



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE

Nietzsche frente a la ataraxia y los ideales ascéticos
presentes en *El mundo como voluntad y*
representación

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

FELIPE ZENTENO CORTEZ

Profesor guía:

Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile

2020

*¿En qué crees tú? —En que todos los pesos
de las cosas deben determinarse de nuevo.*

F. Nietzsche, *La ciencia jovial*.

Índice

Nietzsche frente a la ataraxia y los ideales ascéticos presentes en *El mundo como voluntad y representación*

1. Introducción.....	4
2. Diferencia conceptual: ataraxia e ideal ascético.....	5
3. Schopenhauer: ¿un pensamiento asceta o atarácico?.....	11
3.1 ¿Estética atarácica?: el arte como factor liberador.....	14
3.2 Ética ascética: negación de la voluntad de vivir.....	24
4. Nietzsche frente a las distintas formas de nihilismo y la importancia del héroe trágico.....	33
4.1 Contra el sabio atarácico	35
4.2 Contra el asceta y su promesa.....	38
4.3 Solución nietzscheana: el espíritu heroico que acepta el eterno retorno.....	43
5. Conclusión.....	50
6. Bibliografía.....	51

1. Introducción

Es interesante pensar en la manera en que Nietzsche critica a su maestro Schopenhauer. Con todo, si se busca rigurosidad, pueden hallarse diversas críticas en los más diversos aspectos. El presente estudio pretende dar cuenta de la manera en la que Nietzsche critica dos conceptos, de los cuales, uno de ellos, el ascetismo, es central en la filosofía de Schopenhauer; mientras que el otro, la ataraxia, es criticada por este filósofo alemán.

¿Por qué estudiar estos y no otros conceptos de dichos pensadores, existiendo una amplia gama de posibilidades? Sucede que estos conceptos tienen una ligazón en cuanto ambos se enmarcan dentro de lo que se puede llamar quietismo. Más allá de las meras etiquetas, el motivo por el cual estos conceptos pueden verse implicados entre sí, es que ambos son posturas ante la vida que buscan dar una solución al problema filosófico del sufrimiento.

2. Diferencia conceptual: ataraxia e ideal ascético

Antes de examinar lo que pensadores como Schopenhauer y Nietzsche han reflexionado sobre el concepto de ataraxia e ideal ascético, resulta necesario explicar, en primer lugar, qué significan estos conceptos, de dónde provienen y, también sus similitudes y diferencias.

Si bien ambos conceptos refieren a prácticas espirituales, y por lo mismo suelen asemejarse al punto de casi confundirse, no son lo mismo. Ambos involucran posturas de tranquilidad del ser humano. Sin embargo, la motivación es totalmente distinta.

La ataraxia ha sido traducida del griego al español como ausencia de inquietud, tranquilidad del ánimo o imperturbabilidad. Demócrito parece ser el primer filósofo en emplear este concepto, aludiendo con él a su definición de felicidad, según la cual, esta se alcanza con ciertos componentes, entre los cuales se halla la ataraxia; los otros componentes son placer, bienestar, armonía y simetría (Diels A 167, 15-8 en Ferrater, 1964). Según Diógenes Laercio, Demócrito pensaba que:

El fin de la vida es la serenidad de ánimo, que no es idéntica al placer, como algunos supusieron malentendiéndolo, sino aquello con lo que el alma se mantiene en calma y equilibrio, sin sufrir ninguna perturbación por temor o por superstición o por algún otro sentimiento. La llama también –a la *serenidad de ánimo*– bienestar y le da otros muchos nombres (2007, p. 477).

Esta *serenidad de ánimo* es la que interesa en este punto, pues, ¿es esto lo mismo que se entiende hoy por *ataraxia*? En la misma cita, nótese que la palabra griega *euthymía*, que ha sido traducida como *serenidad de ánimo*, podría serlo también como alegría o regocijo. Sin embargo, Carlos García Gual, quien se encarga de escoger las palabras para que la obra sea leída en castellano, decide traducir por *serenidad de ánimo*, dado que podría confundirse con una filosofía hedonista, lo cual se rechaza inmediatamente después de manera explícita: "no es idéntica al placer" (*Ibid*). En efecto, se especifica el sentido de la *euthymia* aludiendo a lo que mantiene el alma *galenós*, es decir, calmada o sosegada. Es importante subrayar aquí el concepto de *euthymía*, ya que Séneca será quien retomará explícitamente este concepto para llamarlo *tranquillitas*, es decir, tranquilidad (Cfr. Séneca, *De tranquillitate animi*, II en Julián Marías, 1958). Sin embargo, al definir la felicidad en el fragmento anterior, se alude también

al placer. Pareciera ser que la ataraxia es un mero complemento para la serenidad a la que se alude con el concepto de *euthymía*.

El ideal según el cual el hombre ha de hallar la calma para conseguir la felicidad, atraviesa gran parte de la filosofía helenística. Dependiendo del pensador, pareciera que la motivación es distinta. Pirrón, por ejemplo, se inclina a una postura atarácica a causa de su escepticismo. Esto quiere decir, que su ataraxia es consecuencia de su suspensión del juicio (*epojé*). Existen diversos motivos por los que Pirrón, y los escépticos en general, suspenden el juicio. El más importante parece ser que no hallan solución entre las opiniones contrarias y, por consiguiente, se abstienen de juzgar. Sucede así, por ejemplo, con el bien y el mal; notan que lo que es bueno para unos, resulta malo para otros, y entonces, al no encontrar una manera de resolver qué es por esencia bueno o malo, suspenden su juicio. Esta suspensión del juicio desemboca en la tranquilidad, en la ataraxia. Así lo describe Diógenes Laercio:

Los escépticos afirman que el fin moral es la suspensión de juicio, a la que sigue a modo de sombra la imperturbabilidad (*ataraxia*) (2007, p. 505).

Sexto Empírico, un escéptico estudioso de Pirrón, comenta acerca del ejemplo anterior que "el que no decide sobre los bienes y los males naturales, ni rehúye ni persigue nada intensamente, y, por lo tanto, está libre de perturbación (*ataraktei*)" (Sexto empírico, Hipotiposis pirrónicas, I, 12 en Julián Marías, 1958). De modo que, al no poder dilucidar entre lo bueno y lo malo, el escéptico decide suspender el juicio y, posteriormente, adquiere una serenidad propia de quien no persigue lo bueno ni rehúye de los males. Tal era la ataraxia de Pirrón, y por este motivo, Posidonio, uno de sus discípulos, escribió el siguiente relato acerca de su maestro: "Mientras sus compañeros de navegación estaban despavoridos por la tempestad, él, muy sereno, reavivó su ánimo, mostrándoles un cerdito que comía a bordo del barco y diciéndoles que el sabio debía erguirse con una imperturbabilidad semejante" (Diógenes Laercio, 2007, p. 489).

Si bien, la misma idea con respecto al bien y el mal resuena en la escuela estoica (con la misma consecuencia atarácica), los pensadores estoicos no abstienen su juicio, sino que viven de acuerdo con su razón y con la naturaleza; además, prefieren algunas cosas a otras, motivados por la necesidad (como el comer o el buscar abrigo); sin embargo, esto no impide

su actitud atarásica, ya que estos buscan la autosuficiencia, de modo que no van tras de placeres más allá de los que la necesidad le indique.

A pesar de todo lo anterior, existía una escuela que no practicaba la ataraxia como consecuencia del escepticismo y, además, caía en lo que se podría llamar hedonismo. Esta es la escuela epicúrea, la cual desarrolló una ataraxia cuyo fundamento era la liberación, en cuanto que la imperturbabilidad libera tanto de los temores como de las penas. Epicuro, por ejemplo, asume los desafíos del conocimiento de las causas con el fin de liberarse de los temores que provocaría saber que son fruto de algún dios. En la época actual, por ejemplo, Epicuro buscaría las causas del coronavirus con el fin de mostrar que no es un castigo divino y, de este modo, liberarse del temor que le produciría el pensar que este es un castigo de algún dios y, por consiguiente, de su inmenso poder. La felicidad, para este pensador, corresponde con la idea de no sentir dolor ni pesar (Cfr. Diógenes Laercio, 2007, p. 562) y, con este objetivo, actuamos en todo. La filosofía epicúrea, además, puede ser calificada de hedonista, puesto que, a pesar de su ataraxia considerada como liberación de los temores y las penas, este escribe en defensa de los placeres: "Pues yo desde luego no sé cómo imaginar el bien, si suprimo los placeres de los sabores, si suprimo los del sexo, los de los sonidos y los de la forma bella" (Diógenes Laercio, 2007, p. 513).

Es importante destacar el hecho de que el ideal del hombre sabio en aquella época del pensamiento occidental era el de un sujeto tranquilo, no perturbado por las distintas disputas que la razón ofrece, en el caso de la escuela escéptica; tampoco perturbado por conseguir placeres, como en el caso de los estoicos; tampoco era motivo de perturbación el miedo o la pena, en el caso de la escuela epicúrea. De esta manera, este sabio se sabía liberado de muchos de los tormentos que comúnmente habitan en el ser humano. Hay que subrayar también algunos rasgos comunes en todos estos tipos de ataraxia, como, por ejemplo, el hecho de que se tenga plena confianza en que por medio de la razón el hombre pueda eliminar las perturbaciones; además, el hecho de que se crea que la tranquilidad es, al menos moralmente, mejor que la experiencia. Incluso Epicuro, el cual se puede denominar hedonista, pensaba que la ataraxia, la tranquilidad, era mejor que los placeres, cuando piensa que hay cierto estado (la ausencia del dolor) en el que ya no se necesitan los placeres: "Porque tenemos necesidad del placer en el momento en que, por no estar presente el placer, sentimos dolor.

Pero cuando no sentimos dolor, ya no tenemos necesidad del placer" (Diógenes Laercio, 2007, p. 562).

En paralelo, el ascetismo forma parte del periodo histórico medieval, al menos en occidente. En oriente, el ideal ascético es más común a todas las épocas, inclusive hasta la nuestra. Conviene centrarse, por ahora, en el ideal ascético occidental. Este corresponde al ideal ascético católico, en su mayor parte. El concepto *áskesis* era entendido por los griegos como un entrenamiento, especialmente en materia deportiva. Con el tiempo, el concepto fue tomando un sentido más espiritual. Mantuvo, en todo caso, el carácter de entrenamiento. Así, el concepto se tornó hacia los ejercicios espirituales (Cfr. Ferrater, 1964, p. 145). Además, este entrenamiento espiritual busca preparar al hombre para algo. ¿Para qué? Para buscar una comunión con lo suprasensible.

Si bien la escuela pitagórica es conocida por su carácter ascético-religioso, no es sino hasta el siglo II cuando las prácticas ascéticas se vuelven comunes en occidente. Esto, ya que después de la vida de Jesucristo, se creyó hallar en él una forma de unión con Dios. Observa Gilson acerca de los intereses por Dios de la época:

Saber si Dios existe y qué se puede afirmar razonablemente de Él, o sea, tener un conocimiento filosófico de Dios, no se considera ya suficiente; ahora se desea una gnosis, es decir, una experiencia unificante y divinizadora que permita llegar a Él en un contacto personal y unirse realmente a Él (Gilson, 1976, p. 35).

Si bien existieron diversas escuelas de carácter ascético orientadas al cristianismo en la época, es posible afirmar que dicha religión halló una explicación consistente al intento de unión con Dios en la filosofía de Agustín de Hipona. El santo orientó su filosofía a lo que podríamos llamar un ascetismo, ya que su ética, al igual que los griegos, buscaba la felicidad, pero esta, sería encontrada en Dios. En efecto, nada del mundo terrenal y mutable puede conducir a la felicidad; únicamente Dios puede hacerlo. En este sentido, se opone a la visión epicúrea de la felicidad encontrada en el placer, y afirma que "el epicúreo, al poner el sumo bien del hombre en el cuerpo, pone su esperanza en sí mismo" (Sermones, 150, 8). En este sentido, el sumo bien, no puede ser hallado en uno mismo, no puede ser hallado en esta vida, sino que es prometido a quien dirige su vida a Dios por medio de la gracia, despojándose de los placeres corporales. Esta promesa, por supuesto, tiene sus orígenes en la palabra de

Jesucristo y de la Biblia, según la cual existe un reino divino prometido a quienes obran en vida según la ley divina. Es en Agustín, en definitiva, donde se podrá analizar el ascetismo cristiano. Sólo se considerará al pensador de Hipona como referencia para entender cómo opera el ascetismo en el cristianismo. Es importante destacar el punto de que no se logra la unión con Dios en esta vida y que solo queda relegada como una promesa, puesto que volveremos sobre este punto en el último capítulo de este estudio.

En oriente, el ideal ascético existe desde mucho antes. Las religiones budista y jainista son, por ejemplo, religiones orientales cuyos sabios se avocan al ascetismo, lo cual significa una renuncia al mundo. Este abandono del mundo consiste en abandonar los rituales terrenos, es decir, las acciones terrenales, con el fin de buscar la austeridad y la liberación del alma con respecto a los deseos del cuerpo. Tal es esta renuncia, que se ha vuelto icónica la figura del asceta oriental sentado meditando. Es importante aclarar que, si bien estas religiones se consideran ateas, por lo cual no podría ser un ascetismo como el católico que busca la unión con Dios, no dejan de ser metafísicas y, por lo mismo, asumen un ámbito suprasensible (el alma en contraste con el cuerpo), el cual buscan por la vía ascética. Así, es posible entender una ascesis atea, mientras que no es posible concebirla sin metafísica. Pero, ¿dónde se encuentra la unión con lo metafísico, entonces? A diferencia del cristianismo, que no la halla en vida, la liberación de estas cosmovisiones se encuentra en la *moksha*, en el caso del jainismo, que es el equivalente al *Nirvana* en el caso del budismo. Estos conceptos significan una liberación del alma con respecto del *samsara*, concepto que alude a la ligazón que tiene el ser humano con el mundo terrenal y con el cuerpo que, en estas cosmovisiones se piensa como un ciclo eterno en tanto que se cree en la reencarnación. Así, todo lo vivo está destinado a reencarnar hasta que consigue, por medio del ascetismo, la liberación del ciclo.

Salen a luz, pues, algunas similitudes entre la ataraxia y el ideal ascético: ambas evitan el placer corporal con el fin de buscar una liberación de la necesidad de este, aunque aquí la diferencia clave es que el ideal ascético se inclina a buscar lo suprasensible, mientras que los pensadores atarácicos se abstienen incluso de aquello; es más, se niegan a realizar afirmaciones que vayan más allá de la experiencia, como es el caso de los escépticos y los epicúreos. El ideal ascético, en cuanto que se despoja de los placeres corporales, pareciera que admite la ataraxia, pero no se puede afirmar que lo haga de la misma manera que la

ataraxia escéptica, puesto que admite un elemento metafísico, es decir, que excede a la experiencia. Se puede afirmar, entonces, que el ideal ascético admite la ataraxia, pero en el sentido estoico, en cuanto que renuncia a los placeres corporales¹. También, se rechazará que la ataraxia acepte un ideal ascético, pues, como se ha visto en el caso de la ataraxia escéptica, no se admite un factor metafísico, sino que ante lo que excede a la experiencia, el juicio se abstiene y, por lo tanto, no es posible afirmar que la ataraxia busque una comunión con lo suprasensible, ya que, no se sabe nada acerca de ello, ni siquiera si existe lo suprasensible.

¹ Con ciertas restricciones. La ataraxia es una postura guiada por la razón. No sucede lo mismo con el ascetismo, en donde lo que conlleva al mismo es más bien algo intuitivo que algo racional.

3. Schopenhauer: ¿un pensamiento asceta o atarájico?

Una vez aclarada la diferencia entre ataraxia e ideal ascético, es posible adentrarse en el pensamiento de un filósofo clave para este estudio: el filósofo alemán del siglo XIX, Arthur Schopenhauer. Se intentará relacionar su pensamiento con los conceptos de ataraxia e ideal ascético a través de sus propios textos y, en particular, de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, considerando si la vía de liberación de la voluntad que allí se expone se acerca al concepto de ataraxia o al de ideal ascético.

Hay que destacar, en primer lugar, que se ha considerado a Schopenhauer, con justa razón, como el filósofo de la voluntad, puesto que su sistema metafísico versa primordialmente sobre este concepto. En efecto, él considera a la voluntad como la cosa en sí kantiana, como el elemento metafísico del mundo, como el noúmeno del cual todo fenómeno no es más que su representación. Su razonar es similar al kantiano, pero va más allá de Kant y propone que el elemento en sí es el querer, puesto que esto sería lo único que no tiene razón de ser. Todo quiere, dice él; todo quiere vivir y todo acto, por insignificante que sea, proviene de una voluntad. De este modo, la totalidad de nuestra vida se mueve bajo el yugo imponente de la voluntad. Es así como el querer, la voluntad, toma vital importancia en el sistema filosófico de Schopenhauer. Todo lo demás, queda relegado a ser mera representación de la voluntad, mero fenómeno de ella. Esto se deja ver en pasajes como el siguiente:

La cosa en sí es la voluntad únicamente; a este título no es en manera alguna representación, y se diferencia de ella *toto genere*. La representación, el objeto, es el fenómeno, la visibilidad, la objetivación de la voluntad. La voluntad es la sustancia íntima, el núcleo de toda cosa particular, como del conjunto. Ella es lo que aparece en la ciega fuerza natural y lo que se muestra en la ciega conducta del hombre. La diferencia que separa a estos dos órdenes no se refiere más que al grado de la fenomenalidad y en manera alguna a la esencia del fenómeno (Schopenhauer, 2001, p. 110).

Es la esencia de todos los fenómenos a lo que se alude con la palabra *voluntad* en el pensar de Schopenhauer; estos fenómenos son *representaciones de la voluntad*. De ahí que la obra capital de Schopenhauer lleve por nombre *El mundo como voluntad y representación*. El conocimiento de las representaciones, en la filosofía de Schopenhauer, lo encontramos bajo

las formas del principio de razón suficiente. No se detallará por ahora en qué consiste este tipo de conocimiento, mas es necesario, para este estudio, destacar el hecho de que todo conocimiento mediado por el principio de razón suficiente es, para el filósofo en cuestión, un conocimiento meramente ilusorio o aparente. Es en este punto donde Schopenhauer deja entrever su influencia platónica y kantiana, cuestión que se explicará en detalle más adelante. Sin embargo, hay algo que hace a este pensador peculiar en relación con otros filósofos de la tradición occidental: su conocimiento acerca del pensamiento oriental. En efecto, la biblioteca de Schopenhauer contenía más o menos la misma cantidad de libros orientales que occidentales. En particular, y en relación a lo que se ha dicho acerca del mundo como representación y su carácter ilusorio, es preciso destacar que el principio de individuación es, para Schopenhauer, lo mismo que el Velo de Maya para los indios. Maya, en el hinduismo, es la diosa de la ilusión, y dicho velo corresponde al mundo de la apariencia que este pensador alemán asimila a los fenómenos que constituyen la ilusión del mundo. Lo importante aquí es resaltar el carácter ilusorio de la vida tal como lo comprende Schopenhauer, tanto en términos orientales (Velo de Maya), como occidentales (principio de razón suficiente). ¿Cómo ver tras el velo que nos representa todo como ilusión, fuera de las formas del principio de razón suficiente? He ahí la pregunta que Schopenhauer intentará responder a lo largo de sus escritos.

Otro factor importante a considerar antes de estudiar rigurosamente a Schopenhauer en cuanto a lo que él piensa acerca de los conceptos de ataraxia e ideal ascético, es el hecho de que en numerosas ocasiones él menciona que considera que la vida es esencialmente dolor, esencialmente sufrimiento. Las alegrías suelen ser fugaces, mientras que los dolores pueden pesar una vida entera. Así, en esta cosmovisión se considera que el sufrimiento tiene un carácter positivo, mientras que los goces un carácter negativo en cuanto que son la mera supresión momentánea de lo esencial a la vida que es el dolor. El siguiente pasaje es bastante iluminador acerca de este aspecto de su pensamiento:

Todo querer tiene su fuente en una necesidad, es decir, un dolor, a que su satisfacción pone término. Mas por un deseo que se satisfaga hay diez por lo menos que no pueden ser satisfechos. Además, el deseo es largo y las exigencias innumerables, mientras que la satisfacción es breve y estrictamente tasada. Este mismo contento es, en

definitiva, aparente; el deseo cumplido deja lugar para un nuevo deseo; el primero es una decepción reconocida, el segundo una decepción que se prepara. Ninguna de las aspiraciones que realizamos nos produce una alegría prolongada y duradera. Es como una limosna que se da a un mendigo, que le salva la vida para prolongar su miseria hasta el día siguiente. Por eso no hay felicidad ni reposo duraderos mientras la voluntad llena nuestra conciencia, mientras estemos entregados al impulso de los deseos, con sus alternativas de temor y esperanza, mientras somos, en fin, sujeto que quiere (Schopenhauer, 2001, p.32).

Así, mientras seamos sujetos deseantes, siempre sufriremos. Esto lo expresa también Schopenhauer con una analogía entre la vida y un péndulo:

Por su origen y por su naturaleza el querer está condenado al dolor. A falta de objetos que desear, cuando los consigue se apodera de él un vacío aterrador, el aburrimiento; en otros términos, su ser y su existencia misma se convierten para él en una carga insoportable. La vida oscila, como un péndulo, entre el dolor y el hastío, que son, en verdad, sus elementos constitutivos (Schopenhauer, 2001, p.130).

Este aspecto del pensar de Schopenhauer adquiere importancia al incentivar la búsqueda de una solución al problema del dolor, que parece ser un elemento fundamental de su pensamiento. ¿Cómo escapar al péndulo del dolor y el hastío? ¿Cómo dejar de ser el mendigo cuyas alegrías son fugaces y sólo le permiten un día más de vida? Schopenhauer intentará responder a estas cuestiones aludiendo al origen del sufrimiento: la voluntad. En efecto, ya que todo es, o voluntad o representación de esta voluntad, pareciera ser que son los deseos (principalmente los deseos insatisfechos) los que nos hacen sufrir. Además, los deseos son insaciables en cuanto que, si se logra complacer alguno, aparecen más y más de forma infinita. Entonces, para evitar el dolor, pareciera ser necesario evitar desear, y esto es, anular la voluntad. ¿Cómo es esto posible?

En este estudio se mostrarán dos momentos liberadores de la voluntad. Por una parte, el estado estético que permite apreciar al objeto en su idea platónica sin interés de por medio, esto es, liberado del deseo que se podría sentir por aquel objeto. Por otra parte, se encuentra en el pensamiento de Schopenhauer un carácter ascético en su teoría acerca de la negación de la voluntad de vivir. Se cuestionará, en primer lugar, si el pensamiento sobre el estado

estético que desarrolla Schopenhauer puede ser considerado como atarácico, comprendiendo la ataraxia desde las escuelas post aristotélicas que han sido mencionadas en el capítulo anterior y, en especial con la escuela estoica. Para una respuesta satisfactoria a esta cuestión, se comparará el pensamiento estético de Schopenhauer con el pensamiento antiguo a modo de poder resaltar sus similitudes y diferencias. En una segunda instancia, se expondrá el pensamiento de Schopenhauer sobre su teoría de la negación de la voluntad de vivir, pues esta pareciera ser la otra vía de liberación del sufrimiento. Se examinará, además, la razón por la cual esta negación de la voluntad de vivir puede ser considerada una forma de ascetismo. Así, mostraremos dos aspectos fundamentales del pensar de Schopenhauer de manera tal que podamos distinguir su pensar atarácico, si es que lo hay, de su pensar ascético, asumiendo, a su vez, su punto concordante, a saber, la liberación de la voluntad. Todo esto se hará con el objetivo de preparar el estudio para la posterior exposición de la crítica nietzscheana tanto a la ataraxia como a los ideales ascéticos presentes en la filosofía de Schopenhauer. Cabe recordar que la filosofía de Nietzsche es considerada por pensadores de la talla de Martín Heidegger como una inversión de la filosofía de Schopenhauer, en tanto que ambos son pensadores de la voluntad, mas este último es considerado un negador y aquietador de la vida, mientras que aquel un afirmador de la misma en tanto que su voluntad busca más allá de sí (Cfr. Heidegger, 2018, p. 48-49), pues, en efecto, éste busca crear nuevos valores. De ahí el interés por esclarecer la inversión de estos aspectos del pensamiento nietzscheano en relación con el pensar schopenhaueriano.

3.1 ¿Estética atarácica?: el arte como factor liberador

¿Estética atarácica? hace referencia a la relación que se pondrá en cuestión entre la primera forma de liberación de la voluntad propuesta por Schopenhauer y la ataraxia como el concepto a comparar y a averiguar si se asemeja con dicha forma de liberación de la voluntad; esta manera de desasirse de la voluntad, a su vez, no es sino el estado estético. Si bien no es del todo claro que el estado estético tal como lo comprende Schopenhauer conlleve un estado atarácico, sí es claro el hecho de que es un momento en el que la voluntad se ve anulada; o al menos, como si se viese anulada. Es en este sentido que se comparará el estado estético schopenhaueriano con la ataraxia tal como es comprendida en las escuelas post aristotélicas mencionadas en el capítulo anterior, en el cual se detallaron algunos tipos de ataraxia

presentes en el pensamiento helénico; todo esto, con el objetivo de responder a la interrogante de si es posible asimilar el estado estético que desarrolla Schopenhauer con algún tipo de ataraxia. Se comparará, en particular, la estética que desarrolla Schopenhauer con la ataraxia estoica, pues es sabido que él conocía bien esa escuela filosófica; prueba de ello es su crítica al pensamiento estoico desarrollado en el §16 de *El mundo como voluntad y representación*.

El pensamiento de Schopenhauer tiene muy clara la diferencia existente entre la liberación de la voluntad que supondría el estado estético que él desarrolla en el libro tercero de su obra capital y el ideal ascético que tiene el mismo objetivo, el cual es explicado en profundidad en el libro cuarto de la misma obra. Esta afirmación se funda en la distinción que hace Schopenhauer entre el estoicismo y la santidad, pero antes de mostrar tal distinción, remitámonos a la única vez que Schopenhauer usa la palabra ataraxia en su obra capital:

Por eso toda gran alegría es un error, una ilusión, pues ningún deseo satisfecho nos hace felices largo tiempo; y toda posesión, toda dicha no nos son prestadas por el azar más que por un espacio de tiempo incierto, y pueden sernos reclamadas a cualquier hora. El sufrimiento viene cuando esta ilusión se desvanece; luego alegría y pesar proceden ambas de un conocimiento insuficiente: el sabio no conoce ni una ni otro; no hay acontecimiento alguno que pueda turbar su ataraxia (Schopenhauer, 2001, p.94).

Este pasaje es la continuación de la explicación acerca de cómo es comprendido el sufrimiento en el estoicismo. Aquí se muestra la figura del sabio estoico, un sabio atarácico que desconoce la alegría y el pesar, pues tiene conocimiento acerca del origen de ambos y, sabe que son el mismo: el querer. Este pasaje cobra su importancia a la hora de entender el hecho de que cuando Schopenhauer habla de estoicismo, está pensando en la figura del sabio estoico y, por lo tanto, en un ser atarácico.

Teniendo en cuenta lo anterior, nótese el pasaje en el que Schopenhauer distingue el estoicismo de la santidad:

Que una cierta dosis de estoicismo puede ofrecer consuelo frente al destino no es algo raro, pero surge, la mayoría de las veces, de la carencia de sentimientos, a quienes se sirven de esta pequeña dosis les falta fuerza y sensibilidad ante los intensos

sufrimientos del alma. Este estoicismo, sea obra de la razón o de la insensibilidad, puede ofrecer una buena coraza frente a los sufrimientos de la vida y procurarnos un presente más soportable, pero obstaculiza, sin embargo, la verdadera salvación, ya que endurece el corazón. Pues ¿cómo podría el corazón ser mejorado mediante el dolor si se halla rodeado de una pétrea corteza que le impide sentir la profundidad del sufrimiento? Y, sin embargo, es este tipo de mejora, de redención, de conversión de la voluntad, el más frecuente, al que he denominado *deuterós plous*: es la senda de los pecadores, como lo somos todos. La otra senda, la del puro conocimiento, es aquella de los santos y representa la más rara de las excepciones (Schopenhauer, 2011, p.17)

Consuelo frente al destino, este es el objetivo que se propone el estoicismo y también la santidad. ¿En qué se distinguen, entonces? ¿Por qué Schopenhauer considera que el estoicismo no conlleva una verdadera salvación? Más bien, lo obstaculiza. Dado que el objetivo en este momento es dirigir la mirada exclusivamente en la ataraxia, el estudio se centrará por ahora en explicar el motivo por el cual esta, entendida en el sentido estoico tal como lo comprende Schopenhauer, no puede proveernos una verdadera salvación. El motivo por el cual la santidad es considerada por Schopenhauer como la *verdadera salvación* queda relegado en este estudio al siguiente apartado de este capítulo.

Para entender por qué el ideal atarácico estoico no puede ser considerado una *verdadera salvación*, en el pensamiento de Schopenhauer, es necesario revisar la crítica que este plantea frente al estoicismo cuando finaliza el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*. Esta crítica tiene su fundamento en la esencia de la vida tal como la comprende Schopenhauer; se hace referencia aquí a la situación de inagotable sufrimiento a la que se hizo alusión más arriba. El estoicismo pretende alcanzar la ataraxia con el uso de la razón y, con esta, poder comprender el origen del dolor y de las alegrías; todo esto, con vistas a una tranquilidad del espíritu que se traduce en la ataraxia. Sin embargo, el péndulo de la vida que oscila entre el dolor y el hastío es el que imposibilita la vida tranquila pretendida por el estoico. Ya se volverá sobre este punto, por ahora es preciso conformarse con saber que, según Schopenhauer, la razón no es una herramienta adecuada para lograr la emancipación de la voluntad.

Schopenhauer nota que el sabio estoico carece de un soplo vivificante y de verdad poética íntima que lo anime, se le compara con un *maniquí de articulaciones tiesas* (Cfr. Schopenhauer, 2001, p.96). Diríjase la atención a una de estas cuestiones que Schopenhauer niega acerca del sabio estoico: la *verdad poética*. Esto, ya que es posible que aquí se oculte una notoria diferencia entre el estado estético schopenhaueriano y la ataraxia estoica. ¿Qué significa estar desprovisto de *verdad poética*? Para contestar esta pregunta es necesario remitirse al libro tercero de la obra capital de Schopenhauer, en donde expone de manera detallada su teoría acerca del estado estético a través del arte y, por supuesto, también se ocupa de la poesía, en tanto que esta es un modo del arte.

Cabe destacar la influencia platónica y kantiana que se deja ver en esta teoría estética. En efecto, en los primeros capítulos del libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer se dedica a explicar el parentesco que existe entre la filosofía de Platón y la de Kant, en cuanto que ambas plantean un elemento exterior al mundo al que accedemos mediante los sentidos (Cfr. Schopenhauer, 2001, §31). Platón, por un lado, con su teoría de las ideas, muestra cómo existen formas inmutables e imperecederas, en contraste con las cosas sensibles que están sujetas al cambio y perecen (Platón, 1988); Kant, por otro lado, plantea que lo que conocemos son meros fenómenos que no escapan jamás al espacio y el tiempo, siendo la *cosa en sí* lo único que escapa a estas formas de conocimiento (Kant, 2005).

Así, el pensamiento de Platón y el de Kant convergen en cuanto que ambos suponen entidades que no se rigen por las leyes del espacio y del tiempo. Sin embargo, en el §32, Schopenhauer se encarga de diferenciar la doctrina de Platón y la de Kant. La diferencia de estas dos doctrinas, según Schopenhauer, se halla al considerar la idea platónica o la cosa en sí kantiana como objetos de conocimiento. Ciertamente, según Platón, las ideas son el objeto de conocimiento por excelencia, y se rechaza el conocimiento de las cosas sensibles, mientras que, para Kant, la cosa en sí no puede ser de ninguna manera conocida, dado que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos. Con estos elementos, Schopenhauer enlaza la filosofía platónica con la kantiana y afirma que las ideas son la objetivación inmediata de la voluntad, mientras que los fenómenos en el tiempo y el espacio son la objetivación mediata. Todo esto, por supuesto, bajo la premisa de que la cosa en sí kantiana es la voluntad.

Para explicarlo con ejemplos, los árboles sujetos a las formas del espacio y del tiempo constituyen los fenómenos de la idea de árbol, se despliegan en estas formas de conocimiento deviniendo en pluralidad, mientras que la idea de árbol es única y está fuera del espacio y el tiempo; esta es la objetivación inmediata y directa de la voluntad, de la cosa en sí, mientras que aquellos son la objetivación mediata, indirecta de la voluntad.

Pero, ¿a qué viene todo esto? Schopenhauer destaca estos elementos de la filosofía platónica y kantiana con el objetivo de mostrar que el conocimiento humano está condicionado por el principio de razón suficiente, el cual nos induce a conocer únicamente las representaciones de las cosas, esto es, sus fenómenos. De este modo, pareciera que es imposible el conocimiento de las ideas platónicas o de la cosa en sí. Sin embargo, es aquí donde entra en juego el estado estético, puesto que es a través de él que podemos contemplar las cosas de manera tal que apreciemos su idea platónica. Esto se logra suspendiendo el conocimiento mediado por el principio de razón suficiente, y esto significa, despojarse de todas sus formas. Estas formas de conocimiento que nos ofrece el principio de razón suficiente son aquellas con las que opera la ciencia y responden a las preguntas cuándo, dónde, cómo y por qué, mientras que el conocimiento propio del estado estético responde a la pregunta de *qué es* el objeto contemplado. En este momento, se olvida la individualidad a la que estamos sujetos y, con ello, quien contempla el objeto de esta manera se vuelve un sujeto puro de conocimiento. Es importante entender que, si se olvidan las formas de conocimiento mediadas por el principio de razón suficiente, nos despojamos también de todo interés por el objeto. Esto se explica por el hecho de que el conocimiento por medio del principio de razón suficiente nos hace ver los objetos en sus relaciones tanto con el mundo como con nosotros mismos y esto nos lleva a vernos involucrados con el objeto en el sentido de que nos interesa de alguna manera, nos interesa para algo. Este razonar no es original de Schopenhauer, sino que, se deriva de la teoría de lo bello desarrollada por Kant en *Crítica de la facultad de juzgar* (Cfr. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, §5)

Si bien Schopenhauer se apropió del modo de pensar estético kantiano para explicar su estética, con ciertas diferencias, por supuesto, hay quienes afirman que él no entendió del todo la estética kantiana. Este es el caso de Martín Heidegger, quien afirma que no se comprendió bien el *interés* kantiano, puesto que se consideró al desinterés como el único

factor influyente en el acto de apreciar algo bello y, además, esto conduciría a pensadores como Schopenhauer a pensar una suspensión de la voluntad tal que implica una total indiferencia con el objeto (Cfr. Heidegger, 2018, p. 108). Veamos a continuación, el pasaje de Heidegger al respecto:

La mala comprensión del ‘interés’ conduce al error de opinar que al excluirlo se impide toda relación esencial con el objeto. Lo que ocurre es precisamente lo contrario. Precisamente gracias al ‘sin interés’ entra en juego la relación esencial con el objeto mismo. No se ve que sólo entonces llega a aparecer el objeto como puro objeto, que ese llegar a aparecer es lo bello. La palabra ‘bello’ alude al hacer aparición en la apariencia de ese aparecer (Heidegger, 2018, p. 109)

¿Es realmente la estética schopenhaueriana tal que, en la contemplación desinteresada del objeto, *se impide toda relación esencial con el objeto*? Se contestará de manera negativa a esta pregunta, argumentando que Schopenhauer sí comprendió la teoría kantiana y, esto supone que la relación esencial con el objeto no se ve impedida por el desinterés. Si bien Schopenhauer no se explaya en mostrar el porqué de esto del mismo modo que lo hace Kant aludiendo al *libre juego* (Cfr. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, §9) en el que se deja al objeto en el estado de contemplación estética, sí se ocupa de explicar la relación esencial que existe entre el sujeto puro de conocimiento y el objeto contemplado, en cuanto que éste logra apreciar en el objeto su idea. En efecto, el sujeto puro de conocimiento es tal, solo cuando logra apreciar la idea del objeto contemplado y, esto pareciera ser una relación esencial con el objeto. Es más, Schopenhauer llega a hablar de una identificación del sujeto con el objeto en el estado estético:

Entonces, desasidos del odioso Yo y convertidos en puros sujetos del conocimiento, nos identificaremos con los objetos, y como nuestra miseria les es ajena, ajena se hará también para nosotros en tales instantes. El mundo como voluntad desaparece y sólo queda el mundo como representación (Schopenhauer, 2001, p. 34).

Aunque en este pasaje se alude a la contemplación estética de objetos pasados, bien se puede aplicar lo dicho a todo evento en el cual surja una contemplación estética propiamente tal, ya sea de objetos pasados o presentes. Ahora bien, hemos de fijarnos en lo que significa la identificación con el objeto, pues esto es lo que nos parece que constituye una relación

esencial entre el sujeto y el objeto. Schopenhauer indica: "*el mundo como voluntad desaparece y sólo queda el mundo como representación*". Esto pareciera ser lo que sucede en el estado de contemplación estética tal como lo comprende Schopenhauer, es decir, hacer desaparecer la voluntad en cuanto relación que hace surgir deseos en el sujeto y, por lo tanto, produce algún interés en él. De este modo, lo único que el sujeto logra captar en el objeto es su objetivación inmediata. Es a esto a lo que se refiere Schopenhauer cuando describe a quien logra el estado de contemplación estética como *sujeto puro de conocimiento*, un sujeto tal que solo se ocupa en el conocimiento de la idea del objeto contemplado y olvida de momento toda forma de conocimiento mediada por el principio de razón suficiente. Esto significa, olvidar toda forma de conocimiento que suponga algún interés y que pudiera vernos involucrados con el objeto en el sentido de contemplarlo en relación a algo. Así, pudiera pensarse, como lo interpreta Heidegger, que en el desinterés desaparece toda relación esencial con el objeto, pero esto sólo sucede si, como él mismo afirma, se considera el *sin interés* kantiano como el único aspecto del juicio sobre lo bello. Sin embargo, si se dirige la atención sobre la primera parte de tal pasaje, se notará que cuando se alcanza el estado de puro sujeto de conocimiento, surge de pronto una identificación con el objeto. Este punto es de vital importancia para comprender la filosofía estética de Schopenhauer, puesto que aquí es explicado de mejor manera el hecho de que se considere al arte como un factor liberador de la voluntad. Ciertamente, se comprende mejor el hecho de que el sujeto puro de conocimiento se despoje de sus deseos si se piensa que la identificación con aquello que nos atrapa en el goce estético es tal que lo identifica al punto de apropiarse de la indiferencia con la que este objeto ve nuestros deseos. Es importante, también, recalcar el hecho de que se olvida por ese instante el Yo que está presente cuando se considera al objeto mediante las formas del principio de razón, puesto que solo de ese modo se ve el objeto fuera de toda relación, apreciando la idea platónica presente en tal objeto. Así se explica la relación esencial que, al parecer, Heidegger pasa por alto.

Para volver al asunto de la verdad poética que no logra animar al sabio estoico, es preciso destacar el hecho de que Schopenhauer estima que es el arte el modo de conocimiento independiente del principio de razón y, por tanto, de toda relación con el objeto². Es, sin

² Entiéndase aquí toda relación tal que pueda causar algún interés en el sujeto con respecto al objeto

dudas, el arte el factor momentáneamente liberador de la voluntad (aunque no supone la verdadera salvación), en tanto que nos hace apreciar los objetos en su idea, independiente y fuera de toda relación que suscite interés, dejando lugar a la relación esencial que permite al observador ser un sujeto puro de conocimiento. ¿Por qué es importante este punto? Porque un modo del arte es la poesía, y para examinar la verdad poética de la cual carece el sabio estoico es preciso saber de antemano que la poesía constituye un modo de liberación de la voluntad. La pregunta que ahora debe plantearse es la siguiente: ¿en qué se parecen y en qué se distinguen la liberación de la voluntad pretendida por el sabio estoico y la liberación de la voluntad que surge del arte en el pensamiento de Schopenhauer? Esta pregunta se intentará responder en la medida que sea comprendido el asunto de la relación esencial del sujeto puro de conocimiento con el objeto contemplado, puesto que el pensar atarácico es aquel del sujeto que no supone la relación esencial con el objeto, mientras que el arte tal como lo comprende Schopenhauer sí supone tal relación esencial. Así, ambos estados, tanto el del sabio estoico como el del contemplador o el del artista en el modo de ver schopenhaueriano supondrían un desinterés, pero la distinción estaría en la relación esencial con el objeto de la que habla Heidegger, la cual uno no posee, mientras que el otro sí; uno se desliga completamente del objeto sumiéndose en una completa indiferencia, mientras que el otro se identifica con el objeto y lo comprende en su ser más esencial, en su objetivación inmediata de la voluntad.

Por último, falta mencionar un aspecto del contemplar estético en el pensamiento de Schopenhauer que resulta fundamental a la hora de compararlo con la sabiduría estoica. Dicho aspecto es el carácter intuitivo de las ideas platónicas. Hasta ahora los factores que han sido reconocidos en la contemplación estética que nos proporciona el arte son la relación esencial entre el sujeto puro de conocimiento y el objeto contemplado, en la cual el sujeto se identifica con el objeto y, por lo mismo, se despoja de su propia voluntad; sabemos, además, que esta contemplación ha de ser desinteresada en el sentido de no contemplar al objeto en cuanto a su relación con la propia voluntad, puesto que esta desaparece en el momento de la contemplación estética.

Ahora bien, si se dirige la mirada al origen de la obra de arte, será necesario hacer alusión al genio que produce la obra. Este es capaz de mostrar ante quien contempla su obra lo que él mismo ha visto en el objeto. Es preciso señalar que, según Schopenhauer, no todos alcanzan

el estado de contemplación estética en la naturaleza, sino que sólo algunos lo logran, estos son los genios, los artistas que luego plasman lo que aprecian en su obra. El resto de la gente logra apreciar la idea del objeto que el genio representa en su obra sólo mediante esta. Esto no quiere decir, por supuesto, que aquellos que no son genios³ no puedan contemplar la idea, sino que estos tienen una dificultad mayor. Esta dificultad tiene su fundamento en el modo de conocimiento mediado por el principio de razón suficiente, el cual, tal como enseña Schopenhauer en su primer libro de *El mundo como voluntad y representación*, se basa en conceptos abstractos a partir de los cuales obtenemos conclusiones por medio de razonamientos. ¿Por qué este modo de conocimiento dificultaría el contemplar estético en la naturaleza? ¿Acaso el genio no posee este modo de conocimiento? Lo que sucede es que existe otro modo de conocimiento, a saber, el conocimiento intuitivo. Este es el modo de conocimiento propio del genio, pues las ideas se captan por medio de este, que es distinto del modo de conocimiento que produce el principio de razón suficiente. En el conocer intuitivo se logra captar la esencia de las cosas, su idea; se aprecia el objeto fuera de toda relación y de conceptos abstractos. Así, mediante este tipo de conocimiento, se apreciaría el verdadero objeto, desvelado del Velo de Maya que representa el principio de razón suficiente. Así, el genio, mediante un conocimiento intuitivo, logra captar la idea en la naturaleza y reproducirla de modo tal que cualquiera pueda captar la misma idea; en otras palabras, el genio nos muestra el mundo tal como él lo ve con sus ojos.

En la poesía, en particular, el genio expone la idea por medio de conceptos, pero con el auxilio del ritmo y la rima, logra que esos conceptos nos muestren la idea de lo que ellos significan. Es a esto a lo que se refiere Schopenhauer, en el siguiente pasaje, cuando dice que las nociones abstractas han de *cortarse*:

Mas para despertar la imaginación y encaminarla hacia el fin propuesto, es necesario que las esferas de esas nociones abstractas, de esa materia prima de la poesía como de la prosa más vulgar, estén agrupadas de manera que se corten; de este modo los conceptos pierden su carácter general y abstracto; una imagen intuitiva viene a sustituirlos y a ofrecerse a la fantasía, mientras que el poeta continúa modificándola

³ En el sentido de la genialidad que se requiere para producir una obra de arte, para plasmar la idea contemplada

cada vez más, por medio de los términos que emplea, para adaptarla enteramente a aquello que se propone expresar (Schopenhauer, 2001, p. 71).

Han salido a la luz todos los elementos para llevar a cabo la comparación entre la ataraxia y el estado estético que desarrolla Schopenhauer para poder contestar a la pregunta inicial, a saber, si es acaso posible asimilar la doctrina schopenhaueriana del estado estético con algún tipo de ataraxia y, para ser más específicos, con la ataraxia estoica, puesto que esta es la que el propio Schopenhauer destaca en sus textos. Se retomará en este punto la crítica que se hace en el §16 de *El mundo como voluntad y representación* a la sabiduría estoica. Nótese que se considera que el sabio estoico no ha podido ser animado por una *verdad poética íntima*. Pero, ¿quién sí ha sido animado por tal verdad poética? El genio artístico es quien es animado por ella. Se afirma esto, dado que, en este estudio acerca de la poesía tal como la comprende Schopenhauer, notamos que esta forma parte del conjunto de acciones que llevan al estado estético o, en otras palabras, forma parte del arte. Esto quiere decir que la poesía nos provee de un conocimiento intuitivo de las cosas, esto es, fuera del principio de razón. Además, el poeta, en tanto que genio, es quien conoce el mundo de manera intuitiva, quien logra captar las ideas, la esencia del mundo y mostrarlas de manera tal que el resto pueda también distinguirlas. Ahora bien, la sabiduría estoica es tal que, pretende alcanzar la ataraxia, la tranquilidad del espíritu mediante la razón. ¿Es esto lo que pretende el genio artístico? ¿Es acaso el estado estético tal que mediante la razón logra emanciparse de la voluntad? Ambas preguntas han de ser contestadas categóricamente de manera negativa, puesto que el conocimiento intuitivo es aquel que escapa al principio de razón suficiente. Es por este motivo que Schopenhauer critica al sabio estoico, haciendo notar que no es posible huir de los tormentos de la vida con el uso de la razón. Es, en efecto, mediante la contemplación estética que se logra esto por un momento, aunque no signifique la verdadera salvación, la cual queda relegada al cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación* y examinaremos en detalle en el siguiente apartado de este capítulo. Ciertamente, esto se logra momentáneamente en el instante en que se contempla la idea de algún objeto, de manera tal que se olvida de manera fugaz el propio yo y se puede apreciar el objeto haciendo aparecer la relación esencial con él. Relación esencial que Heidegger pasa por alto al comentar la interpretación schopenhaueriana de la doctrina acerca de lo bello de Kant. Esta relación esencial significa una representación del objeto fuera de las formas del principio de razón

suficiente, es decir, no responde a las formas de cómo, cuándo, dónde ni por qué, sino que responde a qué es la cosa contemplada, nos muestra su esencia de manera tal que terminamos por identificarnos con tal objeto. Esto no sucede en la ataraxia estoica, sino que esta busca su objetivo teniendo como herramienta la razón, de modo tal que no puede jamás desprenderse de las formas del principio de razón suficiente y, con esto, jamás puede desasirse del yo; esto último es la condición fundamental para la relación esencial con el objeto que, en última instancia, posibilita la relación esencial con el objeto. De este modo, se rechazará que el pensar estético de Schopenhauer suponga un modo de ataraxia tal como es entendida en la sabiduría estoica. También se aceptará que es preciso entender la ataraxia en el pensamiento de Schopenhauer como un carácter esencial del modo de pensar estoico, escuela a la cual él conocía bien y por lo mismo se permite criticarla.

3.2 Ética ascética: negación de la voluntad de vivir

Se han visto hasta el momento los motivos por los cuales es una confusión el pensar que Schopenhauer considera el arte como un modo de ataraxia, a pesar de que ambos implican un estado de suspensión de la voluntad. Ahora toca remitirse al ámbito ascético y averiguar si el modo de pensar de Schopenhauer puede ser considerado bajo esta categoría.

Es preciso comenzar aclarando el concepto de negación de la voluntad de vivir. La voluntad de vivir es una implicancia directa del pensamiento de la voluntad como elemento metafísico y causa de todos los actos mundanos. Piénsese, por ejemplo, en el acto de la alimentación. ¿Qué lo motiva? ¿Acaso es motivado por lo mismo que motiva el acto de buscar abrigo o el acto de reproducirse? Estos actos son necesidades vitales en los que Schopenhauer halla el sentido más profundo de la existencia, pues estos son los que demuestran el apetito que se manifiesta en todo tipo de vida, y que, en esta filosofía se denominará bajo el concepto de voluntad. Incluso todos aquellos actos que no contengan el carácter de necesidad en el sentido de necesarios para la vida, Schopenhauer los considera como derivados de aquellos que sí contienen tal carácter. Se piensa que hay una ligazón secreta entre los más variados actos y la voluntad primigenia que motiva los actos necesarios para la vida. Para ejemplificar un poco la manera en la que los actos que no están directamente ligados a la afirmación de la voluntad de vivir, pero sí son de algún modo derivados de ella, represéntese el acto de beber algo; esto se hace originalmente por el deseo de conservar la vida saciando un apetito natural

que es la sed, sin embargo, el cómo se llega a conseguir el líquido bebestible puede ser de diversas maneras y, estos actos tan diversos como acercarse a algo o comprar, por mencionar algunos, no son de manera directa voluntad de vivir, aunque sí derivados de ella en cuanto se realizan para consumir el objetivo de saciar la sed. Independiente del acto, lo importante en ellos es el querer en algún grado determinado. El sumo grado de afirmación la voluntad de vivir se traduce en el acto sexual, dado que es allí donde se origina un nuevo ser y, con esto, se perpetúa la vida; mientras que un grado menor de la afirmación voluntad de vivir es la conservación del cuerpo, siendo menor sólo en sentido relativo al grado sumo que es el acto sexual, pues el cuerpo muere y, en este sentido, la afirmación de la voluntad de vivir se afirma sólo en cuanto individuo y no en cuanto especie.

Ciertamente, la voluntad quiere la vida, y para conseguirla impulsa a los individuos como títeres para conseguirla a través de ellos y de sus actos que, a su vez, son realizados por el cuerpo que es la objetivación de la voluntad. En cada uno de esos actos se manifiesta un deseo que pretende ser satisfecho. Sin embargo, como se vio anteriormente con la idea del péndulo de la vida que oscila entre el deseo y el hastío y, además, con el ejemplo del mendigo que recibe su limosna y esta solo le sirve para vivir un día más, el carácter apetitivo de la vida no se acaba con la mera satisfacción de un deseo, puesto que después de este viene otro y otro en un encadenamiento infinito de anhelos. Si bien cada individuo sabe que quiere, es decir, tiene conciencia de esta voluntad, son muy escasos quienes logran huir del carácter apetitivo de la vida, ya que por lo general los individuos se pasan la vida descifrando cómo satisfacer sus deseos en vez de buscar cómo huir de ellos. Es a quienes logran dicho objetivo en el ámbito moral a lo que se alude cuando se habla de negación de la voluntad de vivir: negar la voluntad que quiere la vida. Falta precisar, en todo caso, cómo se logra esto y por qué.

Schopenhauer diferencia el ideal estoico de la verdadera salvación que supondría el camino de la santidad. Sin embargo, como se mostró antes, no es lo mismo el ideal estoico que el estado estético. Es preciso entonces ahondar en la diferencia fundamental entre el estado estético y la negación de la voluntad de vivir. Para ello, remitimos a las palabras del propio Schopenhauer al finalizar el libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*:

No le emancipa (el estado estético) para siempre de la vida, sólo le liberta de ella por breves instantes, no es más que un consuelo provisional en la existencia, hasta que sintiendo sus fuerzas desarrolladas en este ejercicio y cansado por fin del juego, atiende a la cosa seria. Puede tomarse como símbolo de esta conversión la Santa Cecilia de Rafael (2001, p. 93).

Aquí se indica la principal diferencia entre el estado estético y la negación de la voluntad de vivir, a saber, que el estado estético no es un estado duradero, sino que sólo opera durante breves instantes. De ahí que este estado, si bien cumple el objetivo de servir como liberador de la voluntad, no conlleve la verdadera liberación o la verdadera salvación como se mencionó en la cita del apartado anterior. Diríjase la atención al cuadro que hace referencia Schopenhauer en el pasaje, la Santa Cecilia de Rafael. Schopenhauer la menciona como símbolo de la conversión que se genera cuando se toma en serio el asunto de la liberación de la voluntad y, cansados del juego que supone el estado estético (por no ser algo duradero), se convierte a este estado de liberación verdadera. En tal cuadro, Rafael retrata a la patrona de los músicos, mirando hacia arriba, aparentemente extasiada por un coro de ángeles que se dejan ver en la parte superior del cuadro, mientras que en la parte inferior se pueden apreciar instrumentos musicales. Esto parecería representar que la santa está convirtiendo su liberación de la voluntad de orden estético por aquella liberación que mira hacia lo suprasensible. ¿Es esto lo que Schopenhauer intenta retratar con la negación de la voluntad de vivir?

Ahora bien, la manera que describe Schopenhauer de negar la voluntad de vivir tiene su similitud y, a su vez, sus diferencias con el pensamiento que postula la comunión con lo suprasensible. Lo cierto es que, al igual que en el estado estético, en la negación de la voluntad de vivir, también existe un olvido de la individuación, aunque este no es causado por la contemplación de la idea del objeto, sino que, es resultado de la abnegación. Abnegación significa justamente desasirse voluntariamente del yo y sus anhelos personales en beneficio de otras personas. Pero, ¿cómo es esto posible, siendo que, dado el espacio y el tiempo, los individuos se reconocen como tales en todo momento y, para el común de la gente es muy difícil olvidar su propio yo? A este fenómeno, Schopenhauer lo denomina principio de individuación. Cabe destacar que el *principium individuationis* no es original de

Schopenhauer, sino que es usado por varios filósofos medievales y es usado para intentar explicar la pluralidad y la singularidad de las cosas. Lo importante, en este punto, es considerar la noción que Schopenhauer tiene del principio de individuación, la cual, por lo demás, está directamente ligada a la voluntad de vivir. En esta filosofía se entiende el principio de individuación como un fenómeno derivado del espacio y del tiempo, siendo éstos formas de conocimiento intuitivas del principio de razón suficiente. Estas formas del conocimiento hacen que los individuos se reconozcan como tales, de manera que se sienten ajenos al mundo en general. De allí que este sea el principio por el cual hay quienes se consideren sujetos frente a objetos que parecen totalmente distintos a nosotros. ‘*Parecen*’, puesto que, bajo el punto de vista de Schopenhauer, esto no es más que una ilusión, la misma que los indios llamarán el Velo de Maya; fuera de esta ilusión, todas las entidades que parecen distintas, son en esencia lo mismo: voluntad. Esta ilusión, sumada al principio de conservación y reproducción que se traduce en la voluntad de vivir, conduce al odio y al egoísmo, puesto que el conocimiento de nuestra individualidad nos motiva a preocuparnos por nosotros mismos a los puntos más extremos, así hasta negarle la vida a otros por salvar la propia. Es esta la consecuencia más fuerte del principio de individuación, que conduce a las acciones más extremas para afirmar la voluntad de vivir e intentar perpetuar la vida.

¿Cómo es posible la abnegación, entonces, si nuestro conocimiento está ligado al principio de razón y sus formas, por lo cual caemos en el principio de individuación y el velo de maya que nos conduce hasta el egoísmo? Esta es una pregunta fundamental en la filosofía de Schopenhauer, pues, tanto en el libro tercero como en el cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, de lo que se trata es de mostrar salidas a este problema, negando la voluntad por medio del arte o de la negación de la voluntad de vivir. Ahora bien, en el libro tercero la vía de la contemplación estética no supone una abnegación, ya que no supone otro ser en el acto contemplativo; es en el libro cuarto, donde la abnegación aparece como algo que despertará la curiosidad de Schopenhauer e intentará, en base a ella, explicar la negación de la voluntad de vivir.

Así como Schopenhauer halla en el principio de individuación el origen del odio y el egoísmo, también encuentra en el olvido de tal principio el origen del amor y la generosidad.

Nótese el siguiente pasaje respecto de lo que sucede cuando se olvida el principio de individuación:

Cuando se descorre el velo de Maya, cuando se penetra más allá del principio de individuación y el hombre no establece ya una distinción egoísta entre su persona y el resto del mundo; cuando toma parte en los dolores de otro como si fueran suyos y llega de esta suerte, no sólo a ser caritativo en el supremo grado, sino hasta a hallarse dispuesto a sacrificar su persona, si así puede salvar a muchos otros, sucederá naturalmente que este hombre que se reconoce en todos los seres y que descubre su esencia íntima y verdadera en todas las criaturas deberá considerar también como propios los padecimientos infinitos de todo lo que respira y apropiarse así del dolor universal. No habrá miseria alguna que le sea indiferente en lo sucesivo. Todos los tormentos que ve, y que puede aliviar tan raras veces, todos aquellos que sólo conoce indirectamente y hasta los mismos cuya mera posibilidad concibe le conmoverán al igual de los suyos (Schopenhauer, 2001, p. 186).

Este pasaje ilustra de manera ejemplar lo que sucede cuando se olvida el principio de individuación. El olvido del principio de individuación tiene como consecuencia el reconocimiento de la esencia propia en los demás seres. Esto sucede a causa de que quien olvida dicho principio, descubre en lo otro su esencia, la cual es igual a de él mismo. Se habla aquí de su *esencia íntima y verdadera*, es decir, la voluntad⁴. Este reconocimiento con los demás seres en cuanto que todos son en esencia voluntad, permite la identificación con ellos de manera tal que el individuo se apropia de sus dolores, de sus tormentos. Es justamente por eso, porque quien olvida el principio de individuación se apropia de los dolores del mundo, que todo le conmueve. Quien alcanza este estado, logra reconocer en todo el mundo la misma naturaleza que él contiene, a saber, la naturaleza de ser deseante perpetuo y, por tanto, de infinito sufrimiento. Es aquí donde se puede comprender de mejor manera la negación de la voluntad de vivir. Una vez que se ha comprendido el sufrimiento incesante en el mundo entero, entonces es posible entender que alguien quiera dejar de afirmar su voluntad de vivir

⁴ Se destaca esto, a modo de no dejar lugar a confusiones con respecto al estado estético, en el cual también se descubre la esencia del objeto, mas en este lo que se descubre es la idea, que también es esencial, pero no en un sentido profundo como lo es la voluntad, que es esencial incluso a toda idea.

y, con ello, la vida en general. Este es el estado en el cual se suele preferir la negación antes que la afirmación de la voluntad de vivir. Es a esto a lo que apunta la pregunta que hace Schopenhauer al final del párrafo citado: "¿Cómo, pues, un hombre, después de haber reconocido claramente cuál es la naturaleza del mundo, podrá persistir en afirmar semejante existencia por manifestaciones incesantes de voluntad y aferrarse a la vida con energía cada vez mayor?" (2001, p. 187).

¿A qué destino lleva esta negación de la voluntad de vivir? Al final de *El mundo como voluntad y representación* se puede hallar la respuesta a esta pregunta. Una vez que se ha negado la voluntad de vivir y suprimido todo deseo, lo único que queda es la nada. He aquí otra diferencia con respecto del estado estético, pues, si bien en tal estado se suprimía momentáneamente la voluntad, el resultado era un sujeto puro de conocimiento que contemplaba la idea platónica, es decir, una representación inmediata de la voluntad. En cambio, en el estado de negación de la voluntad de vivir, lo que resulta es la más absoluta nada: "... para aquellos en quienes la voluntad se ha suprimido y convertido, este mundo tan real, con todos sus soles y sus vías lácteas, es verdaderamente Nada" (Schopenhauer, 2001, p. 214) Esta es la conclusión final de *El mundo como voluntad y representación*. En efecto, con estas palabras se da fin a esta obra. Es aquí donde es posible plantear la pregunta por la relación existente entre la negación de la voluntad de vivir y la ascesis en el pensamiento de Schopenhauer. Destáquese la premisa de que el ascetismo supone un ejercicio espiritual con vistas a poner al hombre en un camino de salvación. ¿Es la negación de la voluntad de vivir schopenhaueriana un ejercicio espiritual con vistas a la salvación? Lo es, puesto que el objetivo de quien niega la voluntad de vivir, después de olvidar el principio de individuación, es justamente una salvación, una redención de los dolores mundanos. Si entendemos de esta manera el ascetismo y la negación de la voluntad de vivir, entonces es claro que esta tiene el carácter del primero. Además, el ascetismo, en tanto que es una cuestión espiritual, comparte con la negación de la voluntad de vivir su carácter personal y no enseñable ni transmisible por medio de conceptos. Sin embargo, si se fija la mirada en el ideal del tipo de ascetismo, es posible entrar en detalles al comparar este tipo de ascetismo, por ejemplo, con el cristiano o el budista.

Servirá la conclusión final de Schopenhauer para afirmar que el ascetismo de su filosofía no es igual al ascetismo cristiano, pues en este último, lo que se consigue después de la abnegación es el punto de comunión con Dios. Se alcanza, de esta manera, un conocimiento claro, personal y real de la divinidad. En el ascetismo que Schopenhauer describe a través de la negación de la voluntad de vivir, en cambio, lo que se obtiene es la nada. En efecto, sin voluntad no hay representación, por lo que al verse suprimida la voluntad, los deseos y los tormentos, el mundo como representación también desaparece por completo. Es en este sentido que se considera que son distintos el ascetismo que supondría la negación de la voluntad de vivir schopenhaueriana y el ascetismo cristiano. Con todo, aunque difieren en su objetivo, son similares en cuanto al modo de alcanzarlo. Este modo es la abnegación, puesto que, tanto el asceta cristiano como el negador de la voluntad en el sentido schopenhaueriano requieren de la abnegación para su objetivo. Esto se explica porque, en el cristianismo, hay que amar al prójimo para participar del amor de Dios y, con esto, poder ser con él. En el caso del ascetismo que supondría la negación de la voluntad de vivir, nos encontramos que la abnegación es el paso siguiente del olvido del principio de individuación en tanto que se logra reconocer la misma esencia propia en los demás seres, lo cual permite la compasión, la piedad y el amor.

En cuanto a la comparación entre la negación de la voluntad de vivir con el ascetismo oriental, podemos destacar entre las similitudes, el ideal de estos tipos de ascetismo. A saber, la nada que se alcanza con la negación de la voluntad de vivir es muy similar al nirvana que se alcanzaría en el punto cúlmine del budismo. Cabe destacar que este concepto, nirvana, es de vital importancia no sólo en el budismo, sino también en el jainismo y el hinduismo. El *Nirvana* hace referencia a un estado alcanzable por la meditación e iluminación espiritual, en el cual desaparece todo sufrimiento, todo deseo, toda individualidad y, además, se escapa del *samsara*, concepto que representa la ligazón del ser humano con el mundo terreno; es, justamente, por esta huida del *samsara* que se escapa también al ciclo de reencarnaciones cuando se alcanza el *Nirvana*.

Nótese, pues, las similitudes de este ideal ascético con la negación de la voluntad de vivir que explica Schopenhauer: en primer lugar, se anulan en ambos los deseos y, por consiguiente, el sufrimiento; en segundo lugar, desaparece la individualidad en el *Nirvana*,

tal como sucede en la negación de la voluntad de vivir en tanto que es un paso posterior al olvido del principio de individuación; finalmente, el *Nirvana* hace que el sujeto escape a toda relación con el mundo terrenal, en tanto que huye del *samsara*, por lo cual, es posible afirmar que existe similitud con el pensamiento de la nada que postula Schopenhauer en el final de su obra capital. Esto seguramente tiene su razón en el hecho de que Schopenhauer conocía bien de cerca la filosofía oriental, por lo cual, seguramente interpretó que el mundo como representación es este *samsara*, el cual nos oculta tras el Velo de Maya la esencia del mundo. En fin, aquí él logra hallar una manera de suprimir incluso el mundo como representación, lo cual significaría la supresión del *samsara* en términos orientales.

Schopenhauer tenía bastante clara la diferencia entre la ataraxia y el ideal ascético, puesto que, como se ha visto, él rechaza la primera y se inclina más hacia lo segundo. Rechaza la ataraxia por tratarse de un principio racional que intenta evitar el dolor, mientras que, para Schopenhauer, los deseos, que son los causantes de los tormentos, no pueden suprimirse de ninguna manera mediante una vía racional, ya que la racionalidad está siempre al servicio de la voluntad. De este modo, muestra que un tipo de conocimiento intuitivo como la contemplación de las ideas, lo cual es el objetivo del arte, puede proveer de manera momentánea un apaciguamiento de la voluntad. Sin embargo, no es este el modo en el cual se alcanza una verdadera redención, puesto que esta supresión de la voluntad es meramente momentánea. La verdadera salvación viene con un acto ascético en el sentido de un entrenamiento espiritual. A esto Schopenhauer lo llamará negación de la voluntad de vivir, en tanto que supone, justamente, negar el impulso natural hacia la vida en cualquiera de sus formas. Esto se hace, ya que estos impulsos hacia la vida muchas veces terminan en egoísmo y odio a causa de la férrea defensa de la propia vida antes que la de los demás; mas cuando se logra el sentimiento de piedad, compasión o amor, la individualidad desaparece y se entiende que toda diferencia no es más que una ilusión, puesto que todos los seres comparten la misma esencia íntima: la voluntad.

Si es posible considerar la negación de la voluntad de vivir como una forma de ascetismo, es entonces también posible detallar el tipo de ascetismo y hacer una interpretación de este fenómeno aludiendo a sus características. Es en este sentido que surge la siguiente interrogante: ¿puede considerarse la negación de la voluntad de vivir schopenhaueriana como

una actitud nihilista? Si bien el término ‘nihilismo’ no se había acuñado en la época de Schopenhauer con el sentido que hoy le damos al concepto, bien se puede dar una interpretación de su pensamiento ascético en el sentido nihilista. Se afirma esto, dado que la negación de la voluntad de vivir, como se vio en el apartado anterior, tiene como finalidad la nada. ¿Es la misma nada a la que apunta el concepto ‘nihilismo’? Según cierta acepción del nihilismo, sí lo es. Cabe destacar que el concepto de nihilismo no es unívoco y tiene más de una acepción posible. Entre todas las acepciones hay una que concuerda con el ascetismo, pero también hay una acepción del nihilismo que concordaría con la ataraxia. Es por esto que hay que tener especial cuidado cuando hablamos de nihilismo. Se abordará este asunto en profundidad en el siguiente capítulo. Por ahora, es preciso conformarse con saber que la negación de la voluntad de vivir es asimilable con el nihilismo en al menos un sentido. Este sentido será recogido y criticado por Nietzsche.

4. Nietzsche frente a las distintas formas de nihilismo y la importancia del héroe trágico

Frente al pensamiento schopenhaueriano que propone el ascetismo como medio de liberación de la voluntad, aparecerá en la segunda mitad del siglo XIX un filósofo que, si bien fue influido fuerte y directamente por Schopenhauer, termina por hacer de su pensamiento una crítica prolija a su maestro. Este filósofo es Friedrich Nietzsche. En efecto, la filosofía nietzscheana es una clara respuesta no sólo al pensamiento de Schopenhauer, sino que, se podría afirmar incluso que es una respuesta a toda la filosofía habida hasta su tiempo. Esta afirmación se fundamenta en la idea de que Nietzsche intenta desarraigar algunas problemáticas claves en cualquier filosofía que se pudiera encontrar en su época y en las anteriores; hasta en las filosofías actuales se puede rastrear el mismo problema que Nietzsche supo diagnosticar: el nihilismo. Ciertamente, el fenómeno del nihilismo es un asunto central en el pensamiento de este filósofo. Tanto es su interés por este tema, que Franco Volpi, en su libro dedicado a este asunto, afirma que "No es, pues, una exageración considerar a Nietzsche como el máximo profeta y teórico del nihilismo, como el que diagnostica a tiempo la 'enfermedad' que afligirá al siglo y para la cual ofrece una terapia" (2005, p. 47). ¿Por qué Volpi considera de esta manera a Nietzsche? ¿Cuál es la *enfermedad* que Nietzsche logra diagnosticar? Esta enfermedad es el nihilismo. ¿Qué significa *nihilismo*? ¿Por qué es considerado una enfermedad? En los textos que Nietzsche escribió se puede hallar con frecuencia la referencia a la analogía entre el médico y la enfermedad que afecta, al parecer, al mundo entero. Si se dirige la mirada al segundo apartado del prefacio a la segunda edición de *La gaya ciencia*, es posible aclarar el asunto del médico y la enfermedad. Se habla, por ejemplo, del "pensamiento impulsado bajo la presión de la enfermedad" (Nietzsche, 2014, p.311), aludiendo con ello a aquellos que filosofan a causa de una carencia, en contraposición con el filósofo como tal que no necesita la filosofía como medicina, sino que es, "por así decirlo, sólo un hermoso lujo, y, en el mejor de los casos, la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante que tiene que escribirse con mayúsculas cósmicas en el cielo de las ideas" (*Ibid*). Esta noción de filosofar a causa de una carencia es la que preocupa a Nietzsche, pues es allí donde se busca la salvación, la tranquilidad y el filosofar se vuelve una medicina. Es preciso que esta medicina sea entendida como medicina de alguien enfermo y, además, se lea lo siguiente: "...uno sabe desde ahora hacia dónde impulsa, empuja, seduce

inconscientemente el cuerpo enfermo y sus necesidades al espíritu –hacia el sol, la quietud, la suavidad, la paciencia, la terapia, el alivio en cualquier sentido" (*Ibid*).

De esta manera, es posible determinar el modo en que Nietzsche considera a estos enfermos, a saber, seres con carencias que buscan terapia, que buscan alivio y tranquilidad. Ahora bien, la noción que el filósofo alemán tiene sobre el médico se puede encontrar al final del mismo apartado, y se puede comparar con un fragmento póstumo de 1872, donde se posiciona al filósofo como *médico de la cultura* (Cfr. Nietzsche, 2014, p. 434). Al finalizar el apartado antes mencionado, Nietzsche afirma que aún espera un *médico filósofo*, el cual pueda plantear su sospecha –la cual será determinante en su pensamiento en general– y se atreva a afirmar que "en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de la ‘verdad’, sino de algo muy diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida" (Nietzsche, 2014, p.312). Es posible sostener, en este sentido, que Nietzsche se ve aquejado por aquellos *enfermos* que filosofan a causa de una carencia, siendo esta no otra cosa sino la verdad; mientras que aquellos que no filosofan a causa de una necesidad son a quienes Nietzsche considera como los que su filosofía es un lujo, aquellos que su filosofar versa sobre la salud, el futuro, el crecimiento, el poder, la vida o, en general, cualquier cosa de las que se posean y no haga falta.

Ahora bien, no se ha aclarado aun el concepto de nihilismo, sino que solo se ha revelado el modo en que Nietzsche intenta tratar esta *enfermedad*. Es preciso, para esto, revisar lo que el filósofo alemán nos dice acerca de lo que significa el nihilismo: "Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al ‘¿para qué?’; ¿qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizaron" (1988: XII, 350, como se citó en Volpi, 2005, p.59). Falta el fin. ¿Falta acaso la verdad que buscan los *enfermos*? Efectivamente, aquella verdad es la que hace falta, mas la enfermedad radica en seguir buscándola tal como el hombre frenético busca a Dios en el mercado (Cfr. Nietzsche, 2014, p.439). Este hombre frenético que Nietzsche relata, no sólo llega buscando a Dios, sino que, además, anuncia una noticia fundamental en el pensamiento del filósofo alemán, la cual explicaría por qué no logra encontrar a la deidad: la muerte de Dios. Ciertamente, este sujeto afirma que nosotros, los hombres, somos sus asesinos. Las consecuencias de este acontecimiento, además, cabe destacar que coinciden con el fenómeno del nihilismo, puesto que las preguntas que hace el hombre frenético después de anunciar la

muerte de Dios se ajustan a la noción de falta de fin o falta de *para qué*. Preguntas como "¿hacia dónde nos movemos nosotros?" o "¿hay aún un arriba y un abajo?" (Nietzsche, 2014, p.440) invitan a la reflexión acerca de aquel fin o aquel fundamento último que nos permita determinar un arriba y un abajo. Este fundamento último, este Dios que solía ordenar nuestras vidas, ha desaparecido.

¿Qué hacer ante la falta de sentido, ante la falta de fin? He ahí la importancia de lo que Nietzsche llamará la transvaloración de los valores. Una nueva valoración o un nuevo sistema de valores es lo que el filósofo alemán propone como solución ante el panorama de los valores que tienden hacia la nada. Esta solución tiene su origen en el pensamiento nietzscheano de que son justamente los sistemas de valores los que configuran la manera en la que se mueve la vida: "El mundo no gira alrededor de los creadores de un ruido novedoso, sino que orbita en torno de los creadores de valores nuevos. Orbita de tal manera que no se lo puede oír." (Nietzsche, 2015, p.138)

4.1 Contra el sabio atarácico

El nihilismo tal como lo piensa Nietzsche, tiene distintas formas. Es justamente gracias a esta distinción de clases de nihilismo que es posible hoy hacer este estudio, según el cual, es factible caracterizar y diferenciar dos actitudes ante la vida parecidas pero distintas entre sí, a pesar de que ambas tiendan a cierta nada. A partir del análisis de estos distintos tipos de nihilismo es que se ha hecho hincapié en la diferencia entre ataraxia y ascetismo. En efecto, estos conceptos son distinguibles y asimilables a partir de una consideración nietzscheana del nihilismo. Ciertamente, esta consideración como cuestión histórica, según la cual toda la tendencia de la humanidad a la nada es un proceso que ha de llegar a su fin con el acabamiento de la metafísica, enseña que no hay una única tendencia hacia la nada, sino varias. Es menester, pues, para una posterior transvaloración de los valores, aclarar los rasgos característicos de cada tipo de nihilismo habido hasta el momento, con el fin de saber qué valores transvalorar y de qué manera. Conocer los valores establecidos es una tarea imprescindible para aquel nihilista que quiere transvalorar. Es por ello que se afirma que, al igual que Schopenhauer, Nietzsche tiene muy clara la diferencia que existe entre ataraxia y ascetismo.

¿Realizan ambos pensadores la misma crítica ante la actitud ataráxica? Sí y no. ¿En qué sentido la crítica nietzscheana hacia la ataraxia estoica es similar y en qué sentido no lo es en comparación con la crítica que hace Schopenhauer a la misma?

Cabe recordar, antes de contestar la pregunta anterior, que la crítica presente en *El mundo como voluntad y representación* que hace Schopenhauer contra la ataraxia es una crítica frente a la ataraxia enseñada por la escuela post aristotélica de los estoicos, a pesar de que la ataraxia era enseñada por más escuelas existentes en este periodo helenístico. Esta escuela enseñaba la tranquilidad del alma a través del uso de la razón, es decir, pretendía que mediante pensamientos bien conducidos se lograría alcanzar la tranquilidad o serenidad del alma. ¿Cómo es que los estoicos pretenden lograr esto? ¿Qué clase de pensamientos racionales podrían hacer a alguien alcanzar un estado de absoluta tranquilidad? La lógica estoica es, aproximadamente, la siguiente: en la búsqueda de la felicidad o *eudaimonía*, muchas veces hallamos que son las pasiones las que nos tientan a alcanzar ciertos estados espirituales o tener algún objeto material, mas no siempre se alcanza el objetivo, y este no obtener lo que se anhela es la principal dificultad para alcanzar la felicidad. Es por esto, que la solución estoica se basa en eliminar o suprimir las pasiones, a modo de no tener anhelos que puedan verse frustrados. ¿Cómo se logra esto? A través de la filosofía entendida como ejercicio racional, puesto que mediante este ejercicio se podrá elegir de mejor manera la opción que reprima las pasiones, a modo de alcanzar una felicidad en el sentido de una ataraxia o tranquilidad de ánimo. Es en este sentido que Marco Aurelio afirma que la filosofía puede "preservar el guía interior, exento de ultrajes y de daño, dueño de placeres y penas" (2005, p.66, como se citó en Garcés, 2014, p. 193). De esta manera, es posible destacar el carácter medicinal que tiene la filosofía en el pensamiento estoico, lo cual cobra importancia a la hora de recordar el mismo carácter medicinal que Nietzsche le otorga a la filosofía. Esta concordancia es destacada por Maybeth Garcés Brito en un estudio titulado *Nietzsche contra la Stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica* (Cfr. 2014), estudio que será seguido muy de cerca en este apartado.

Ahora bien, a pesar de la similitud existente entre la filosofía de Nietzsche y la estoica en el sentido del carácter medicinal de la filosofía, existe una diferencia notable en cuanto al fin de esta medicina. Ciertamente, la medicina opera con fines distintos en cada pensamiento. El

factor que genera la principal distinción es la manera de considerar las pasiones. La filosofía en el estoicismo significaba una medicina tal que pudiese extirpar las pasiones, a modo de evitar que estas logren perturbar el estado de ánimo tranquilo. En el pensamiento nietzscheano, en cambio, las pasiones son imprescindibles para la vida. Es posible notar este contraste, por ejemplo, en la siguiente comparación: mientras Crisipo de Solos, quien es considerado como la máxima figura de la escuela estoica antigua, afirma que las pasiones son "movimientos en contra de la naturaleza del alma" (Diógenes, VII, 110), Nietzsche sostiene que:

Las pasiones pertenecen a la vida, no es lícito ponerlas bajo sospecha como si fueran perturbadoras de la felicidad. Sin amor ni odio, la existencia sería un desierto solitario. Los hombres no desean en absoluto una calma uniforme, buscan excitación y emoción. Provocan por igual placer y dolor. Nada grande se lleva a cabo sin pasión, dice Aristóteles. La vida misma es esa grandeza que no se lleva a cabo sin pasión (Nietzsche, 2008, p. 135).

Es posible notar que las pasiones son un factor fundamental para la vida en el pensamiento nietzscheano. No son *movimientos contra la naturaleza del alma*, como pensó Crisipo, sino que más bien son coexistentes; las pasiones cohabitan con la vida. Es más, Nietzsche considera que la actitud que pretende eliminar las pasiones, tal como sería el caso de un sabio estoico, conduciría a una vida similar a un *desierto solitario*. De esta manera, se hace patente la diferencia en la manera de considerar las pasiones entre ambas filosofías. Es, en efecto, esta la mayor diferencia en ambas maneras de pensar y, a su vez, la crítica más profunda que hace Nietzsche a la escuela estoica.

Existe aun un asunto en el cual Nietzsche se ve implicado y, a su vez, merece ser mencionado en este estudio. Ciertamente, se ha pensado que es posible adscribir el pensamiento nietzscheano a la doctrina estoica en cuanto que el eterno retorno se ha asimilado con el *amor fati*. Esta es una mala interpretación del eterno retorno y del *amor fati*, puesto que el ‘amor al destino’ que enseñaban los estoicos alude a un cierto optimismo cósmico que Nietzsche rechaza. Esta intención de asimilar ambos pensamientos estaría basada en una mala interpretación de la doctrina de Heráclito, iniciada por los mismos estoicos. En palabras de

Nietzsche: "Para Heráclito el mundo está sometido a leyes supremas, pero en esto no hay ningún optimismo" (2010a, p. 370).

Ciertamente, lo que Nietzsche rechaza de la concepción estoica del *amor fati* es su *eudaimonismo*, es decir, su pensamiento de que aceptar el destino como tal conduciría a cierta felicidad mediada por la ataraxia o tranquilidad del alma. Para el filósofo alemán, el argumento de que la aceptación del destino conduce a la felicidad es un argumento que carece de fundamento y que halla su raíz en el intelectualismo optimista socrático, el cual postula que vivir de acuerdo con la razón conduce a la felicidad; esta manera de pensar es para Nietzsche sumamente extravagante (Cfr. Nietzsche, 2014, p. 627). Si bien se ha aludido a la crítica de Nietzsche frente al *amor fati* estoico, no se ha profundizado aún en el asunto del eterno retorno, ya que este queda relegado al último apartado de este estudio; basta aquí con reconocer que no es lo mismo que el *amor fati* estoico y, además, con saber que Nietzsche rechaza este último por pretender la felicidad en él.

Es posible sostener, entonces, que a pesar de ciertas concordancias en el pensamiento nietzscheano y el estoico, tales como el entendimiento de la filosofía como una medicina o el aceptar el destino y todo cuanto ocurre, existen diferencias cruciales entre ellos. En efecto, estos dos aspectos que, con ciertas restricciones, se puede decir que son similares, dejan ver muy pronto sus divergencias. Ahora bien, lo que importa en este estudio es observar de qué manera Nietzsche critica la ataraxia y, si acaso es parecida a la manera en la que lo hace Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*. Se ha visto en capítulos anteriores que Schopenhauer critica al sabio estoico por carecer de *verdad poética* y, con esto, de carecer también de todo lo que el estado estético —tal como lo comprende Schopenhauer— puede otorgar a quien lo experimente, a saber, entrar en un estado de aparente anulación de la voluntad. Nietzsche, en cambio, a pesar de estar de acuerdo con Schopenhauer en rechazar la pretensión de alcanzar una tranquilidad por la vía racional, discrepa con este filósofo en muchos sentidos. Ciertamente, Nietzsche no comparte la pretensión de Schopenhauer de anular la voluntad, en ningún sentido, puesto que valora las pasiones que de ésta surgen.

4.2 Contra el asceta y su promesa

El pensamiento de Schopenhauer defiende la negación de la voluntad de vivir, la cual, como se ha visto, tiene como finalidad la nada, al despojarse de la voluntad que significa el factor metafísico de dicha filosofía y, por tanto, aquello de donde todo proviene. Es posible hallar la semejanza de esta pretensión de nada con la ataraxia, en el sentido de que ambas actitudes ante la vida pueden considerarse dentro del marco de lo que se llama quietismo, en tanto que ambas ponen el acento en la contemplación (Cfr. Ferrater, 1964, p. 514). A pesar de ello, las diferencias se han hecho patentes a lo largo del estudio y, por este motivo, es menester dar cuenta de la manera en la que Nietzsche se opone a los ideales ascéticos presentes en *El mundo como voluntad y representación*, pues es evidente que, aunque puedan existir rasgos comunes, la crítica es distinta a la de los ideales atarácicos.

Cabe destacar, en primer lugar, que Nietzsche rechaza todo tipo de quietismo y se inclina más en favor de una manera dinámica de pensar la vida, en oposición a lo estático del acto de la contemplación que supone cualquier clase de quietismo. Recuérdese, por ejemplo, la importancia de las pasiones en la filosofía nietzscheana, en contraposición con el desprecio de las mismas en el pensamiento estoico. Lo que sucede con el ascetismo, por su parte, es que también se desprecian ciertas pasiones por el hecho de alejar al asceta del camino a la salvación. Se puede hallar un ejemplo claro en el pensamiento de Schopenhauer, donde lo que se pretende es dejar de querer por medio de la negación de la voluntad de vivir, alejándose así de las pasiones que mantienen encendida la llama incesante de la voluntad; mas es la compasión el camino por el cual el principio de individuación se ve anulado y se logra negar la voluntad de vivir. Así, es posible destacar el hecho de que mientras el sabio atarácico intenta eliminar la totalidad de las pasiones al punto de parecerse a una estatua, el asceta mantiene algunas que le sirven para su camino a la santidad, como ocurre en el caso del asceta cristiano; o bien, para el camino al nirvana en el caso de un asceta budista.

Un punto que vale la pena recordar del pensamiento schopenhaueriano antes de explicar la crítica nietzscheana es el nexo que tiene con cualquier tipo de ascetismo y, por tanto, el factor que provocaría que su filosofía pueda ser tildada de asceta. Este nexo es la salvación, el hecho de que cualquier acto que se corresponda con su filosofía no es más que un medio para un fin, el cual estaría caracterizado por la promesa de acabar de una vez con todo tipo de sufrimiento y tormento. Puede notarse esta similitud entre la concepción de *nada* a la cual

Schopenhauer aspira y la promesa al asceta cristiano de una vida en comunión con Dios, si es que en vida se logra el desapego de los placeres terrenales y se dirige al sumo bien que es Dios. En ambos casos, se puede notar la renuncia de cualquier apetito o anhelo que pudiera surgir en medio de la vida, puesto que, en el caso de Schopenhauer, continúa perpetrando el sufrimiento que causa el deseo y, en el caso del asceta cristiano, tales apetitos se alejan del sumo bien que no puede hallarse sino en Dios.

En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer hace de su defensa del ascetismo una suerte de combinación de los ascetismos occidentales y orientales. Recoge elementos de ambos para llevar a cabo su defensa de la negación de la voluntad de vivir. Nietzsche, por su parte, dirigirá su crítica al aspecto occidental cristiano del modo de ascetismo schopenhaueriano. "Schopenhaueriano es el intento de Wagner de interpretar el cristianismo como una semilla dispersada por el budismo, y de preparar para Europa una época budista bajo una aproximación circunstancial a fórmulas y sentimientos católicos". (Nietzsche, 2014, p. 415) En esta cita es posible notar la relación que haya Nietzsche en el pensamiento de Schopenhauer entre el ascetismo occidental cristiano y el oriental budista, ya que considera que lo que hace Wagner al interpretar el cristianismo como una *semilla dispersada por el budismo* es de índole schopenhaueriana. Ciertamente, Schopenhauer opina de esta manera, y trata de explicar el modo en que ambas cosmovisiones convergen en un lenguaje que se adapta a su sistema filosófico. Para Nietzsche, además, Schopenhauer es honradísimo en los asuntos relacionados con la Iglesia y el Dios cristiano (Cfr. Nietzsche, 2014, p. 413). Esto último, ya que en los últimos capítulos de *El mundo como voluntad y representación* se expone con prolijidad la doctrina cristiana de la compasión para argumentar, desde esa base, la negación de la voluntad de vivir.

Con todo, la posición nietzscheana postula que el quietismo no proporciona una salvación. Este aspecto está directamente vinculado con la noción de la muerte de Dios que ocupa un lugar central en el pensamiento de Nietzsche. En efecto, la noticia de la muerte de Dios supone también que no hay ningún plano suprasensible al cual puede aspirar el asceta en su camino de salvación. Cabe recordar que, a diferencia de la ataraxia, el ideal ascético implica un factor metafísico con el cual el asceta pretende unirse para lograr por fin la emancipación con respecto a todos los males y tormentos del mundo terrenal. Para Nietzsche, el ideal

ascético, es aquel que "desprecia *esta* vida y extiende su mirada del final y de sus objetivos en un más allá" (Vergara, 2011, p. 142). Nietzsche se ve aquejado por el desprecio de *esta* vida y critica al pensamiento asceta por lo mismo. Ciertamente, para Nietzsche, el aprecio de una vida superior en desmedro de la actual es sinónimo de nihilismo y el más claro síntoma de la enfermedad que afecta a la humanidad.

Para entender el rechazo nietzscheano al desprecio de esta vida en el ideal ascético, vale la pena reflexionar acerca de cómo, en concreto, se logra alcanzar el objetivo del asceta. En el caso del ascetismo cristiano, que tan criticado es por Nietzsche, el objetivo final se halla en la vida transmudana, es decir, fuera del ámbito terrenal y, por lo tanto, no en *esta* vida. ¿Cómo se puede, pues, llegar al objetivo final, si no se puede lograr en vida? En el caso de la sabiduría atarácica es claro que no se necesita una vida transmudana para alcanzar su objetivo, puesto que, por ejemplo, los escépticos ni siquiera se atrevían a afirmar que hubiese una vida *más allá* de esta. La respuesta puede ser hallada en la muerte y lo que hay más allá de esta. En efecto, la promesa del cristianismo está reservada para el descanso eterno en Dios que llegará en la hora de la muerte para aquel que haya vivido su vida con vistas a este objetivo. En el caso de Schopenhauer el asunto no parece variar demasiado, ya que el objetivo de su negación de la voluntad de vivir, al ser una nada que anula completamente la voluntad, pareciera estar también fuera del ámbito de la vida tal como es conocida, pues hasta el mismo Schopenhauer admite que la voluntad es lo más característico de la vida, incluso de aquello no vivo. Este punto confirmaría la tesis de que los ideales ascéticos suponen un aspecto metafísico o, al menos, algo más allá de esta vida y este mundo.

Ya se ha visto que Nietzsche no está de acuerdo con la suposición básica de los ideales ascéticos, según la cual existe un ámbito fuera de este mundo o más allá de esta vida. Cabe entonces preguntarse acerca del modo en que Nietzsche considera el asunto de la muerte. Es preciso advertir que, a causa del pensamiento de la muerte de Dios que imposibilita cualquier tipo de más allá en la filosofía nietzscheana, no se hablará aquí de hipótesis acerca de lo que hay después de la muerte. De lo que se trata en este punto es de aclarar el sentido de la muerte en el pensamiento de Nietzsche en cuanto al momento de morir y no de lo que hay después. Esto, ya que en *Así habló Zaratustra*, es común encontrar capítulos dedicados al tema, en los cuales de lo que se trata es de abordar la manera en la que los contemporáneos de Zaratustra

comprenden la muerte. Uno de estos capítulos se titula *De la muerte libre*, y en él se habla de cuándo se debe morir. En un pasaje se refiere al inspirador de todos los ascetas cristianos, Jesús. Dice de él que murió demasiado pronto, que estaba todavía inmaduro en la hora de su muerte (Cfr. Nietzsche, 2015, p. 78). Lo que Nietzsche le critica en este punto a Jesús, el hebreo como allí le llama (*Ibid*), es que aún no había aprendido a vivir, a amar la tierra y a reír. Esta referencia a Jesús, con tales características como la carencia de amor a la tierra o a la risa, tienen su origen en la interpretación nietzscheana de las palabras del propio Jesús, pues es él mismo quien, según las sagradas escrituras de la Iglesia católica, promete una vida eterna después de la vida terrenal. Según Nietzsche, Jesús hubiera aprendido a amar la tierra si hubiese vivido más, y esto lo confirma cuando en otro discurso de Zaratustra, este afirma que también fue, como allí los llama a aquellos que creen en un más allá, un trasmundano:

También yo proyecté de ese modo mi ilusión más allá del hombre, en otros tiempos, al igual que todos los trasmundanos. ¿Pero en verdad fue más allá del hombre? ¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! ¡Era hombre y nada más que un pobre fragmento de hombre y de mí! ¡De mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma! ¡Y no vino hacia mí desde el más allá! (Nietzsche, 2015, p. 38).

En definitiva, lo que importa aquí es destacar el punto de madurez que cree Nietzsche que hay que alcanzar antes de morir, pues he ahí la concepción Nietzscheana de la muerte, o al menos la manera en que hay que enfrentarse a ella. Este punto de madurez, al parecer, se alcanza al descubrir que aquel mundo trasmundano no viene de un más allá, sino que es una ilusión proyectada por el propio yo, el cual, con el tiempo, aprende cada vez a hablar con más honestidad y, de esta manera, encuentra cada vez más honores para el cuerpo y la tierra.

Es posible sintetizar el modo en el que Nietzsche trata el asunto de los ideales ascéticos presentes en *El mundo como voluntad y representación* de la siguiente manera: la pretensión de escapar del mundo por medio del ascetismo que significaría la negación de la voluntad de vivir es absurdo para Nietzsche, puesto que él piensa que ha superado cualquier anhelo de una vida trasmundana. En efecto, para él, todo lo que supone una realidad ajena a esta está descartado, puesto que la noticia de la muerte de Dios significa justamente aquello, es decir, la imposibilidad de cualquier realidad metafísica o trasmundana. Así, la nada a la que aspira

Schopenhauer por medio de la doctrina de la negación de la voluntad de vivir sería absurda en el pensamiento de Nietzsche, ya que, para este último, no hay más realidad que la que vivimos en este mundo lleno de voluntad y, por tanto, lleno también de sufrimiento.

4.3 Solución nietzscheana: el espíritu heroico que acepta el eterno retorno

Hasta ahora sólo se ha expuesto la posición nietzscheana frente a las formas de quietismo que son la ataraxia y el ascetismo. Sin embargo, si se indaga en la raíz de estas formas de nihilismo, se hallará que los sufrimientos y tormentos que agobian la vida del ser humano son un factor común entre ambos, puesto que tanto en uno como en el otro de lo que se trata es de buscar la liberación con respecto a estas cuestiones que aquejan al espíritu. En el caso del sabio atarácico, intenta liberarse de los tormentos por medio de la anulación de sus deseos por la vía racional; mientras que el asceta busca la liberación de los tormentos por medio de una serie de ejercicios espirituales con vistas a una unión con el plano suprasensible, lo cual tendría como objetivo liberar el alma de sus ataduras terrenales y, con esto, de todos los tormentos que estas ataduras implican. Ahora bien, ¿cuál es la posición nietzscheana frente a este problema de los sufrimientos? ¿Busca también una liberación de ellos?

Nietzsche, a diferencia del sabio atarácico o del asceta, no buscará la liberación de los sufrimientos, sino que más bien buscará la afirmación de los mismos. Es posible sostener esta tesis en base a la doctrina del eterno retorno que el propio Nietzsche intenta exponer en sus escritos.

Para comprender el motivo de esto, es menester comprender primero qué significa esta doctrina. El propio Nietzsche llama a este pensamiento "la doctrina del ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas las cosas" (Nietzsche, 2016, p.819). También afirma acerca del pensamiento del eterno retorno, que es la concepción básica de una de sus obras, la cual lleva por título *Así habló Zaratustra*, y, justo a continuación, dice que es "la fórmula suprema de afirmación" (Nietzsche, 2016, p.833). Estos datos nos otorgan pistas acerca del significado íntimo y real de la doctrina del eterno retorno, mas no son suficientes para hallar este significado íntimo que se busca esclarecer, vale la pena la reflexión acerca de estas pistas. Hay que notar, en primer lugar, que se habla de repetición, circulación, y también de afirmación. ¿Qué tienen que ver estos tres conceptos de repetición, circulación y afirmación? Ciertamente, repetición y circulación encuentran su relación al imaginar el círculo al que

hace alusión el concepto de circulación; en él, si se sigue una línea como una recta, lo que se encuentra en esa línea es que el círculo no tiene comienzo ni final, sino que en cada momento se encuentra en un punto ya pasado, puesto que cada punto representa comienzo y final; en una palabra, repetición incesante de lo mismo.

La tesis según la cual la repetición y circulación de lo mismo es lo que ha de afirmarse en el pensamiento o doctrina del eterno retorno puede hallar sus fundamentos en torno a cierta interpretación del *peso más grave* para Nietzsche, el cual no es otra cosa sino el pensamiento del eterno retorno. Para entender lo que significa el peso más grave, para Nietzsche, es menester remitirse al apartado de *La gaya ciencia* que lleva por título *El peso más grave*. En él, se hace patente la intención por parte de Nietzsche de poner al lector en una situación hipotética, en la cual se le aparezca un demonio en su más solitaria soledad, para que este le dijera lo siguiente:

Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y la misma sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. ¡El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo– y tú con él, mota de polvo del polvo! (Nietzsche, 2014, p. 341).

Es importante destacar el hecho de que las palabras del demonio arrastran consigo el pensamiento que motiva tanto la actitud ataráxica como el camino asceta, es decir, la reflexión acerca de los sufrimientos y tormentos que aquejan la vida humana. Podría afirmarse que Schopenhauer, por ejemplo, no resistiría en maldecir al demonio por recordarle, en palabras de este mismo filósofo, el apetito insaciable de la voluntad (el cual, por cierto, conserva el carácter de repetitivo y circular, puesto que no cesa jamás de querer) del cual él quiere escapar por medio de la negación de la voluntad de vivir.

Con todo, lo que Nietzsche pretende destacar aquí, es la actitud del lector frente a las palabras del demonio, a modo de que este logre llegar a la pregunta que constituiría *el peso más grave*. Fue, efectivamente, el peso más grave para el pensamiento cristiano, para el pensamiento ataráxico y también para el pensamiento schopenhaueriano, ya que estas posturas ante la vida

surgen de la misma reflexión, a saber, aquella que cuestiona todo lo que sucede en la vida, incluyendo de manera estelar los dolores y placeres. Esto se hace patente cuando, casi al final del apartado antes mencionado, Nietzsche explicita lo que allí quiere decir: "¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus manos como el peso más grave!" (*Ibid*). He aquí el nexo con la afirmación de la repetición incesante de las cosas que tendría Nietzsche en mente a la hora de escribir este apartado titulado *El peso más grave*. En efecto, ciertas interpretaciones apuntarían, con suficientes razones para afirmarlo, a que la exposición de este apartado significaría para Nietzsche el incentivo al lector a preguntarse la misma pregunta que se ha hecho la humanidad por tantos siglos, pero con una dirección distinta. Pareciera que antes de Nietzsche, aquel demonio hubiese inducido a cualquiera a una voluntad de nada, puesto que esa sería la solución frente a la infinidad de sufrimientos que habrían de repetirse de manera infinita. Schopenhauer es un claro ejemplo de esto, pues frente a los padeceres mundanos, prefiere, mediante la negación de la voluntad de vivir, alcanzar en algún momento la nada. Mas, en general, todo tipo de ascetismo buscaría la misma solución. Basta con observar la doctrina católica, según la cual, la muerte es la puerta de entrada a la vida perdurable que se encuentra con Dios, alejada de los sufrimientos terrenales (Cfr. García Martín, 2009, p.223), para darnos cuenta de que el objetivo se centra no en esta vida y, por lo tanto, tampoco se valoraría la repetición inagotable de los padeceres que supondría el eterno retorno. Aun con las diferencias que se han hecho evidentes a lo largo de este estudio, la actitud atarácica también hubiese optado por la negación y no la afirmación de las cuestiones vitales que se han de repetir en innumerables ocasiones, ya que, de otro modo, el sabio atarácico no buscaría eliminar algunos rasgos de su emocionalidad tales como las pasiones.

En definitiva, lo que propone Nietzsche, es invitar al lector a sentirse aludido con la pregunta que lleva consigo el peso más grave, aquella que interroga acerca de la actitud que se tendría frente a la posibilidad de que todo se repita una y otra vez para siempre.

Es interesante, además, ahondar en el apartado inmediatamente siguiente al de *El peso más grave*. Esto, ya que tal apartado también constituye, con ciertas diferencias puntuales, el comienzo de la obra *Así habló Zaratustra*, en la cual, por cierto, Nietzsche expone el pensamiento del eterno retorno. En este apartado titulado *Incipit tragoedia* o, en español,

comienza la tragedia, se narra el momento en que Zaratustra se ve hartado de su situación, a saber, de la soledad de la que disfrutó durante diez años en la montaña. Lo interesante aquí, más allá de las palabras de Zaratustra que dejan ver su manera en que le dice al sol de su hartazgo, es el hecho de que aquí comienza su ocaso, y con esto, también comienza la tragedia de Zaratustra. ¿Qué entiende Nietzsche por tragedia y cómo esta concepción se relaciona con la doctrina del eterno retorno? ¿De qué manera influye la concepción nietzscheana de la tragedia al problema del sufrimiento, que es lo vital para este estudio?

En primer lugar, hay que considerar la manera en la que se ha entendido la tragedia desde Aristóteles, es decir, aquella manera en la cual el objetivo de la obra trágica es provocar los afectos trágicos en el espectador a través de la *katharsis*. Estos afectos trágicos son el dolor y la compasión. Para Nietzsche, estos afectos son emociones deprimentes (Cfr. Nietzsche, 2006, p. 562).

El filósofo alemán nota en la tragedia una cuestión peculiar que ha sido pasada por alto por los filósofos de épocas precedentes, a saber, el hecho de que el héroe trágico es un personaje alegre (Cfr. Nietzsche, 2010b, p. 276). De esta manera, la concepción nietzscheana acerca de la tragedia pondrá el acento sobre la afirmación, sobre el modo en que el héroe trágico logra aceptar y afirmar todo cuanto se le presenta al punto de lograr la alegría. Este afecto no es deprimente.

Si se dirige la atención a lo que el propio Nietzsche dice acerca de lo que significa lo heroico, se puede hallar lo siguiente: "Ir al encuentro al mismo tiempo de nuestro sufrimiento más amargo y de nuestra esperanza más elevada"(2014, p. 479). Así, el héroe es pura afirmación, puro *ir al encuentro* incluso de aquello que no le será grato para hacer de ello algo propio y afirmarlo: "Son los espíritus heroicos los que en la crueldad trágica se dicen a sí mismos: son lo suficientemente fuertes como para sentir el sufrimiento como placer" (Nietzsche, 2006, p.563).

Es posible hacer aquí la comparación con las actitudes ante la vida que se han expuesto en este estudio, a saber, la ataraxia y el ascetismo. Estas formas de quietismo, además de tener un carácter contemplativo, se caracterizan por la búsqueda de la liberación con respecto de los sufrimientos. Es común ver en las filosofías anteriores a Nietzsche estos tipos de

quietismo en los que lo que se busca es negar los males que el ser humano padece, al punto de intentar eliminarlos o liberarse de ellos.

Lo que propone Nietzsche frente al problema de los tormentos humanos aparece como una fórmula novedosa en el sentido de que no se había puesto antes el enfoque en la afirmación, sino que siempre en la negación de aquello que no suele agradar al sujeto. Es por este motivo que el sabio atarácico, por ejemplo, buscaba la tranquilidad eliminando las pasiones o absteniéndose de emitir juicios, ya que buscaba negar los sufrimientos que padecía. En este aspecto, los ideales ascéticos no difieren demasiado, puesto que también buscan negar los sufrimientos; el modo en que lo hacen es distinto, puesto que apelan a cuestiones metafísicas para liberarse de ellos, acabando así por negar este mundo y afirmar otro. He aquí la importancia del héroe trágico para la filosofía nietzscheana y, en particular, para el problema del sufrimiento.

¿A qué va todo esto del espíritu heroico en relación con el pensamiento del eterno retorno? Puede hallarse el nexo entre ambas concepciones nietzscheanas a la hora de examinar el problema del sufrimiento, ya que ambos buscan una aceptación de todo cuanto suceda en la vida y, por supuesto, de la vida misma. Esta problemática, como se ha visto, está directamente implicada en el problema central de este estudio, ya que tanto la ataraxia como el ascetismo hunden sus raíces en la búsqueda de una vida sin sufrimientos. Se ha visto que Nietzsche, frente a este problema, y con base en el pensamiento del eterno retorno y la consideración del héroe trágico como héroe alegre y afirmador de la vida, sostiene que los sufrimientos han de ser afirmados de igual modo como se hace con los placeres.

Con todo, cabe advertir que la afirmación que Nietzsche pretende fomentar con la idea del eterno retorno y el héroe trágico no debe confundirse con una mera asunción. En efecto, asumir todo cuanto suceda en la vida y la vida misma no es suficiente para la afirmación. Pensar que Nietzsche promueve el asumir sin más la vida podría confundirse con la doctrina estoica del *amor fati*. Lo que de aquí se trata es de afirmar, y esto es, transvalorar, crear nuevos valores. Este punto es analizado bien de cerca por Gilles Deleuze al examinar el asno que aparece en *Así habló Zaratustra*. Puede resumirse lo que él piensa al respecto en lo siguiente:

La afirmación concebida como asunción, como afirmación de lo que es, como veracidad de lo verdadero o positividad de lo real, es una falsa afirmación. Es el sí del asno. El asno no sabe decir no, pero porque dice sí a todo lo que es no" (Deleuze, 1998, p.257).

La reflexión acerca del asno tiene que incluir el pensamiento acerca de lo que este carga, puesto que su carga es lo real y lo acepta sin más. También esta reflexión tiene que pensar el modo en el que aparece el asno en *Así habló Zaratustra*, a saber, como un nuevo objeto de veneración, un nuevo Dios. La incapacidad del ser humano de vivir sin un fundamento último se hace aquí patente, así como también la incitación por parte de Nietzsche a aceptar esta filosofía sin Dios; claro ejemplo de transvaloración.

Con todo, también es posible seguir la interpretación de Heidegger con respecto a la doctrina nietzscheana del eterno retorno en lo que al *amor fati* respecta:

Amor fati es la voluntad transfigurada de pertenecer a lo más ente del ente. El *fatum* trae desolación, confusión y desaliento a quien simplemente se queda allí y se deja invadir por él. Es, en cambio, sublime y el mayor de los placeres para quien sabe y comprende que pertenece a él en cuanto creador, es decir, siempre, en cuanto decide. Ese saber no es otra cosa que el saber que vibra necesariamente en aquel amor (Heidegger, 2018, p. 376).

Esta consideración de Heidegger respecto del *amor fati* servirá para la última reflexión del presente estudio. Es posible notar que este pensador analiza el *fatum* como el factor negativo en la fórmula del *amor fati*. En efecto, la consideración del destino como algo inevitable y fatalista puede desencadenar una actitud fatalista desolada, confusa y de desaliento similar a la estoica, en tanto que no busca soluciones al respecto y se resigna sin más a aceptar todo cuanto ocurra; tal es la postura del sabio atarácico, usando la eliminación de las pasiones, la anulación de la voluntad como medio para la resignación. Por el contrario, el factor positivo de la fórmula del *amor fati* es el amor, el cual, según el propio Heidegger, se comprende desde el ámbito de la creación, en donde el sujeto es quien comprende que, a pesar del *fatum*, a pesar del destino en el cual se ve inmerso, se descubre como creador y como quien decide en cada momento su propio destino. De este modo, desaparece la noción fatalista. En este

modo de pensar, el destino se forja. Es esto lo que Nietzsche también comprende en la fórmula del *amor fati*:

Amor fati: ¡que éste sea mi amor a partir de ahora! No pretendo hacer la guerra contra lo feo. No pretendo acusar, ni siquiera acusar al que acusa. ¡Que apartar la vista sea mi única negación! Y, para decirlo todo y de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir sí! (Nietzsche, 2014, p. 482).

Es posible pensar, pues, en la afinidad del pensamiento nietzscheano con el atarácico en el sentido estoico en función del *amor fati* que está presente en ambas filosofías. Sin embargo, esto significa pensar de manera muy somera el pensamiento nietzscheano. Es cierto, por una parte, que Nietzsche pretende que apartar la vista sea su única negación y, en este sentido, se podría comparar con la doctrina estoica del *amor fati*; no obstante, a continuación, se distancia de dicha concepción al decir que quiere ser alguien que sólo sepa decir sí. Ciertamente, el pensamiento estoico no sabe decir sí en cuanto es pura abstención por parte del sabio atarácico.

De esta manera, Nietzsche toma postura ante el problema del sufrimiento: afirma las desdichas tanto como las dichas que se presentan en la vida. La doctrina del eterno retorno aparece aquí como una rearticulación del *amor fati* estoico, en la cual lo importante es la afirmación. La figura que sirve de ejemplo de aquel que afirma según el eterno retorno es el héroe trágico. Lo heroico aquí aparece como lo que va al encuentro de las cosas y, a su vez, va a un encuentro alegre, alejado del pesimismo que Nietzsche condena.

5. Conclusión

Es posible concluir, pues, que tanto Schopenhauer como Nietzsche tenían clara la diferencia esencial entre ataraxia y ascetismo. Schopenhauer, por un lado, acaba por inclinarse a los ideales ascéticos con su doctrina de la negación de la voluntad de vivir. Nietzsche, por otro lado, no se inclina a ninguna de estas dos posturas ante la vida y crea una nueva solución al problema del sufrimiento. Esta solución nietzscheana, como se ha visto, se basa en la doctrina del eterno retorno teniendo como figura a seguir el héroe trágico, quien logra afirmar todo cuanto suceda y no sólo aceptarlo como pretendían las antiguas doctrinas que intentaban superar el problema del sufrimiento.

Esta investigación puede servir de precedente a futuros estudios vinculados con las posturas frente a la vida tales como la ataraxia y el ascetismo, las cuales constituyen actitudes prácticas a pesar de su intención teórica. En efecto, las inspiraciones teóricas que motivan tanto la ataraxia como el ascetismo conllevan cierto quietismo, cierta manera de enfrentarse ante la vida de manera tal que el sujeto acaba absorto en la contemplación y pura reflexión.

Servirá también este estudio para futuras investigaciones relacionadas con el pensamiento nietzscheano y sus vinculaciones con el schopenhaueriano,

Bibliografía

- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (Carmen Artal, Trad.). Anagrama.
- Diógenes Laercio. (2007) *Vidas de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, Trad.). Alianza.
- Ferrater, J. (1964) *Diccionario de filosofía*. Sudamericana.
- García Martín, L. (2009) *¡Ay de mí si no evangelizaré!* San Pablo.
- Gilson, E. (1976) *La filosofía en la edad media* (Arsenio Pacios & Salvador Caballero) Gredos.
- Kant, I. (2005) *Crítica de la razón pura* (Pedro Ribas, Trad.) Taurus.
- Heidegger, M. (2018) *Nietzsche* (Juan Luis Vermal, Trad.) Ariel.
- Marías, J. (1958) *El oficio del pensamiento*. Biblioteca nueva Almagro.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder* (A. Froufe, Trad.). Edaf.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos II (1875-1882)* (M. Barrios y J. Aspiunza, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010a). *Fragmentos póstumos I (1869-1874)* (L. de Santiago y S. Cuervos, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos póstumos III (1882-1885)* (D. Sánchez y J. Conill, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). La ciencia jovial en G. Cano (Trad.). *Nietzsche I* (pp. 305-607). Gredos.
- Nietzsche, F. (2015). *Así habló Zaratustra* (L. Benitez, Trad.). Lea.
- Platón (1988) *Diálogos IV* (Conrado Eggers Lan, Trad.). Gredos.
- Schopenhauer, A. (2011) *Notas sobre oriente* (Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez, Trads.). Alianza.
- Schopenhauer, A. (2001) *El mundo como voluntad y representación*. Folio

Vergara, F. (2011) El “sacerdote asceta” y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral, *Estudios filosóficos* (43): 129-148.

Volpi, F. (2005) *El nihilismo* (Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Trads.). Biblos.