rebelión de los esclavos y su venganza espiritual, Schopenhauer se erige como el redentor del sinsentido de la existencia, pues el absurdo del sufrimiento vital se vería paliado por medio del sentido que le otorgaría el ideal ascético. (Nietzsche 2007 207). Nietzsche suprimirá el aparente sentido salvífico que se habría atribuido el ascetismo al afirmar que dicha postura sacerdotal se halla atravesada por el odio más profundo y sublime, el odio hacia la voluntad de poder (Nietzsche 2007 78).

3) Es mistificadora. El incesante camino que Schopenhauer recorre a lo largo de *El mundo como voluntad y representación* no es más que el deseo de dejar de desear, ¡mas sigue siendo deseo! La negación de la voluntad nunca puede dejar de ser un acto volitivo (Nietzsche 2007 208). Por tanto, el deseo nunca termina de ser erradicado por culpa de un *horror vacui* que maniatra cualquier extinción definitiva de la voluntad, pues es preferible querer *la nada* a *no querer nada* (Nietzsche 2007 147). De este modo, Schopenhauer es incapaz de reconocer que su propuesta queda invalidada por culpa de una paradoja interna e inherente toda su filosofía: su acuciante búsqueda por liberarse de la rueda eterna de la voluntad en la que se vuelve a caer de nuevo y con más ahínco al querer librarnos de ella a toda costa.

## 2. Ética del superhombre

Una vez examinada la triple crítica a la negación de la voluntad en Schopenhauer debemos hacernos la siguiente pregunta: ¿En qué se fundamentaría la propuesta ética de Nietzsche? Veamos en qué consiste:

En un primer momento, cuando comienza Zarathustra y nos hallamos en el final del error más largo de la historia de la historia (Nietzsche 2007a 32), el hombre deja de ser algo enfermizo para convertirse en un creador de valores, siempre jovial y alegre. En este periodo encontramos una apología de la alegría y la felicidad, pero esta defensa sería únicamente la respuesta a la pregunta por el significado del hombre. ¿Para qué el hombre? (Nietzsche 2007 207).

Nietzsche afirma que hasta ahora no ha sabido afirmarse ni justificarse (*Ibid.*). “No podría haber un malentendido mayor ni más fatídico que éste, cuando los felices, los afortunados, los poderosos comienzan a dudar en cuerpo y alma de su derecho a la felicidad. ¡Fuera este mundo invertido!” (Nietzsche 2007 170). Por lo tanto, esta celebración del vivir sería una defensa de la inmanencia del mundo terrenal y corporal, sería una justificación de este mundo para lograr una reversión del mundo invertido de la moral de esclavos (*Ibid.*). Mas esta defensa al derecho a la felicidad conformaría únicamente un primer momento de la ética nietzscheana, un momento de réplica para conformar una justificación y validación de este mundo terrenal.

Según Nietzsche, una vez afirmado este mundo tras haber cometido el gran deicidio, nos hallamos ante un vacío de valores, un vacío en el que el hombre debe inventar unos nuevos. ¿Qué valores serán los defendidos por Nietzsche? Aquellos que amplíen la voluntad de poder, en otras palabras, aquellos que afirmen la existencia plena del individuo de tal modo que lo conviertan en una fuerza activa y rebotante. Por lo que el hombre se transformaría en un espíritu libre cuyo objetivo sería alcanzar el *optimum* de sus fuerzas para alcanzar el *máximum* de su poder (Nietzsche 2007 151).

Nos hallamos ante el segundo momento de su ética. ¿Qué modelo ético defiende Nietzsche tras haber afirmado este mundo? La respuesta resulta sumamente sorprendente e incluso paradójica en un primer momento. Nietzsche reivindica un nuevo ascetismo<sup>15</sup>. ¿Nietzsche como reivindicador del ascetismo? Pues sí, pues según él, un cierto ascetismo conforma el único camino hacia el máximo de poder en el superhombre.

Se sabe cuáles son las tres grandes y suntuosas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad y castidad: y ahora contémpese de cerca, por una vez, la vida de todos los grandes, fructíferos, inventivos: siempre se encontrarán las tres palabras en alguna medida. *En modo alguno*, obviamente, como si fuesen sus «virtudes» (¡qué podría hacer este género de hombres con las virtudes!), sino como las condiciones más propias y naturales de su *mejor* existencia, de su *más hermosa* fecundidad (Nietzsche 2007 153).

---

<sup>15</sup> Aunque pueda resultar chocante la defensa de un ascetismo en la obra de Nietzsche, ya nos lo indicaba Diego Sánchez Meca en su prólogo a *La genealogía de la moral*:

La superación de la época del nihilismo no significa retorno a la inconsciencia animal, sino, al contrario, actuar sobre los instintos para reorientarlos (...) El individuo sano es el que se exige el máximo de rigor y disciplina a sí mismo, pues sólo ése es el camino del creador. La moral de señores, de la que Nietzsche habla, es ésta, un nuevo ascetismo como autodisciplina de los instintos y mesura de la voluntad (Nietzsche 2007 46,47).

Contemplamos como este nuevo ascetismo se diferenciaría enormemente del ascetismo del *santo*, el cual no pretendería conseguir el máximo de poder sino simplemente alcanzar la «virtud». Por consiguiente, el ascetismo del filósofo constituiría el sentido de la ética del superhombre, una senda vital que buscaría el pleno desarrollo de sus fuerzas: “Su lema es «quien posee es poseído»; *no*, como debo repetir una y otra vez, por una virtud, por una meritoria voluntad de frugalidad y sencillez, sino porque *así* se lo exige su señor supremo” (Nietzsche 2007 155).

Hacer acopio de toda la energía y el tiempo para lograr aquello que exige el señor supremo no será una empresa ni sencilla ni cómoda: “*No* hablo de su camino hacia la «felicidad», sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el hacer más poderoso, que en la mayoría de los casos es en realidad su camino hacia la infelicidad” (Nietzsche 2007 152). Nietzsche considera la felicidad el camino del último hombre, un hombre mediocre que se contentaría con una vida apacible y feliz. En cambio, para el superhombre, la felicidad no es más que una limitación para la consecución de su máximo objetivo. Mas sólo podrá acceder al máximo de poder por medio de una disciplina dura y prolongada.

Por todo ello, el superhombre debe aspirar a una total independencia, la cual le permitirá el supremo desarrollo de un «espíritu libre». Acceder a este nivel sólo será posible gracias a una voluntad de «desierto» (Nietzsche 2007 153), en la que la soledad irá siempre ligada a la libertad, una libertad total que nos permitiría el acceso a la máxima espiritualidad. Como afirma el mismo Nietzsche: “Un cierto ascetismo, una dura y alegre disposición a la resignación con la mejor voluntad, forma parte de las condiciones favorables para la espiritualidad suprema” (Nietzsche 2007 157).

En conclusión, advertimos como en las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, a pesar de sus divergencias teóricas, se termina abogando por un rechazo de una de las nociones éticas más importantes, la felicidad. Schopenhauer rechaza la felicidad por considerarla una trampa en la que volveríamos a caer para recorrer de nuevo el maléfico movimiento pendular, el cual, nos conducirá sin remedio al dolor. Mientras que Nietzsche la rehúye por considerarla una limitación en el camino que debe recorrer el superhombre. Al menos, en algo sí estaban de acuerdo.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, Roberto. R. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza, 2001.
- Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Tomo I. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1975.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Tomo II. Buenos Aires: Editorial sudamericana, 1975a.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2010.
- Harvey, Peter, *El budismo*, ed. Francisco Diez de Velasco. Madrid: Akal, 1998.
- Leiter, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.
- Lyotard, Jean François, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Barcelona: Folio, 2007a.
- Nietzsche, Friedrich. *El gay saber*. Madrid: Narcea, 1973.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. Sabiduría para pasado mañana. Selección de *Fragmentos póstumos* (1869-1989). Madrid: Tecnos, 2002.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Obras Completas, vol. I. Buenos Aires: Prestigio, 1970. 543-556.

Schopenhauer, Arthur. *El fundamento de la moral*. Buenos Aires: Aguilar, 1965.

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, vol. I. Madrid: Trotta, 2004.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralómena*, vol. II. Madrid: Trotta, 2009.

Schopenhauer, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. España: Alianza editorial, 2012.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos, 1986.

Tugendhat, Ernst. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.

