

NIETZSCHE, INTÉRPRETE DE SCHOPENHAUER (La rosa y el crisantemo)

Joan B. Llinares

La rosa

El encuentro decisivo

En el otoño de 1865 —Nietzsche acababa de cumplir 21 años—, entre finales de octubre y comienzos de noviembre, tuvo lugar un suceso fortuito, el descubrimiento de un libro desconocido en una librería de lance. En un texto autobiográfico, el propio Nietzsche nos ha relatado este acontecimiento de apariencias tan anodinas, pero de consecuencias tan sobresalientes en su vida y en su obra.

Retrospectiva de mis dos años en Leipzig

Todo joven debe pasar por ese estado de asombro al que se ha denominado φιλόσοφον πάθος κατ' ἔξοχήν. Después de que la vida se le ha deshecho en puros enigmas, debe detenerse, consciente pero con estricta resignación, en lo que es posible saber y escoger de entre este gran campo según la medida de sus capacidades. Ante todo quiero contar cómo he llegado a este punto de vista. Aquí aparece por vez primera en estas hojas el nombre de Schopenhauer.

Malos humores y preocupaciones de índole personal

suelen tener con facilidad un carácter muy general en la gente joven, en especial si está muy inclinada a la δυσκολία. Por aquellas fechas iba yo a la deriva con algunas dolorosas experiencias y desengaños, sin ayuda, solitario, sin principios, sin esperanzas y sin un recuerdo amistoso. Construirme una armónica vida propia era mi aspiración de la mañana a la noche; con ese fin corté el último lazo que me ataba a mi pasado en Bonn; rompí mi compromiso con aquella liga estudiantil. En el feliz aislamiento de mi vivienda conseguí reconcentrarme en mí mismo; y si me encontraba con amigos, éstos eran siempre Mushacke y V. Gersdorff que, por su parte, andaban con la mismas intenciones. Así es fácil de imaginar cómo, en tal estado, la lectura de la obra capital de Schopenhauer tenía que producir efecto. Un día encontré este libro en la librería de lance del viejo Rohn, lo cogí en mis manos sin saber de él absolutamente nada y lo hojeé. No sé qué demonio me susurró: «Llévate este libro a casa». Sucedió, en todo caso, contra mi costumbre habitual de no precipitarme en la compra de libros. En casa, me eché en un extremo del sofá con el tesoro adquirido y comencé a dejar que aquel genio enérgico y melancólico actuara sobre mí. En él cada línea gritaba renuncia, negación, resignación, en él tenía un espejo a través del cual yo contemplaba el mundo, la vida y el propio espíritu con una terrible grandeza. En él me miraba el ojo solar del arte con absoluta falta de intereses y yo vi en él enfermedad y curación, exilio y asilo, infierno y cielo. La necesidad de autoconocimiento y hasta de autodesmigajamiento me cautivó con violencia; testigos de aquella súbita mutación son para mí, todavía hoy, las intranquilas y melancólicas hojas del diario de aquellas fechas, con sus inútiles autoacusaciones y su desesperada búsqueda de salvación y de reconfiguración del núcleo total del ser humano. Mientras todas mis características y aspiraciones las estaba sometiendo al tribunal de un sombrío autodesprecio, fui duro, injusto y desenfrenado en el odio dirigido contra mí mismo. Tampoco faltaron mortificaciones corporales. Por ejemplo, durante catorce días seguidos me obligué a acostarme siempre a las 2 de la noche y a levantarme otra vez a las seis en punto. Una excitación nerviosa se apoderó de mí y quién sabe a qué grado de insensatez no hubiera llegado si las seducciones de la vida y de la vanidad y la presión de volver a los estudios regulares no hubieran actuado en contra.¹

Por desgracia, no se nos han conservado las páginas del diario de aquellos días —*El libro de las observaciones*—, pero su pérdida es irrelevante puesto que la pasión que el estudiante Nietzsche sintió por el filósofo Schopenhauer y el fervor cuasirreligioso con el que veneró a su nuevo maestro se mantuvieron con perseverancia a lo largo de toda su juventud y conservaron unos rasgos distintivos de notable constancia: a Schopenhauer se le rinde reconocimiento en sus facetas de escritor modélico, pensador honesto, formador eminente y tipo humano íntegro e inconfundible, en una palabra, se le reconoce como «maestro» en el sentido integral del término, esto es, como «maestro de vida».

El descubrimiento de *El mundo como voluntad y representación* desencadenó un proceso de lecturas que se amplió con los meses: la lista de regalos que Nietzsche confeccionó para las Navidades de 1865 contiene tanto *Parerga y Paralipomena*, como varias obras sobre el pensamiento de su autor, por ejemplo, el libro de Haym, *Schopenhauer y su filosofía*, que acababa de salir al mercado. Esta dedicación personal se transmite a los amigos, se comunica y se difunde con militancia vibrante, como podemos ver en este fragmento de una carta a su madre fechada el 31 de enero de 1866: «Cada dos semanas / nos reunimos / para / leer / a Schopenhauer. Este filósofo ocupa un lugar muy importante en mis ideas y en mis estudios, y mi respeto por él aumenta de un modo incomparable. También hago propaganda a su favor e incluso a algunos no dejo de restregárselo en las narices [...]».²

Uno de sus mejores amigos, Carl von Gersdorff, compañero desde los años de bachillerato en el internado de Pforta, compartía, como hemos visto, sus estados de ánimo y pasó a compartir también la misma pasión por Schopenhauer. Él es el destinatario de unas cuantas cartas que detallan las implicaciones vitales que conllevó la lectura de la obra de Schopenhauer para el Nietzsche estudiante universitario:

Tres cosas constituyen mis descansos, que son escasos, a saber, mi Schopenhauer, música de Schumann y paseos so-

litarios. Ayer había una tormenta imponente en el cielo, corrí a una montaña vecina [...], arriba encontré una cabaña, un hombre que mataba dos cabritos y su rapaz. La tormenta descargó de forma muy violenta con viento y granizo, yo me sentía incomparablemente elevado y acerté a reconocer que sólo comprendemos correctamente a la naturaleza si tenemos que refugiarnos en ella desde nuestras preocupaciones y tribulaciones. ¡Qué eran para mí el hombre y su intranquila voluntad! ¡Qué eran para mí el eterno, «tú debes», «tú no debes»! ¡Qué diferentes, por el contrario, el rayo, la tempestad, el granizo, poderes libres, sin ética! ¡Qué felices, qué potentes son, pura voluntad sin perturbaciones del intelecto! [...] ¡Ojalá fueran seguidores de Schopenhauer todos los que ejercen la filosofía! Pero demasiado a menudo se halla tras la máscara del filósofo la alta majestad de la «voluntad», que busca poner en obra su autoglorificación. [...] Es muy molesto para nosotros mantener a media expresión nuestros todavía jóvenes y vigorosos pensamientos schopenhauerianos y en todo tener que cargar siempre sobre el corazón esta infeliz diferencia entre teoría y praxis.³

Otra carta, esta vez de agosto de 1866,⁴ nos documenta la plena simpatía que siente por Schopenhauer, cuya filosofía, juntamente con la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange, constituye el cristal que conforma su personal lectura del gran Kant. Las consecuencias de esta mediación son muy interesantes, en efecto: como los seres humanos tan sólo conocemos siempre fenómenos, y la verdadera esencia de las cosas —no sólo la *cosa-en-sí*, sino también el *concepto* que de ella tenemos— es ya un producto condicionado por nuestra organización, entonces es imprescindible y forzoso que *seamos artistas* al usar los conceptos, esto es, al filosofar. Considerado bajo este punto de vista, Schopenhauer es un filósofo extraordinario porque es un artista en el uso de los conceptos, un gran escritor, un filósofo «edificante» sin paralelos. Con tales premisas, el problema de la verdad, e incluso la filosofía entera concebida como «crítica», parecen un despropósito descomunal, y el radical Nietzsche aprovecha cualquier oportunidad para provocar a sus amigos disidentes y para subrayar su estima por Schopenhauer. Veámoslo con algunos

fragmentos de cartas del otoño de 1867 y de la primavera y otoño de 1868, dirigidas a su amigo Paul Deussen:

[...] para escribir la apología de Schopenhauer que en tu carta me pides sólo tengo que referirme al hecho de que libre y decidido le miro a esta vida a la cara desde que mis pies han encontrado suelo. [...] Por supuesto, esto no es más que una apología totalmente personal. [...] Quien quiera refutarle a Schopenhauer con razones, a ése le susurro al oído: «Querido, las cosmovisiones ni se consiguen con lógica ni con ella se aniquilan. Yo me siento como en mi propia casa en tal ambiente, tú en tal otro. Déjame, pues, mi propia nariz, que yo no te cogeré la tuya». [...] Lo mejor que tenemos, sentirnos uno con un gran espíritu, poder caminar simpáticamente por su corredores de ideas, haber encontrado un hogar del pensamiento, un refugio para momentos turbios —esto no lo queremos robar a los demás ni permitiremos que nos lo roben. Aunque sea un error y una mentira.⁵

Tu última carta rechaza mi punto de vista sobre la resignación por injuvenil, léase por senil: no tengo armas en contra. Por lo que añades, que la resignación sólo está justificada allí donde —como en Kant— se fundamenta en una firme convicción sobre el alcance de nuestra capacidad de conocimiento, etc., es una observación muy buena. Quien tenga a la vista el curso de las investigaciones correspondientes, especialmente el de las fisiológicas, desde Kant, no puede tener duda alguna en absoluto de que aquellos límites están investigados tan segura e infaliblemente que, excepto los teólogos, algunos catedráticos de filosofía y el *vulgus*, nadie se hace ya más ilusiones al respecto. El reino de la metafísica, y con él la provincia de la verdad «absoluta», ha quedado irremediabilmente situado junto a la poesía y la religión. Quien quiere saber algo se satisface ahora con una consciente relatividad del saber —como, por ejemplo, todos los científicos de renombre. Así pues, para algunos hombres la metafísica forma parte del campo de las necesidades del espíritu y es esencialmente edificación: por otro lado, es arte, a saber, el arte de la poesía conceptual; pero ha de quedar bien sentado que la metafísica no tiene nada que ver ni como religión ni como arte con eso a lo que se llama lo «verdadero en sí» o lo «que es en sí».⁶

Querido amigo, «escribir bien» (en el caso en que yo merezca esa alabanza: *nego ac pernego*) no justifica en verdad escribir una crítica del sistema schopenhaueriano: por lo demás, no puedes hacerte una idea del respeto que tengo por ese «genio de primer rango» si me supones *a mí* (i.e. *hominini pusillullullo!*) la capacidad de echar por los suelos a ese citado gigante: creo que entenderás por una crítica de su sistema no sólo el poner de relieve cualquier tipo de pasajes defectuosos, de demostraciones fallidas, de torpezas tácticas: con lo cual, por otra parte, ciertos superatrevidos Überwegs y Hayms no versados en filosofía creen haberlo hecho todo. No se escribe, de ningún modo, la crítica de una concepción del mundo: sino que se comprende o no se comprende esa cosmovisión, un tercer punto de vista me parece insostenible. Quien no huele el perfume de una rosa no debería hacerle ningún tipo de críticas: y si lo huele: *à la bonheur!* entonces perderá las ganas de criticar.⁷

Otros textos también muy personales demuestran la veracidad de Nietzsche en su aprecio por la concepción del mundo y de la vida que las obras de Schopenhauer le han posibilitado. Por ejemplo, la carta a Rohde del 5 de noviembre de 1867 delata que una mirada a la foto del maestro, una página de los *Parerga* o la repetición de esa especie de jaculatoria laica, «¡Schopenhauer, ayúdame!», son lo que le permiten soportar las bochornosas tensiones que conlleva el servicio militar;⁸ o la carta a von Gersdorff del 16 de enero de ese mismo año, al recibir la noticia del fallecimiento del hermano mayor de su amigo:

En ti mismo has experimentado ahora —lo noto en el tono de tu carta— por qué nuestro Schopenhauer elogia el dolor y la aflicción como un destino magnífico, como la *δεύτεροζ πλοῦζ* para la negación de la voluntad. También has experimentado y sentido esa fuerza del dolor que purifica, que íntimamente calma y fortifica. Son momentos en los que tú mismo puedes comprobar qué hay de verdadero en la teoría de Schopenhauer. Si el cuarto libro de su obra capital te causa una impresión fea, turbia, molesta, si *no* tiene la fuerza de animarte y de conducirte desde el vehemente dolor externo hasta ese estado de ánimo melancólico

pero feliz que también se apodera de nosotros al escuchar música noble, ese estado de ánimo en el que vemos que se nos caen las envolturas terrenales: entonces yo tampoco deseo tener ya nada que ver con esa filosofía.⁹

E incluso hablando de sí mismo, en la manera de relatarle al amigo ese acontecimiento que tanta conmoción podría provocar, el nombramiento de catedrático de filología clásica de la Universidad de Basilea —estando en la casa materna de Naumburg y preparando ya el viaje hacia la ciudad suiza—, es perfectamente nítido el explícito reconocimiento que la huella de Schopenhauer ha dejado en la forma que tiene Nietzsche de interpretarse su vida y su trabajo:

No detecto nada todavía de la obligada joroba de los catedráticos. ¡Que Zeus y todas las Musas me libren de ser filisteo, ἄνθρωπος ἄμουσος, hombre de rebaño! Tampoco sabría cómo debería ponerme para convertirme en lo que no soy. A una especie de filisteísmo sí estoy aproximándome, a la especie «hombre-especialista»; es demasiado natural que la carga diaria, la permanente concentración del pensamiento en determinados problemas y campos del saber, algo emboté la libre receptividad y ataque al sentido filosófico en su raíz. Pero imagino que podré luchar contra este peligro con más tranquilidad y seguridad que la mayoría de los filólogos; demasiado profundamente se ha enraizado ya la seriedad filosófica, con demasiada claridad me han sido enseñados por el gran mistagogo Schopenhauer los verdaderos y esenciales problemas de la vida y del pensamiento como para que tenga que temer algún día una ignominiosa caída de la «Idea». Empapar con esta nueva sangre mi ciencia, transmitir a mis oyentes esa seriedad schopenhaueriana que está grabada sobre la frente del hombre sublime, éste es mi deseo, mi atrevida esperanza; desearía ser algo más que un maestro de disciplina de virtuoso filólogos.¹⁰

El insospechado encuentro con una genuina obra de filosofía en una librería de lance ha dejado una prolongada estela en la formación universitaria de ese filólogo precoz que en plena juventud ha sido nombrado catedrático y está

ya maduro para convertirse a su vez en un genuino pensador y en un maestro veraz.

El discípulo autónomo

El joven catedrático, que ansía ser por su parte un maestro para sus alumnos, comienza por reconocerse un discípulo de Schopenhauer, un discípulo fiel y agradecido, militante y vitalmente influido por el magisterio que ha aceptado. La *interpretación schopenhaueriana del arte* constituye uno de los ejes principales de esa activa estimación por la obra del maestro. En este ámbito confluyen tanto las características personales del Nietzsche músico, compositor y pianista de los años de juventud, como los juicios de valor del Nietzsche esteta y crítico de arte, en especial después de convertirse en apasionado defensor de Wagner en el otoño de 1868, en compañía del amigo Erwin Rohde, asimismo partidario de la filosofía de Schopenhauer y de la música del autor del *Tristán*. En diciembre de ese año tuvo la oportunidad de conocer personalmente al compositor, que también se servía de la estética schopenhaueriana para fundamentar su revolución musical, y desde esa fecha empezó a gestarse una especialísima relación amistosa que la cercanía de sus nuevas residencias respectivas acrecentó hasta límites peligrosos, pues no podemos olvidar la presencia cautivadora de Cósima. La veneración nietzscheana pasa a volcarse ante esos dos gigantes del espíritu, tal como se lo dice a su nuevo maestro al asociarlo al héroe máximo de su época universitaria:

Cuántas veces he tenido el propósito de expresar sin timideces la enorme gratitud que siento por usted; los mejores y más elevados momentos de mi vida están unidos a su nombre, ciertamente, y sólo conozco a un hombre, su gran hermano en el espíritu Arthur Schopenhauer, en quien piense con idéntica veneración, hasta *religione quadam*.¹¹

De esta especie de culto o filiación espiritual que impregna el núcleo de las valoraciones nietzscheanas en prác-

ticamente todas las esferas de la cotidianidad —podría servirnos de botón de muestra cierta carta a von Gersdorff en la que se comentan con escepticismo determinados regímenes dietético-vegetarianos—,¹² arrancará paulatinamente el caminar autónomo del joven pensador con su diferenciada valoración de la vida. Como es bien sabido, el campo en el que se manifestará por vez primera su propia reflexión personal con importantes innovaciones es el de la *estética*, concretamente en dos momentos: la intempestiva defensa de la obra de *Wagner*, que aún podría leerse como una mera aplicación del pensamiento schopenhaueriano a las creaciones de un músico que también se reconoce como discípulo del mismo maestro, y la reivindicación ejemplar de *la tragedia griega*. Formulándolo con mayor nitidez y en forma de interrogantes: ¿Cómo interpreta el joven Nietzsche de la época de *El nacimiento de la tragedia* a su maestro Schopenhauer? ¿Hay una filosofía autónoma e irreductible en esa obra de juventud?

En principio, parece que no. Como podemos leer en el capítulo 16 de dicho libro, Schopenhauer está en sus orígenes de un modo decisivo, pues la célebre novedad de esas dos divinidades griegas, Dionisio y Apolo, representantes de dos mundos artísticos dispares y antagónicos, parece que sólo simbolice con gran fuerza plástica la diferencia estética, ontológica y gnoseológica que Schopenhauer puso de manifiesto en su obra capital, a saber, la diferencia existente entre la música y las demás artes, entre lo metafísico y lo físico, entre la esencia de las cosas —la *voluntad*— y las apariencias o fenómenos —las *representaciones*—, entre el Uno primordial y el velo de Maya, entre el espanto y el éxtasis que se producen al infringir el principio de individuación y la tranquila confianza de quien se rige por dicho principio.¹³ En el citado capítulo 16, Nietzsche insiste más en su deuda para con los dos grandes maestros, Schopenhauer y Wagner, que en su originalidad o en sus diferencias con ellos. Cuando narra el proceso de gestación del libro tan sólo se atribuye la necesidad que sintió de aplicar una teoría perfectamente elaborada al campo específico de su competencia científica, la filología clásica: de ahí que se re-

plantee el problema de la tragedia griega, pero todo ello como una mera derivación de lo ya clarificado por ese gran pensador, «sobre cuyos conocimientos ha impreso Richard Wagner su sello como corroboración seria y definitiva de su imperecedera verdad». Nietzsche se comporta como si fuese incapaz de mejorar la exposición realizada por Schopenhauer, de aumentar su transparencia, y con un gesto bien expresivo transcribe una cita de *El mundo como voluntad y representación* de varias páginas de longitud. En resumen, el armazón teórico de todo el libro parece estar construido, según palabras de su autor, «siguiendo la doctrina de Schopenhauer». ¹⁴

Tan sólo hay un pasaje en el capítulo 5 en el que el fiel discípulo reclama para sí los méritos de una aportación estética propia que va más allá de lo aprendido y, en ese avance, se aleja decididamente de la teoría expuesta por el maestro. Después de citar textualmente la definición schopenhaueriana del *Lied*, Nietzsche añade: «Nosotros afirmamos, antes bien, que esa antítesis por la que todavía Schopenhauer se guía para dividir las artes, como si fuera una pauta de fijar valores, la antítesis de lo subjetivo y de lo objetivo, es improcedente en estética». ¹⁵ No obstante, el tono es comedido y, más que una crítica, parece una alabanza: «Schopenhauer, que no se disimuló la dificultad que el lírico representa para la consideración filosófica del arte, cree haber encontrado un camino para salir de ella, mas yo no puedo seguirle por ese camino, aun cuando él fue el único que en su profunda metafísica de la música tuvo en sus manos el medio con el que aquella dificultad podía quedar definitivamente allanada: como creo haber hecho yo aquí, en su espíritu y para honra suya». ¹⁶

Con la sola excepción discutible y aminorada de este pasaje, el libro entero no desaprovecha ningún momento para rendir tributo de gratitud al gran pensador, cuya figura se presenta en perfecta equiparación con la de Kant y cuya filosofía recibe el calificativo máximo de «sabiduría dionisiaca» que nos introduce en una «cultura trágica». ¹⁷ Desde las tablas de valores de *El nacimiento de la tragedia* es imposible otorgar un reconocimiento superior. Schopen-

hauer se convierte en símbolo y modelo ejemplar, en personaje único que, desde el pedestal de su obra solitaria, señala el camino a proseguir. El homenaje que su discípulo le dedica merece transcripción:

Que nadie intente debilitar nuestra fe en un renacimiento ya inminente de la Antigüedad griega; pues en ella encontramos la única esperanza de una renovación y purificación del espíritu alemán por la magia de fuego de la música. ¿Qué otra cosa podríamos mencionar que, en la desolación y decaimiento de la cultura de ahora, pudiese despertar alguna expectativa consoladora para el futuro? En vano andamos al acecho de una única raíz que haya echado ramas vigorosas, de un pedazo de tierra sana y fértil: por todas partes polvo, arena, rigidez, consunción. Aquí un hombre aislado y sin consuelo no podría elegir mejor símbolo que el caballero con la muerte y el diablo, tal como nos lo dibujó Dürero, el caballero recubierto con su armadura, de dura, bronceína mirada, que emprende su camino de espanto, sin que lo desvíen sus horripilantes compañeros, y, sin embargo, desesperanzado, sólo con el corcel y el perro. Nuestro Schopenhauer fue un caballero dureriano de ese tipo: le faltaba toda esperanza, pero quería la verdad. No existe su igual.¹⁸

La genuina aportación de Nietzsche a la visión de la tragedia griega y a la concepción filosófica de la realidad han de descubrirse con esfuerzo por parte del lector, pues las constantes referencias a la filosofía y a la terminología schopenhauerianas no dejan de constituir molestos obstáculos en la comprensión del núcleo principal del libro. Años después lo reconocerá su autor, como luego veremos, pero por ahora aún estamos en su etapa de *discípulo* lleno de reconocimientos.

Dos escritos de los años en Basilea marcan la cúspide de su gratitud y de sus testimonios de fidelidad hacia Schopenhauer. Ambos textos componen la más acabada exposición positiva y la más prolija interpretación nietzscheana en favor de su maestro de juventud. Nos referimos a las conferencias de 1872, editadas póstumamente con el título

Sobre el futuro de nuestras instituciones de enseñanza, y a la tercera Consideración intempestiva, publicada en 1874 con el expresivo título de *Schopenhauer como educador*. El apasionado nietzscheano que fue Giorgio Colli, refiriéndose al primer escrito, ha elaborado este acertado resumen: «En el marco literario de estas conferencias la figura central es de hecho un filósofo, y este filósofo es bosquejado según el modelo de Schopenhauer: gruñón, colérico, íntegro, ansioso de apresar la realidad, o al menos de ser reconocido en su importancia, y al mismo tiempo desdeñoso y despreciativo hacia todo lo que le circunda». ¹⁹ «Desde el punto de vista teórico, en cambio, estas conferencias, si bien a través de la mediación de Burckhardt, constituyen el testimonio más ortodoxamente schopenhaueriano que Nietzsche nos ha dejado.» ²⁰

Para poder debatir problemas en torno a la enseñanza, la formación y la cultura, cuestionando los tópicos que repite la bienpensante universidad germana, Nietzsche utiliza una ficción literaria, sus recuerdos de una noche extraña escuchando a un viejo filósofo que habla con un discípulo. «A través de dicho filósofo se adivina claramente la imagen de Schopenhauer y no es disimulada tampoco la admiración por las ideas de este personaje principal por parte de quien pronuncia las conferencias.» ²¹ Es bien cierto, sin embargo, que en esa ficción Nietzsche representa el papel del estudiante y, entre bromas y veras, evoca un momento de su biografía, la formación de esa pequeña asociación cultural llamada «Germania» que, en el verano de 1860, fundó con su mejores amigos de infancia en Naumburg.

La tercera *Consideración intempestiva* es el gran homenaje de Nietzsche a su preceptor fundamental, a quien verdaderamente le educó. La premisa decisiva desde la que está compuesto el homenaje es la concepción de la formación (*Bildung*) como liberación (*Befreiung*), como la revelación de la sustancia básica y el sentido verdadero de cada individuo. Uno de los objetivos principales que lo vertebran es la crítica al hombre de la edad moderna, a la humanidad moderna. De ahí que Schopenhauer sea presentado

como un verdadero post-ilustrado, como un genuino crítico de la modernidad. Los blancos a los que apunta dicha crítica, y que justifican el adjetivo que merece esta consideración, «intempestiva» o «inactual», son, en síntesis, los siguientes: el historicismo; el nacionalismo militarista y prusiano; la economía política estatalista, burguesa y filistea; la ausencia de verdadera cultura, bien patente en toda una serie de desequilibrios, por ejemplo, en el estilo, en la relación fondo-forma, en el uso que se hace de la lengua materna, en la desarticulada relación entre pasado (griego) y presente (alemán), en las instituciones de enseñanza, sólo preocupadas por fabricar operarios-funcionarios, etc. Con una prosa elegantísima, Nietzsche continúa las críticas ya formuladas por Schopenhauer, haciéndolas resonar con nueva fuerza y hablando siempre desde su propia realidad y su propia biografía intelectual.

En este escrito se nos revelan los motivos de la incondicional fidelidad del Nietzsche *lector* a los textos del maestro: esas *obras* son sinceras, una especie de bosque de montaña, con aire tonificante, que nos regenera y refresca. Schopenhauer es, como Goethe, un modelo de expresión; como Montaigne, un pensador honesto y sereno; es un gran artista, siempre seguro, natural, desinhibido e integral. Y así fue también el hombre Schopenhauer: independiente, aislado, libre de compromisos con el Estado, una especie de lobo solitario que vivió peligrosamente e interpretó trágicamente la totalidad de la vida.

Conviene precisar que en este escrito Nietzsche presenta lo trágico no desde la concepción que late en su gran libro de juventud, sino desde la versión contenida en las obras de su maestro: el individuo es miserable; conviene llegar a la inmolación del yo, a la compasión y a la resignación; las metas que sirven de orientación son el genio y el santo. Este último es el verdadero juez de la existencia. A pesar de su belicosidad y de sus asperezas, el hombre Schopenhauer fue, medido por su propio rasero, y sigue siendo, un paradigma —un sufriente que comparte el sufrimiento— y un representante de la auténtica filosofía, a saber, aquélla que provoca terror y aflicción, que no cesa en

sus ataques al entontecimiento y con la que se puede vivir.

La tercera *Consideración intempestiva* acaba, pues, con unos cuantos capítulos excepcionales, en los que Nietzsche habla de las críticas schopenhauerianas a la filosofía académica y universitaria y, sin poder contenerse en ese tema que tan hondamente le conmovía, pasa a exponer su propia concepción de la filosofía, de una filosofía vivida con ineludible necesidad.²²

El crisantemo. Schopenhauer ante la crítica de Nietzsche

Hasta las *Intempestivas*, el escritor Nietzsche ha guardado distancias y manifestado sus respetos, pero es suficiente con notar la excesiva moderación con la que expresaba su propio pensamiento, como si éste tan sólo fuese una derivación menor de ideas schopenhauerianas y wagnerianas, para que presintamos que las cosas no podrán continuar así por mucho tiempo. La lectura de los escritos y los fragmentos póstumos de esa misma época nos demostraría que los escritos publicados revelan únicamente una porción de sus reflexiones, quizá la más antigua y menos radical. Por todo ello, no es ninguna sorpresa comprobar que con la publicación del primer volumen de *Humano, demasiado humano* (1878, aunque el texto ya estaba en posesión del editor en 1877), cambiará la interpretación que Nietzsche nos presente de la obra y la persona de Schopenhauer. A partir de esa fecha, las obras publicadas por Nietzsche comienzan a dibujar sus *críticas* a la filosofía schopenhaueriana. Más aún, desde el distanciamiento que tales textos explicitan, una de sus preocupaciones constantes será la *justificación* de sus obras de juventud —sus obras «románticas»—, la explicación de cómo pudo ser posible que percibiese el perfume de las rosas allí donde ahora únicamente detecta el desagradable olor que suele encontrarse en los cementerios. Estos ensayos de «justificación», estas relecturas que tratan de ser justas con el propio pasado, constituyen además, de forma sorprendente, una especie de nuevas presentaciones de la figura del antiguo

maestro, mucho más sinceras y, por ello mismo, mucho más convincentes y contrastadas. Aunque sea con excesiva brevedad, buscaremos algunos rasgos sobresalientes y procuraremos brindar la información suficiente para que el lector interesado pueda contemplar estas nuevas imágenes, llenas de claroscuros, con el *tempo* que sus ojos le sugieran. La experiencia vale la pena.

Los nuevos «Prólogos» de 1886 al primer y al segundo volumen de *Humano, demasiado humano* delatan la ambigüedad de esa transición a la que acabamos de referirnos. Nietzsche reconoce que se le podría reprochar que hubiese cerrado los ojos a propósito ante la ciega voluntad de moral de Schopenhauer en una época en la que sabía ya demasiado bien qué es lo que sucede con la moral,²³ así como también admite que todos los libros que publicó con anterioridad sólo relataban superaciones previas, es decir, contenían problemas que correspondían a etapas de su vida de fecha mucho más antigua; por ejemplo, las tres primeras *Intempestivas* tienen una época de gestación que es anterior incluso a *El nacimiento de la tragedia*. En ese contexto, encontramos la siguiente puntualización: «Cuando luego, en la tercera *Consideración intempestiva*, di expresión a mi veneración por mi primer y único educador, el *gran* Arthur Schopenhauer —ahora la expresaría en forma aún mucho más categórica y también más personal—, yo ya me encontraba metido, en lo que a mi propia persona se refiere, en el escepticismo y la disolución de la moral, y esto equivale a hallarse en plena crítica, entendida como profundización de todo pesimismo existente hasta la fecha, y, como dice la gente, ya no creía “en nada en absoluto”, tampoco creía ya en Schopenhauer».²⁴ Refiriéndose a esa misma etapa de su vida, los comentarios de *Ecce Homo* nos amplían la información —Schopenhauer fue la «semiótica mediante la cual Nietzsche se presentó a sí mismo, aunque de un modo indirecto»—, y concluyen con una sentencia típica del maduro Nietzsche: «quien aquí habla no es, en el fondo, “Schopenhauer como educador”, sino su *antítesis*, “Nietzsche como educador”».²⁵

Prescindamos por el momento de los factores antitíti-

cos, que en otros pasajes veremos subrayados con mayor fuerza y más extensión, y recopilemos los diferentes puntos que, todavía en su madurez, Nietzsche le reconoce a Schopenhauer, porque con ellos se identifica y en ellos se descubre a sí mismo: la lucha por restaurar un concepto *superior* de «cultura»; el *egoísmo* más duro, la más dura *autodisciplina*; la intemperividad de despreciar todo aquello a lo que se denomina *Reich*, «cultura» —es interesante comparar el efecto de distanciamiento y de crítica que consiguen las *comillas* que Nietzsche introduce en esta palabra con el diminutivo satírico que suele utilizarse en nuestras tierras cuando se habla de «*cultureta*»—, «cristianismo», «Bismarck», «éxito», esto es, la *inactualidad* de plantearse tareas histórico-universales y no provincianas; la defensa de un concepto de *filosofía* que está en las antípodas de la filosofía académica, convertida también en funcionaria del Estado. A través de todos estos puntos de reconocimiento, Nietzsche insinúa que fue un buen discípulo de un buen maestro, pues ha aprendido vitalmente sus mejores lecciones.

Las autocríticas en torno a *El nacimiento de la tragedia* son más importantes, pues se refieren también a un libro de superior relevancia. Los diversos temas de confrontación con el maestro nos ofrecen ahora un perfil mucho mejor dibujado. Los puntos más sobresaliente en litigio son: una concepción diferente del *pesimismo*; la afirmación incondicional de la *vida*; y, sobre todo, una respuesta absolutamente opuesta a la crucial pregunta ¿qué es la *tragedia*? El maduro Nietzsche está más seguro del «amargo perfume cadavérico de Schopenhauer»²⁶ de lo que lo estaba en su juventud, cuando pensaba que la cosmovisión de su maestro tenía para él el olor de las rosas, puesto que ahora no vacila en exponer los argumentos que avalan su negativo juicio, a pesar de la brusquedad de muchas de sus formulaciones. Aquí tan sólo podemos citar algunos pasajes sobre esta cuestión.

De acuerdo con el «Ensayo de autocrítica», que es el «Prólogo» que Nietzsche redactó en 1886 para la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia*, en este libro «se anun-

cia, acaso por vez primera, un pesimismo “más allá del bien y del mal”, aquí se deja oír y se formula aquella “perversidad de los sentimientos” contra la que Schopenhauer no se cansó de disparar de antemano sus más coléricas maldiciones y piedras de rayo, una filosofía que osa situar, rebajar la moral misma al mundo de la apariencia y que la coloca no sólo entre las “apariencias” (en el sentido de este *terminus technicus* idealista) sino entre los “engaños”, como apariencia, ilusión, error, interpretación, aderezamiento, arte». ²⁷

En su obra de juventud Nietzsche intentó «expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas, que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto. ¿Cómo pensaba, en efecto, Schopenhauer acerca de la tragedia? “Lo que otorga a todo lo trágico el empuje peculiar hacia la elevación —dice en *El mundo como voluntad y representación*, II, 495— es la aparición del conocimiento de que el mundo, la vida no pueden dar una satisfacción auténtica, y, por tanto, *no son dignos* de nuestro apego: en esto consiste el espíritu trágico, ese espíritu lleva, según esto, a la *resignación*.” ¡Oh, de qué modo tan distinto me hablaba Dionisio a mí! ¡Oh, cuán lejos de mí se hallaba entonces justo todo ese resignacionismo!» ²⁸

Así pues, el primer gran libro de Nietzsche es mucho más autónomo y original de lo que sus propias páginas parecen conceder. No se trataba en él de aplicar a los griegos una teoría previa y ajena, sino de buscar expresión, con los elementos con los que entonces contaba, de una intuición originalísima «acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, de con qué lo *superaron* ... Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos *no* fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo». ²⁹ Por eso su filosofía continuó presa del platonismo, el cristianismo y el idealismo, como producto que es del instinto degenerativo y antidionisiaco, un instinto de muerte que no puede sino despedir un malolor de putrefacción. ³⁰

Las obras posteriores a *Humano, demasiado humano*

prosiguen la confrontación crítica con Schopenhauer. Estas nuevas consideraciones en torno a la figura del viejo maestro resitúan el lugar en el que le colocan, pero no por ello dejan de otorgarle una plaza de privilegio. Al leerlas, se tiene la impresión de que Schopenhauer fue una especie de negativo gracias al cual Nietzsche obtuvo poco a poco los rasgos positivos de su propia imagen, un digno contrincente y un potente interlocutor, por cuya mediación, y a lo largo de sucesivos diálogos, clarificó Nietzsche sus propias propuestas y su pensamiento más personal. En algunos pasajes esta sensación es evidente, por ejemplo, en este párrafo del «Prólogo» de *La genealogía de la moral*, en el que hablando de *Humano, demasiado humano* se dice:

Lo que a mí me importaba era el *valor* de la moral, y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era mi gran maestro Schopenhauer, al cual se dirige, como si él estuviera presente, aquel libro, la pasión y la secreta contradicción de aquel libro (pues también él era un «escritor polémico»). Se trataba en especial del valor de lo «no-egoísta», de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarlo como los «valores en sí», y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo. ¡Mas justo contra esos instintos dejaba oír su voz en mí una suspicacia cada vez más radical, un escepticismo que cavaba cada vez más hondo!³¹

El diálogo emprendido no sólo contiene críticas, sospechas, contrarréplicas y antítesis, sino también largos momentos de sostenido reconocimiento y de inequívoca confirmación del gran papel que Schopenhauer ocupa en la historia de Europa y de Occidente. Las cuestiones abiertas por su filosofía —escribe Nietzsche con talante profético— necesitan dos siglos para poder ser bien escuchadas y entendidas. Por desgracia, sólo transcribimos aquí el texto fragmentariamente:

Schopenhauer, en cuanto filósofo, fue el *primer* ateo declarado e inflexible que hemos tenido los alemanes. Su ene-

mistad con Hegel tenía aquí su trasfondo. La desdivinización de la existencia era para él un hecho, algo aprehensible e indiscutible. Él perdía en cada caso su circunspección filosófica y caía en indignación cuando veía a alguien que titubeaba o andaba con divagaciones. En este lugar está su honradez; su sincero ateísmo incondicional es, precisamente, el *presupuesto* de su planteamiento problemático, como una victoria de la conciencia europea, conseguida al fin y con dificultad, como el acto de más graves consecuencias, tras un cultivo de dos milenios de la verdad, que, en conclusión, se prohíbe a sí misma *la mentira* de la fe en Dios... [...] Al arrojar de nosotros la interpretación cristiana y condenar su «sentido» como una falsa moneda, nos viene inmediatamente, de una forma terrible, la pregunta de *Schopenhauer*: *¿tiene, pues, algún sentido la existencia?*, la pregunta que necesitará un par de siglos para adquirir siquiera consistencia y para ser oída en toda su profundidad. Lo que el propio Schopenhauer ha respondido a esta pregunta —perdóneseme lo que digo— era algo precipitado, juvenil, meramente un ajuste, un quedarse parado y detenido en las perspectivas morales, ascético-cristianas, para las que *se había anunciado la fe*, junto con la fe en Dios... Pero él *ha lanzado* la pregunta, según queda dicho, como buen europeo y *no* en cuanto alemán.³²

Aforismos como el que acabamos de transcribir también nos revelan en qué extraordinaria medida toda la obra de Nietzsche, hasta en sus momentos más personales y centrales, no es sino un intento de respuesta a los problemas planteados por la filosofía de su predecesor.³³

La constante reflexión en torno a la figura crucial de Schopenhauer tenía que cuajar en algún tipo de balance general, de conjunto, elaborado de pros y contras que, a los ojos de Nietzsche, sintetizara adecuadamente la aportación integral de su maestro a la cultura alemana y a la filosofía occidental. Quizás sea el aforismo n.º 99 de *El gay saber* el texto que mejor enumere los distintos elementos, positivos y negativos, que componen el amplio espectro de la insoslayable influencia schopenhaueriana, interpretada por su atípico discípulo.

[...] ¿Qué es lo que en Alemania suelen captar primero de su maestro los seguidores de Schopenhauer? [...] ¿Es su duro

sentido de los hechos, su buena voluntad por la claridad y por la razón lo que a menudo le hace aparecer tan inglés y tan poco alemán? O ¿es la fortaleza de su conciencia intelectual lo que *sostiene* una contradicción vitalicia entre ser y querer, que lo fuerza a contradecirse continuamente a sí mismo en sus escritos y casi en cada punto? ¿Es su limpieza en cosas de la iglesia y del Dios cristiano? —pues en esto él fue limpio como ningún otro filósofo alemán hasta entonces, hasta tal punto que vivió y murió «como un volteriano». O ¿sus inmortales doctrinas acerca de la intelectualidad de la intuición, del apriorismo del principio de causalidad, de la naturaleza instrumental del intelecto y de la esclavitud de la voluntad? No, todo esto no hechiza ni se siente como atractivo, sino las perplejidades y subterfugios místicos de Schopenhauer en aquellos pasajes en los que este pensador realista llegó a seducirse a sí mismo y a viciarse en un impulso vano por ser el adivino del mundo. Las doctrinas indemostrables sobre la *voluntad única* [...], la *negación del individuo* [...] y de la *evolución* [...], el entusiasmo del *genio* [...], el sinsentido de la *compasión* y de la ruptura del *principii individuationis* que con eso se hace posible, como fuente de toda moralidad [...]. Este y otros semejantes *excesos* y vicios del filósofo son los primeros que se aceptan y se hacen objeto de fe.³⁴

Los puntos críticos aquí enumerados tienen desarrollo pormenorizado en las obras nietzscheanas de los años ochenta. Limitándonos a unas cuantas, vamos a dibujar los trazos más relevantes de la interpretación de Nietzsche, presentando en cada caso un texto del filósofo como resumen apropiado de esa faceta de su reflexión. He aquí una posible panorámica.

Críticas a la concepción schopenhaueriana de la compasión

Sobre este punto, los aforismos 132-148 de *Aurora* ya contienen una detallada exposición. No obstante, el aforismo 7 de *El Anticristo*, uno de los últimos textos de su pluma, tiene las ventajas de ser más contundente y más conciso.

Se ha osado llamar virtud a la compasión [...]; se ha ido más allá, se ha hecho de ella *la* virtud, el suelo y origen de todas las virtudes, pero sólo, y esto hay que tenerlo siempre presente, desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, que inscribió en su escudo la *negación de la vida*. Schopenhauer estaba en su derecho al decir: mediante la compasión la vida queda negada, es hecha *más digna de ser negada*, la compasión es la *praxis* del nihilismo. [...] ¡La compasión persuade a entregarse a la *nada!* ... No se dice «nada»: se dice, en su lugar, «más allá»; o «Dios»; o «la vida *verdadera*»; o nirvana, redención, bienaventuranza... Esta inocente retórica, nacida del reino de la idiosincrasia religioso-moral, aparece *mucho menos inocente* tan pronto como se comprende *cuál* es la tendencia que aquí se envuelve en el manto de palabras sublimes: la tendencia hostil a la vida. Schopenhauer era hostil a la vida: *por ello* la compasión se convirtió para él en virtud. [...] Desde el instinto de la vida habría que buscar de hecho un medio de dar un pinchazo a esa enfermiza y peligrosa acumulación de compasión representada por el caso de Schopenhauer [...]: para hacerla *reventar*...³⁵

Críticas a la concepción schopenhaueriana de la voluntad

Tocamos aquí otra de las dianas predilectas de los dardos que constantemente lanzó Nietzsche contra la filosofía de su maestro, pues sus concepciones de la voluntad son diametralmente opuestas. Para el autor del *Zaratustra*, el querer ni es simple ni inmediato, sino un conjunto complejo de fenómenos, diversos a diferentes niveles, a los que sólo el espejismo de denominarlos con esa palabra mágica —«voluntad»— los reviste de engañosa unidad. Muchos son los pasajes en los que se encuentran tanto las críticas a Schopenhauer como las versiones nietzscheanas del problema, por ejemplo, el aforismo 127 de *El gay saber* o el aforismo 19 de la sección primera, titulada «De los prejuicios de los filósofos», de *Más allá del bien y del mal*. Aquí optamos por la sencillez del aforismo 5 de esa primera parte del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, que apareció con el título *Miscelánea de opiniones y sentencias*:

En todos los tiempos los filósofos han hecho suyas y *echado a perder* las proposiciones de los examinadores del hombre (los moralistas), al tomarlas en un sentido absoluto y pretender demostrar como una necesidad lo que éstos habían entendido únicamente como una sugerencia aproximada, cuando no como la verdad de cierto decenio y circunscrita a cierto país o cierta ciudad; sin embargo, precisamente al proceder así creían elevarse por encima de esos moralistas. De este modo se podrá encontrar que las famosas doctrinas schopenhauerianas de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, de la inmutabilidad del carácter y de la negatividad del placer —doctrinas que, tal como las entiende Schopenhauer, son sin ninguna excepción errores— se fundamentan en sabidurías populares enunciadas por moralistas. Ya la palabra «voluntad», que Schopenhauer transformó en denominador común de estados humanos y con ella llenó un vacío del lenguaje, lo cual redundó grandemente en su propio beneficio en cuanto moralista, puesto que entonces estuvo en condiciones de hablar de la «voluntad» como lo había hecho Pascal, la misma «voluntad» de Schopenhauer ha tenido en manos de su autor, a causa de ese prurito de generalización de los filósofos, consecuencias nefastas para la ciencia: pues esta voluntad queda convertida en una metáfora poética si se afirma que todas las cosas de la naturaleza tienen voluntad; por último, para fines de uso en toda clase de desmanes místicos se ha abusado de ella convirtiéndola en una cosificación falsa, y todos los filósofos de moda repiten, y parecen saberlo con gran exactitud, que todas las cosas tienen *una* voluntad, más aún, que son esa *única* voluntad (lo cual, a juzgar por la descripción que se hace de esa voluntad, significa tanto como empeñarse en proclamar Dios al necio diablo).³⁶

Críticas a la ausencia de sentido de la historia en la filosofía de Schopenhauer

Para Nietzsche, la obra de su maestro de juventud describe y refleja un carácter, un temperamento, un modo de ser de gran nobleza y singularidad, pero es una obra que ni tiene sentido de la historia, ni traduce los altibajos de la biografía de un alma sensible y autocrítica, ni, en consecuencia, admite la evolución, tanto en ella misma como en los fenó-

menos exteriores. Esta grave carencia guarda relación con la peculiaridad del genio de Schopenhauer, pero está en la antípodas de la filosofía y la biografía de su discípulo, de personalidad tan distinta. Las críticas que éste le dedicó al tema pueden leerse en los aforismos 481 y 497 de *Aurora*, así como en el aforismo 204 de *Más allá del bien y del mal*, aforismo que conviene citar porque ayuda a resquebrajar la maniquea versión que se propaga de las relaciones de Nietzsche con Hegel. He aquí el centro de su argumentación:

Con muchísima frecuencia encontré en jóvenes doctos, detrás del soberbio menosprecio de la filosofía, la perversa repercusión de un filósofo, al cual se le había negado ciertamente obediencia en conjunto, pero sin haber escapado al hechizo de sus despreciativas valoraciones de otros filósofos: lo que tenía como resultado una disposición global de ánimo opuesto a toda filosofía. (Tal me parece ser, por ejemplo, la repercusión de Schopenhauer sobre la Alemania más reciente: con su poco inteligente furia contra Hegel ha conseguido que la última generación entera de alemanes se separe de la conexión con la cultura alemana, cultura que, bien sopesadas todas las cosas, ha representado una cima y una sutileza adivinatoria del *sentido histórico*: pero Schopenhauer mismo era, justo en este punto, tan pobre, tan poco receptivo, tan poco alemán, que llegaba a la genialidad.)³⁷

Críticas a la filosofía del arte de Schopenhauer

Cerraremos esta sucinta exposición de la vertiente crítica de la interpretación nietzscheana de Schopenhauer con aquella faceta de la filosofía del maestro que tanto le fascinó y le influenció en su juventud, la *estética*. En este campo hay un contraste bien patente entre ambos filósofos, que cristaliza en torno a un punto del que ya hemos hablado antes, comentando *El nacimiento de la tragedia*, y que es, evidentemente, su antagónica interpretación de ésta, de *la tragedia*. Recordemos la obviedad de que así como la música es el arte sumo para Schopenhauer, para Nietzsche, a pesar de muchas frases equívocas, el tema no admite réplicas: si se

atreve a hablar es porque ha tenido experiencia «de la tragedia como *arte* supremo». ³⁸ No repetiremos lo que ya dijimos. Sólo añadiremos que este debate en torno a la concepción de la tragedia atraviesa prácticamente todos los escritos de Nietzsche y, con explícitas referencias a Schopenhauer, puede encontrarse en otros pasajes, por ejemplo, en el aforismo 5 de la sección «Lo que debo a los antiguos» de *Crepúsculo de los ídolos*. Ahora queremos insistir en *la filosofía del arte en general* como campo predilecto de las inquietudes y de las críticas de Nietzsche, concretamente de su enfrentamiento final con Schopenhauer.

No podemos abordar el tema con mínimo sosiego. Las referencias, por otra parte, se entrecruzan: Platón, el cristianismo, Kant, Wagner, la sexualidad y, si se quiere, Freud *avant-la-lettre*. Los textos de Nietzsche sobre la posición de Schopenhauer respecto al arte son, por lo demás, muy extensos. Uno de ellos, por ejemplo, abarca los aforismos 5, 6, 7 y 8 del «Tratado tercero: ¿Qué significan los ideales ascéticos?» de *La genealogía de la moral*. Como la cuestión es importante, aquí vamos a resumirla con textos de los aforismos 21, 22, 23 y 24 de esa sección de *Crepúsculo de los ídolos* titulada «Incursiones de un intempestivo».

Schopenhauer, el último alemán que merece ser tenido en cuenta (que es un acontecimiento *européo* [...]) ha interpretado sucesivamente el *arte*, el heroísmo, el genio, la belleza, la gran compasión, el conocimiento, la voluntad de verdad, la tragedia como derivaciones de la «negación», o de la necesidad de negación, de la «voluntad», el más grande fraude psicológico que, descontado el cristianismo, hay en la historia. [...] Voy a tomar un único caso. Schopenhauer habla de la belleza con un ardor melancólico, ¿por qué, en última instancia? Porque ve en ella un *punte*, por el que se llega más lejos, o se adquiere sed de llegar más lejos... La belleza es para él la redención de la «voluntad» por algunos instantes, ella atrae hacia una redención para siempre... En especial Schopenhauer ensalza la belleza como redentora del «foco de la voluntad», la sexualidad, en la belleza ve *negado* el instinto de procreación... ¡Extraño santo! Alguien te contradice, me temo, es la naturaleza. [...] Por fortuna también le contra-

dice un filósofo. [...] Platón sostiene una tesis distinta: la que toda belleza incita a la procreación, la de que lo *proprium* de su efecto consiste precisamente en eso, desde lo más sensual hasta lo más espiritual... [...] Recordaré además, *en contra* de Schopenhauer y en honor de Platón, que también toda la cultura y toda la literatura superiores de la Francia clásica brotaron del terreno del interés sexual. [...] Todavía queda una pregunta: el arte pone de manifiesto también muchas cosas feas, duras, problemáticas de la vida, ¿no parece con ello quitarnos el gusto por ésta? Y de hecho ha habido filósofos que le han atribuido ese sentido: Schopenhauer enseñó que el propósito general del arte era «desligarse de la voluntad», veneró como la gran utilidad de la tragedia el «disponer a la resignación». Pero esto [...] es una óptica de pesimista y un «mal de ojo»: hay que apelar a los artistas mismos. ¿*Qué es lo que el artista trágico nos comunica acerca de sí mismo?* Lo que él muestra, ¿no es precisamente el estado *sin* miedo frente a lo terrible y problemático? [...] La valentía y libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante un infortunio sublime, ante un problema que produce espanto, ese estado *victorioso* es el que el artista escoge, el que él glorifica. Ante la tragedia lo que hay de guerrero en nuestra alma celebra sus saturnales; quien está habituado al sufrimiento, quien va buscando el sufrimiento, el hombre *heroico*, ensalza con la tragedia su existencia, únicamente a él le ofrece el artista trágico la bebida de esa crueldad dulcísima.³⁹

En el marco de estos Encuentros, que desean vivir una *conmemoración*, queremos acabar con uno de los más hermosos *homenajes* que el escritor Nietzsche le tributó a su maestro. Dice así:

También yo he estado en el Hades, como Odiseo, y allí estaré otras veces más; y no sólo sacrificué corderos para poder hablar con algunos muertos, sino que tampoco respeté la propia sangre. Cuatro parejas fueron las que a mí, el oferente, no se me negaron: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con éstos he de enténdermelas cuando he caminado en soledad durante largo tiempo, al asentimiento y al disentimiento de ellos me quiero remitir, a ellos les quiero escuchar cuando entonces asienten y disienten entre sí. Cualquier cosa que yo diga, con-

cluya, piense para mí y para otros: siempre tengo la mirada puesta en esos ocho y veo la suya puesta en mí. Que me perdonen los vivos si son *ellos* quienes por momentos se me antojan como sombras, tan ajados y tétricos, tan inquietos y ¡ay! ávidos de vida: en tanto aquéllos me parecen entonces tan vivos que ahora, *después* de muertos, no podrán nunca jamás cansarse de vivir. Ahora bien, ¡la vitalidad eterna es lo que importa!: ¡qué es lo que cuenta en la «vida eterna» y, en general, en esta vida!⁴⁰

NOTAS

1. F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, vol. 3, V. Karl Schlechta (ed.), Munich, C. Hanser, 1973⁷, pp. 132-134.

2. Cfr. F. Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (KGB) vol. 2, G. Colli y M. Montinari (eds.), Berlín-Nueva York, Walter Gruyter, 1975, n.º 493, sec. I, pp. 108-109.

3. KGB, I, 2, n.º 500, pp. 121-123.

4. KGB, I, 2, n.º 517, pp. 159-160.

5. KGB, I, 2, n.º 551, pp. 228-232.

6. KGB, I, 2, n.º 568, p. 269.

7. KGB, I, 2, n.º 595, p. 328.

8. KGB, I, 2, n.º 552, pp. 230-235.

9. KGB, I, 2, n.º 536, pp. 195-196. Es interesante comparar esta carta con testimonios como el de Thomas Mann, que en su ensayo sobre Schopenhauer también dice: «Con una filosofía como ésa se puede vivir y se puede morir; sobre todo morir». (Cfr. T. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* [trad. A. Sánchez Pascual], Barcelona, Bruguera, 1985, p. 66.)

10. KGB, I, 2, n.º 632, pp. 385--386.

11. KGB, II, 1, n.º 4, pp. 8-9.

12. KGB, II, 1, n.º 32, p. 58.

13. Véanse, en especial, las pp. 40-43 y 132-137 de F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (introd., trad. y n. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1981⁶.

14. *Ibidem*, p. 136.

15. *Ibidem*, p. 66.

16. *Ibidem*, p. 65.

17. *Ibidem*, pp. 148 y 159.

18. *Ibidem*, pp. 163-164. Esta misma comparación se encuentra también en *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, p. 119.

19. G. Colli, *Introducción a Nietzsche* (trad. Romeo Medina), México, Folios, 1983, p. 30.

20. *Ibidem*, p. 39.

21. *Ibidem*, p. 40.

22. Al lector interesado le sugerimos que compare estas páginas de Nietzsche sobre Schopenhauer con las muy hermosas que ha escrito Gilles Deleuze presentando la concepción nietzscheana de la filosofía. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (trad. Carmen Artal), Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 146-156. No queremos desaprovechar tampoco esta ocasión para remitir a todos los que deseen ampliar su lectura de esta *Tercera Intempestiva* al reciente libro de Julio Quesada, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1988. La presencia del profesor Quesada en estos Encuentros en Denia y la edición de su libro nos consuelan de la parquedad con la que aquí hemos resumido este libro demasiado olvidado de Nietzsche, que está reclamando una nueva traducción.

23. Cfr. Aforismo 1 del «Prólogo» de 1886 al primer volumen de *Humano, demasiado humano*.

24. Cfr. Aforismo 1 del «Prólogo» de 1886 al segundo volumen de *Humano, demasiado humano*.

25. Cfr. El apartado dedicado a *Las intempestivas* en la sección «Por qué escribo tan buenos libros» de *Ecce Homo* (Madrid, Alianza, 1976², especialmente p. 78).

26. Cfr. *Ibidem*, p. 68.

27. *El nacimiento de la tragedia*, p. 32. Para entender el pasaje es conveniente leer el texto de Schopenhauer al que se alude críticamente, a saber, *Parerga y Paralipomena*, II, Cap. 8, § 109, muy acertadamente transcrito por Sánchez Pascual en la nota 11 de su edición del libro de Nietzsche.

28. *Ibidem*, p. 34.

29. *Ecce Homo*, pp. 67-68.

30. Cfr. *Ibidem*, p. 70.

31. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (introd., trad. y n. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1975², p. 22.

32. *El gay saber* (trad., est., n. y com. Luis Jiménez Moreno), Madrid, Narcea, 1973, pp. 379-381. El pasaje corresponde al aforismo n.º 357. Lo hemos transcrito con algunas modificaciones.

33. Véase, por ejemplo, la matizada respuesta nietzscheana a la citada pregunta schopenhaueriana en *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (introd., trad. y n. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1975², pp. 38, 57 y 69.

34. *El gay saber*, aforismo n.º 99, pp. 210-212. Transcripción con algunas modificaciones.

35. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (introd., trad. y n. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1975², pp. 31-32.

36. F. Nietzsche, *Obras Completas* (trad. Pablo Simón), II, Buenos Aires, Prestigio, 1970, pp. 368-369. Transcripción con muchas modificaciones.

37. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (in-

trod., trad. y n. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1975², pp. 140-141.

38. *El nacimiento de la tragedia*, p. 175.

39. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 99-103.

40. *Humano, demasiado humano*, II, aforismo 408. En *Obras completas*, II, p. 509. Transcripción con diversas modificaciones. Otros temas que componen la constante relectura crítica de Schopenhauer por parte de Nietzsche son: el *pesimismo* schopenhaueriano (Cfr. *Más allá del bien y del mal*, aforismo 56); la *interpretación moral* de la vida (Cfr. *Humano, demasiado humano*, II, aforismo 33 y *Crepúsculo de los ídolos*, sección 5.^a, aforismos 4 y 5); el *santo* como ideal (Cfr. *Más allá del bien y del mal*, aforismo 47); y los rasgos curiosos de la filosofía schopenhaueriana, que siendo *reaccionarios*, permiten *progresar* (Cfr. *Humano, demasiado humano* I, aforismos 26 y 110).

ÍNDICE GENERAL

Introducción: Dos antihegelianos. De estética y ascética, <i>por Javier Urdanibia</i>	9
---	---

PARTE PRIMERA SOBRE KIERKEGAARD

La proximidad de lo lejano, <i>por Javier Urdanibia</i> . . .	37
El teatro del devenir, <i>por Maite Larrauri</i>	64
El momento de la repetición. (A propósito de la teoría de la conciencia en S. Kierkegaard), <i>por Joan Manuel Pons Juanpere</i>	81
El absurdo de la fe, <i>por Antonio Palao</i>	100
Sören Kierkegaard a la luz de las paradojas del patriarcado, <i>por Cèlia Amorós</i>	109

PARTE SEGUNDA SOBRE SCHOPENHAUER

Tedio, <i>por Javier Urdanibia</i>	143
Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo), <i>por Joan B. Llinares</i> . . .	170

Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer, <i>por Julián Marrades</i>	198
La sabiduría budista del vacío, <i>por Antonio Palao</i>	211
Actualidad de Schopenhauer a través de su estética, <i>por Juan Manuel Marín Torres</i>	238
Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor, <i>por Julio Quesada</i>	251
 Autores	 277
Índice de nombres	281

Los antihegelianos : Kierkegaard y Schopenhauer /
Coord. Javier Urdanibia. — Barcelona : Anthropos, 1990.
— 286 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas /
Filosofía ; 31)
ISBN 84-7658-229-3

I. Título II. Colección 1. Kierkegaard, Sören - Filosofía
2. Schopenhauer, Arthur - Filosofía
1 Kierkegaard, Sören
1 Schopenhauer, Arthur

Primera edición: septiembre 1990

© Javier Urdanibia, 1990

© Editorial Anthropos, 1990

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-229-3

Depósito legal: B. 24.196-1990

Fotocomposición: Zero Fotocomposición, S.A., Barcelona

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Los antihegelianos : Kierkegaard y Schopenhauer /
Coord. Javier Urdanibia. — Barcelona : Anthropos, 1990.
— 286 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas /
Filosofía ; 31)
ISBN 84-7658-229-3

I. Título II. Colección 1. Kierkegaard, Sören - Filosofía
2. Schopenhauer, Arthur - Filosofía
1 Kierkegaard, Sören
1 Schopenhauer, Arthur

Primera edición: septiembre 1990

© Javier Urdanibia, 1990

© Editorial Anthropos, 1990

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-229-3

Depósito legal: B. 24.196-1990

Fotocomposición: Zero Fotocomposición, S.A., Barcelona

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

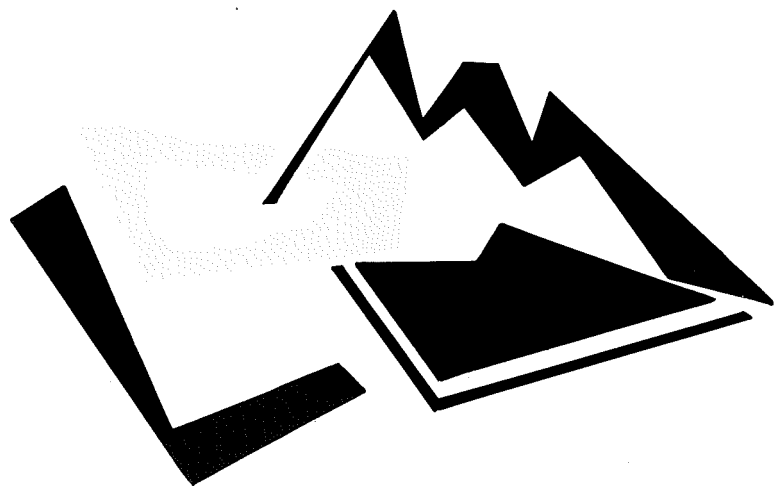
Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

LOS ANTIHEGELIANOS: KIERKEGAARD Y SCHOPENHAUER

Javier Urdanibia (Coord.)



ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE