

NIHILISMO Y LA «VOLUNTAD DE NADA»: LA REDUCCIÓN DEL MUNDO A LA NADA EN NIETZSCHE Y SCHOPENHAUER

Nihilism and the «will to nothingness»: the reduction of the world to
nothing in Nietzsche and Schopenhauer.

João Constâncio

Universidad de Lisboa La Nueva.

RESUMEN: La tesis de este artículo es que la interpretación que Nietzsche realiza del nihilismo, particularmente en *La genealogía de la moral*, no se puede entender sin una reflexión sobre cómo Nietzsche y Schopenhauer conciben el ascetismo. Aunque la fórmula «voluntad de nada» pertenece a Nietzsche también expresa un modo en el que Schopenhauer considera la voluntad ascética –la voluntad que él ve detrás de todas las formas de ascetismo y en la que Nietzsche sitúa el «ideal ascético». En *La genealogía de la moral*, «nihilismo» es precisamente el nihilismo del ideal ascético, y en el capítulo 14 del tercer ensayo Nietzsche lo define de manera bastante clara como «la ‘última voluntad del hombre’, su voluntad de nada». Sin embargo, un estudio en profundidad del concepto de voluntad ascética en Schopenhauer muestra que tal tipo de «voluntad de nada» debe ser al mismo tiempo una voluntad de auto-aniquilación (por ejemplo la aniquilación de la voluntad) y la aniquilación del mundo en el que podrá actuar.

Palabras claves: nihilismo – nada – Schopenhauer – Nietzsche

ABSTRACT: The claim made in this article is that what Nietzsche calls «nihilism», particularly in *On the Genealogy of Morals*, cannot be understood without some reflection on how Nietzsche and Schopenhauer conceive of ascetism. Although the formula «will to nothingness» belongs to Nietzsche, it also expresses rather adequately the way in which Schopenhauer conceives of the ascetic will — the will that he sees behind all forms of ascetism, and that Nietzsche sees behind the «ascetic ideal». In *On the Genealogy of Morals*, «nihilism» is precisely the nihilism of the ascetic ideal, and in chapter 14 of the Third Essay Nietzsche defines it quite clearly as «the last will of the human being, his will to nothingness». However, a close study of the concept of ascetic will in Schopenhauer shows that such a «will to nothingness» must be at the same time a will to self-annihilation (i.e. to the annihilation of the will) and to the annihilation of the *world* in which that will can act.

Keywords: nihilism – nothingness – Schopenhauer – Nietzsche

I. «EL HECHO FUNDAMENTAL DE LA VOLUNTAD HUMANA»

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que él ha identificado la «realidad fundamental de la voluntad humana» (*die Grundthatsache des menschlichen Willens*¹). Él escribe que «la realidad fundamental de la voluntad humana» es «su *horror vacui*: esa voluntad necesita una meta, —y prefiere querer la nada [*das Nichts*] a no querer» (GM III 1, OC IV 513). Comencemos por interrogarnos sobre las raíces de esta idea en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer.

Para Schopenhauer, la voluntad humana también tiene un horror natural hacia la nada, debido a que la voluntad humana es la voluntad de un organismo que quiere vivir o, en el lenguaje metafísico de Schopenhauer, una voluntad humana es una individualización corpórea de la voluntad y, en cuanto tal, detesta la nada simplemente porque es una «voluntad de vivir» o una «voluntad de vida» (*Wille zum Leben*), una voluntad de afirmarse a sí mismo y vivir egoístamente como un espécimen de la especie a la que pertenece. «El hecho de que aborrezcamos hasta tal punto la nada no es sino otra expresión de hasta qué punto queremos la vida.»² Ahora bien, el hecho de que nos individualicemos por nuestra moralidad —esto es, que nuestra vida nos sea dada como un viaje finito entre el nacimiento y la muerte, entre nuestro venir a ser y nuestra disolución en la nada— fuerza a nuestra voluntad de vivir a emprender una «perpetua lucha por la existencia»³, que es una lucha contra la nada, contra el vacío. Esto es lo que Schopenhauer denomina la «carga de la existencia»⁴, que tiene dos dimensiones diferentes, pero igualmente fundamentales.

Primero, la existencia es una carga para nosotros, porque la vida es «una muerte siempre aplazada»⁵ y esto nos hace que vivamos un constante «miedo a la muerte.»⁶ Toda nuestra vida tiende a consistir en una activa «huida de la muerte»⁷, aunque esencialmente inconsciente: al querer la vida (o al ser una «voluntad de vivir») estamos haciendo constantemente cosas para evitar tanto la muerte como el pensamiento de la muerte. Vivimos un constante *horror vacui* —un hecho que tiene una enorme carga en nuestra existencia.

1 GM III 1, OC IV 513, KSA 5.341.

2 WWV §71, 486. MVR I, 474. La sigla WWV se refiere a A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus, 1949. Asimismo, la sigla MVR se refiere a la traducción española A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, vol. I: 2009; vol. II: 2009.

3 WWV I §57, 368. MVR I, 370

4 WWV I §57, 369. MVR I, 370.

5 WWV I §57, 367. MVR I, 369.

6 WWV I §57, 369. MVR I, 370.

7 WWV I §57, 369. MVR I, 370.

En segundo lugar, sólo ocasionalmente nos enfrentamos a la carga de la existencia como tal. Esto ocurre cuando nuestros deseos son, en cierta medida, satisfechos. Si no encontramos inmediatamente nuestros objetos de deseo o, como Schopenhauer dice, una vez que la existencia «está asegurada», no sabemos «qué hacer con ella»⁸. La satisfacción de nuestros deseos nos deja sin nada que desear, nos encontramos sin objetivos o propósito que perseguir. En tal situación, sólo «el afán de la voluntad permanece»⁹, y por eso la única cosa que nos mueve es la carga de la existencia como tal: «[...] la segunda cosa que les pone en movimiento es el afán por liberarse de la carga de la existencia, por hacerla insensible, por ‘matar el tiempo’, es decir, huir del aburrimiento.»¹⁰

Según Schopenhauer, esto muestra que la voluntad en sí misma carece de «objetivo y finalidad», «un objetivo (*Ziel*) y fin último (*Zweck*)»¹¹, la voluntad es «un ansia continua sin fin ni descanso» (*ein beständiges Streben, ohne Ziel und ohne Rast*)¹². La voluntad humana aspira a alcanzar metas particulares y actúa siguiendo propósitos —o, en otras palabras, es movida por «motivos»— pero sólo en la medida en que es individualizada, y la existencia incorporada como la naturaleza interna de un organismo vivo, puede lidiar con el mundo. Como una particular «voluntad de vivir», la voluntad es «guiada» hacia objetivos mundanos concretos¹³ y «expresa su carácter» actuando según ciertos propósitos en lugar de otros¹⁴. Pero «en sí misma», la voluntad es una mera «aspiración» (*Streben*) —una aspiración «ciega», «inconsciente» que no tiene una dirección definitiva y, por tanto, no tiene «un propósito u objeto último». Schopenhauer no tiene una visión teleológica de la voluntad: él afirma que la voluntad humana no tiene un *telos*, ni un final último que se quiera alcanzar, ni una condición final en la que se pueda encontrar una satisfacción perfecta, definitiva— o, como el autor dice, «carece totalmente de un objetivo y fin último» el anhelo de la voluntad humana¹⁵. Esa es la razón por la que la voluntad es insaciable, «una sed imposible de saciar»¹⁶: no posee «ni una satisfacción finita, ni un punto de descanso»¹⁷.

8 WWV I §57, 369. MVR I, 370.

9 WWV I §65, 430. MVR I, 425.

10 WWV I §57, 369. MVR I, 370.

11 WWV I §56, 364. MVR I, 366.

12 WWV I §57, 367. MVR I, 369. Cf. WWV I §29, §57, §58; WWV II xxviii.

13 WWV I §66, 435. MVR I, 429.

14 Por ejemplo WWV I §55, 342 sgs, MVR I, 346-347.

15 WWV I §56, 364. MVR I, 366.

16 WWV I §57, 367. MVR I, 369.

17 WWV I §56, 364. MVR I, 366.

Esa es también la razón de que el tedio nos confronte con el «vacío»¹⁸: el vacío nos enfrenta al vacío de nuestra propia voluntad, «el vacío de la voluntad desocupada»¹⁹, y correlativamente al vacío de un mundo que se convierte en una nada para nosotros, porque no consigue ofrecernos ningún motivo, propósito u objetivo al que podamos aspirar.

En algunas ocasiones, Schopenhauer también describe esta confrontación del vacío y la nada con un enfrentamiento con el vacío de significado de la vida humana:

Es realmente increíble lo insulsa e irrelevante que es, vista desde fuera, y lo apática e inconsciente [*dumpf und besinnungslos*] que es, sentida desde dentro, la vida de la mayoría de los individuos. Es un apagado anhelar y atormentarse, un delirio onírico que transcurre a lo largo de las cuatro edades de la vida hasta la muerte, acompañado de una serie de pensamientos triviales. Esos hombres se asemejan a mecanismos de relojería a los que se da cuerda y marchan sin saber por qué²⁰.

En nuestra experiencia del tedio, nos enfrentamos precisamente con esa falta de sentido. Pero ¿qué significa esa falta de sentido? Y ¿cómo la justifica Schopenhauer?

En gran medida, la metafísica de la voluntad de Schopenhauer no es otra cosa sino la expresión metafísica de la falta de sentido de la vida humana y, ciertamente, de lo que denomina «la existencia en general». La afirmación de que la voluntad es una aspiración sin un objetivo o propósito último expresa ya esta idea, pues «la voluntad» designa aquí una voluntad no individualizada, «universal», que se supone es el fundamento último de la realidad como un todo. Por tanto, la tesis «en sí misma» es que la realidad como un todo no tiene un objetivo o propósito último. Además, siendo esto así, la individualización de la voluntad en una multiplicidad inmensa y virtualmente infinita de cuerpos en el espacio y el tiempo conlleva un conflicto o lucha de todos contra todos, que no sirve para propósitos primordiales²¹. La falta de sentido de esta lucha es particularmente llamativo en «la vida de los hombres», porque aquí la conciencia y la razón se vuelven especialmente dolorosas²². Si hay algún tipo de finalidad en la naturaleza es sólo en la medida en que todos los organismos vivos individuales son especímenes que sirven a los propósitos de su especie, esto es, son programados para reproducir y, de este modo, preservar su especie. Pero esto significa precisamente que un individuo no tiene un valor por

18 WWV I §56, §58, §65. MVR I, 366, 370, 428.

19 WWV I §39, 240. MVR I, 258.

20 WWV I §58, 379. MVR I, 370.

21 Por ejemplo WWV I §56, 354. MVR I, 358.

22 WWV I §56, 354-355. MVR I, 358; WWV II xli, 561 y siguientes, MVR II 543 y ss.

naturaleza, «no tiene ni puede tener para ella valor alguno»²³, «el individuo para ella no es nada»²⁴: la naturaleza usa el organismo individual como medio para sus fines y es, de este modo, como un demonio más que como un dios²⁵. En efecto, dado que la existencia de las especies no tiene ningún propósito primordial, la naturaleza es meramente «ese mundo de seres en continua necesidad que solo pueden existir un tiempo a base de devorarse unos a otros, que malgastan su existencia entre el miedo y la carencia, y a menudo sufren espantosos tormentos hasta que por fin caen en los brazos de la muerte»²⁶.

Sin embargo, hay algo más que debe ser dicho sobre la noción de sentido y la falta de sentido en la filosofía de la voluntad de Schopenhauer. En la medida en que los seres humanos tienen «razón» (*Vernunft*), no sólo tienen conciencia de su situación, sino que también son capaces de comprender conceptualmente su finitud y la carga de su existencia, así como la falta de valor que tal existencia tiene en medio de una naturaleza que no tiene un fin último. Esto origina en ellos una necesidad que en otros animales, desprovistos de razón, no tienen, la llamada «necesidad metafísica», como Schopenhauer la denomina²⁷. Los seres humanos necesitan descifrar «el enigma del mundo», necesitan dar sentido a la existencia en general y como un todo, encontrar el significado de «la cosa en sí» escondida tras los fenómenos. De otra manera, se sienten perdidos —no pueden dejar de confrontarse con la nada que son, y que detestan. Tal necesidad es el origen no sólo de la metafísica (esto es la filosofía), sino también de la religión y distingue al ser humano de otras animales como «*animal metafísico*»²⁸.

Todo esto está presupuesto en *La genealogía de la moral* de Nietzsche. En particular, en el último capítulo del tercer ensayo²⁹ se puede leer un comentario de la concepción de Schopenhauer de la voluntad humana —un comentario en el que Nietzsche reformula y reinterpreta esta concepción, dando énfasis precisamente a la idea de sentido y la necesidad humana de sentido. Obviamente, Nietzsche rechaza la metafísica en la que Schopenhauer encuadra su concepción de la voluntad humana —y, en particular, abandona la idea de que cada voluntad humana individual es sólo una manifestación e individualización, o un «fenómeno» de una voluntad universal («la voluntad»). Sin embargo, él no basa su idea de la voluntad humana (naturalizada,

23 WWV I §54, 325. MVR I, 332.

24 WWV I §60, 389. MVR I 389.

25 WWV II xxviii, 398. MVR II, 394.

26 WWV II xxviii, 398. MVR II, 369.

27 WWV II xvii. MVR II, 198; PP II 364, p. 357. La cita PP hace referencia a A. Schopenhauer, *Parerga y Palipomena*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta 2003, vol. II.

28 WWV II xvii. MVR II, 198, 176; PP II 364, p. 357.

29 GM III 28, OC IV 560.

psicológica, post-metafísica) en la pionera y no teológica concepción de la voluntad de Schopenhauer. Su principal idea es que el horror de la voluntad humana a la nada es equivalente a un horror a la falta de sentido. La voluntad humana, según la explicación de Nietzsche, es una voluntad que siempre necesita ser «salvada» — esto es, salvada de caer en la voluntad de «querer algo»³⁰ y, como consecuencia, de ceder ante «el nihilismo suicida»³¹. El vacío o la nada que horroriza está constantemente presente, precisamente como en el análisis de Schopenhauer del aburrimiento y «el vacío de la voluntad desocupada»³². Y el vacío o la nada que horroriza a la voluntad humana está constantemente presente porque no es un objetivo dado a priori —esto es, porque no tiene un *telos* intrínseco. Para querer una dirección definida y actuar de una manera determinada, la voluntad humana necesita crear objetivos y propósitos, es decir, sentido. La voluntad humana actúa según el principio de que «un sentido cualquiera es mejor que la falta de sentido»³³. En su horror por la nada, lucha por un objetivo en general, o un propósito en general —por cualquier sentido que permita rellenar «el vacío inmenso»³⁴.

II. LA VOLUNTAD ASCÉTICA

Schopenhauer considera el ascetismo como un desarrollo del «amor puro», que, según cree, no es sino un cuidado o identificación con el sufrimiento de otros, esto es, «compasión», «piedad» (*Mitleid*)³⁵. Esto se debe a que toda compasión implica algún grado de des-individualización, una transición desde el egoísmo al cuidado altruista desinteresado del otro, en efecto, un sentimiento de ser uno con el otro, o de encontrarse en el otro, en particular en su sufrimiento, «Yo una vez más»³⁶. Para Schopenhauer, en última instancia, la individuación es una ilusión, «un mero fenómeno», por lo que cada conflicto entre las voluntades individuales es, de hecho, un conflicto entre manifestaciones de la misma voluntad universal. Como escribe en reiteradas ocasiones, cuando una voluntad individual perjudica a otra, lo que ocurre es que la misma voluntad «clava los dientes en su propia carne» —porque en el ámbito de las cosas en sí mismas «el atormentador y el atormentado son el mismo»³⁷. La compasión surge, por tanto, de nuestra habilidad para reconocer

30 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.412.

31 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.411.

32 WWV I §39, 240. MVR II, 258.

33 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.411.

34 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.411.

35 Cf. WWV I §§66-67.

36 GrM §22, 272-275. La sigla GrM hace referencia a la obra de A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral* en A. Hübscher (ed.), *Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke*, Wiesbaden: Brockhaus, 1949, vol. 4.

37 WWV I §63, 419, 416-421; §65, 465; §66, 441; §70, 478.

esta identidad fundamental de uno mismo con el otro; y el ascetismo aparece a partir de la compasión como resultado del sentimiento de que por muy victorioso que sea el que atormenta, su vida es sufrimiento, como toda la vida, y, al mismo tiempo, por muy oprimido que sea aquel que es atormentado, él es aun así una voluntad de vivir individualizada en un organismo, hecho de la misma aspiración egoísta que el que atormenta: El atormentador «se equivoca al creer que no participa del tormento» y el atormentado al «creer que no participa de la culpa»³⁸. Cuando más compasiva es una persona cargándose con «todos los sufrimientos del mundo como propios»³⁹, interiorizando que «toda vida es sufrimiento»⁴⁰ y que cada individuo es, por su propia individualización, culpable de su egoísmo, tanto más su compasión se convertirá en amor «al prójimo negando completamente todo amor propio»⁴¹. La compasión como *mit-leiden*, como identificación con el otro y su sufrimiento (*Leiden*), es la vía que conduce al desprecio de sí mismo, y el desprecio a sí mismo la senda que lo lleva hacia el ascetismo.

Para Schopenhauer, por tanto, el ascetismo es una «negación del amor propio» motivado por la compasión y, por ello, es una auténtica «mortificación de la voluntad»⁴². Esta mortificación depende del desarrollo de «un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión»⁴³, esto es, la voluntad que se encuentra individualizada en cada uno de nosotros; de este modo, «en un sentido más reducido», el ascetismo es un «quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad»⁴⁴. Esto explica por qué, según Schopenhauer, el ascetismo es tan diferente al suicidio: la persona que decide tomar su propia vida «quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta»⁴⁵, pero el ascetismo es «una negación de la voluntad de vivir»⁴⁶, y «la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida»⁴⁷. El ascetismo recurre al «ayuno y hasta a la mortificación de uno mismo»⁴⁸, más que a «la negación de la

38 WWV I §63, 419. WWV II, 415.

39 WWV I §68, 464. MVR I, 454.

40 WWV I §56, 366. MVR I, 368; §59, 381-383, MVR I, 382-383; §65, 429-431, MVR I, 422-425.

41 WWV I §68, 459. MVR I, 450.

42 WWV I §68, 451. MVR I, 441. Cf. WWV I §68, 452-453, 463.

43 WWV I §68, 449. MVR I, 441.

44 WWV I §68, 463. MVR I, 450.

45 WWV I §69, 471. MVR I, 461.

46 WWV I §68, 452-453. MVR I, 442-443; WWV I §69, 471. MVR I, 461.

47 WWV I §69, 471. MVR I, 471.

48 WWV I §68, 451. MVR I, 441.

voluntad de vivir», es mucho más que eso. La última aspiración de la voluntad ascética es su propia abolición o cancelación (*Aufhebung*), su disolución en el no-ser, en la nada, *Nichts, nihil*⁴⁹. La voluntad ascética es, de este modo, en la formulación de Nietzsche, una «voluntad de nada». En ella la voluntad anhela la nada como tal, como un objetivo.

Como es bien sabido, Schopenhauer considera alcanzar esta meta —la abolición real de la voluntad, su disolución en la nada— como el objetivo de la «santidad», como una salvación mística y una redención del ser humano. Además, él cree que la santidad nace del conocimiento⁵⁰. El camino desde la compasión al ascetismo y la abolición de la voluntad es una senda en la que el individuo adquiere conocimiento de la esencia o la naturaleza interior del mundo, y, de hecho, un conocimiento que no es meramente abstracto, sino intuitivo, sentido intuitivamente, y practicado a través de acciones. Este es el conocimiento «pesimista» de que toda vida es sufrimiento, que la individualización es un mal, para «el que atormenta y es atormentado», que «cada individualidad no es más que un error especial, un paso en falso, algo que sería mejor que no fuese»⁵¹, y que el mundo como un todo «no debería ser»⁵², que «la existencia ha de verse como un extravío» y «mejor sería que no existiéramos»⁵³. Todo esto es el conocimiento de las cosas en sí mismas. De hecho, todas estas diferentes proposiciones articulan diferentes aspectos de un único pensamiento que forma el contenido de toda la metafísica de la voluntad de Schopenhauer⁵⁴. Sólo este conocimiento permite a la voluntad ascética alcanzar a lo que aspira en última instancia: su propia abolición, su regreso al no ser, a la nada⁵⁵.

Téngase en cuenta que Schopenhauer clarifica que la voluntad ascética de abolir la voluntad (o la auto-abolición) es, al mismo tiempo, una voluntad para abolir el mundo. Lo que llamamos mundo es «el espejo de la voluntad» por lo que «nosotros mismos somos esta voluntad y este mundo» y «la negación, supresión y conversión de la voluntad es también la supresión y desaparición del mundo, su espejo»⁵⁶. En otras palabras, lo que llamamos «mundo», lo que la voluntad representa como realidad espacio-temporal en la que podemos perseguir metas particulares, de tal forma que aspirar a la voluntad del no ser es, al mismo tiempo, aspirar al no ser de este mundo. El «concepto de la nada»

49 WWV I §54, 336. MVR I, 331; §69, 474. MVR I, 461; §71, 484-487. MVR I, 471-475.

50 WWV I §54, 336. MVR I, 331; §69, 474. MVR I, 461.

51 WWV II xli, 563. MVR II, 545.

52 WWV II xlvi, 664. MVR II, 631.

53 WWV II xlviii, 695. MVR II, 661.

54 WWV I §53, 320. MVR I, 328.

55 WWV I §54, 336. MVR I, 331; §68, 452-453. MVR I, 442-443; §69, 474. MVR I, 461; §71, 484-487. MVR I, 471-475.

56 WWV I §71, 485. MVR I, 473.

(*Nichts*) para el ascetismo es «esencialmente relativo», un «*nihil privativum*» que «siempre se refiere a un determinado algo que niega»⁵⁷, y este determinado algo «es precisamente el mundo de la representación»⁵⁸. La negación ascética de la voluntad es, asimismo, el rechazo del mundo —o, como Schopenhauer señala en la última frase de su *opus magnum*, «para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada»⁵⁹.

Mas, consideremos ahora el concepto de ascetismo en Nietzsche. ¿Cómo de cercano se muestra al de Schopenhauer? Y ¿dónde exactamente se aleja del de Schopenhauer?

Como se indicó previamente, Nietzsche considera el ascetismo como la expresión de «una voluntad de nada»⁶⁰. La voluntad ascética no tiene nada como meta, sino que toma su propia abolición, así como la abolición del mundo, como propósito de sus acciones. Obviamente, para realizar esto no denomina a la «nada» por su nombre: como Nietzsche indica, normalmente «no se dice ‘nada’: en su lugar se dice ‘más allá’; o ‘dios’; o ‘la vida verdadera’; o nirvana, redención, bienaventuranza...»⁶¹. Hasta cierto punto, esto es lo mismo que la concepción de Schopenhauer, ya que para él «Dios» y el «nirvana» son los mismos nombres que las dos religiones más profundas —el cristianismo y el budismo— dan a la «nada»; y es lo que él argumenta (en el Libro IV de *El mundo como voluntad y representación* I y en otros lugares) que la razón de que los santos y los místicos del cristianismo y budismo describan sus logros ascéticos como «salvación» y «bienaventuranza» se debe a que lo que ellos alcanzan a través del ascetismo es la disolución de su voluntad en la nada⁶².

La principal diferencia entre la concepción de Nietzsche y de Schopenhauer es que, para el primero, no se trata de un asunto de conocimiento: no se trata de una verdad que conduce a los santos y los místicos a la nada —lo que los conduce a la nada es simplemente su necesidad de sentido. Este es el núcleo de la aparente paradoja que Nietzsche formula en *La genealogía de la moral*⁶³. Lo que conduce a los santos y los místicos a la nada es su horror a la nada, el horror vacui que es un aspecto fundamental de la voluntad humana. El ascetismo surge —esto es, la voluntad humana llega a ser voluntad ascética— porque en situaciones extremas, en las que la voluntad humana es confrontada prolongadamente a la nada y se encuentra a sí misma incapaz de encontrar

57 WWV I §71, 484. MVR I, 482.

58 WWV I §71, 485. MVR I, 483.

59 WWV I §71, 487. MVR I, 475.

60 GM III 14, OC IV 531, y GM III 28, OC IV 560.

61 A 7, OC IV 709. Véase también GM III 1, OC IV 513 y GS *Prefacio* 3, OC III 719.

62 WWV I §59, 384; §63, 420-421; §68, 352-471; §70, 480-483; §71, 484-487.

63 GM III 1, OC IV 513 y GM III 28, OC IV 560.

metas definitivas (o de ver cualquier objetivo definido como significativo), aún puede salvarse a sí misma transformando la nada en sí misma en una meta. El ascetismo es el último mecanismo de defensa de la voluntad humana, una estratagema instintiva que la voluntad humana utiliza como último recurso para salvarse a sí misma del «nihilismo suicida». Convertir la nada en sí misma en un objetivo es suficiente para salvar la voluntad humana y hacerla «querer algo»⁶⁴. Esto es lo que Nietzsche quiere decir cuando sustenta que el horror *vacui* de la voluntad humana es tan intenso que «prefiere querer la nada a no querer»⁶⁵, y que «la voluntad de la nada» ascética es «una voluntad contraria a la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero no deja de ser una voluntad!...»⁶⁶.

La voluntad ascética, la «voluntad de nada», es la base de lo que Nietzsche denomina «el ideal ascético» en *La genealogía*. El «ideal ascético» es un desarrollo cultural de este mecanismo de defensa instintivo básico que consiste en reaccionar a la confrontación con la nada convirtiendo la nada en sí misma en un objetivo. Este desarrollo cultural consiste en diferentes estructuras de significado —o sistemas abiertos de valores y objetivos (por ejemplo el platonismo, el cristianismo, el budismo)— que proveen respuestas a cuestiones del tipo «¿para qué el hombre?» y ¿para qué sufrir?⁶⁷. Las diferentes respuestas ascéticas a estas cuestiones son los diversos modos de establecer la nada en sí misma como una meta para la voluntad humana. De este modo, el platonismo desarrolla una versión particular del ideal ascético porque él establece como meta alcanzar un «mundo verdadero» de conocimiento absoluto a través de la superación de la finitud de perspectiva, de los sentidos, de la percepción, y básicamente de todo lo que hace al conocimiento humano condicionado, finito y relativo; o el cristianismo desarrolla otra versión del ideal ascético porque instaura como meta alcanzar una «vida verdadera» de amor altruista a través de la superación del egoísmo, la sexualidad, la animalidad, etc. Téngase en cuenta cómo la meta, en ambos casos, es una lucha contra la nada (el «mundo verdadero», la «vida verdadera») mediante la negación gradual de este mundo, incluyendo todo lo que está implícito en la corporalidad terrenal de la voluntad. Una voluntad ascética como voluntad de nada no puede dejar de implicar un autodesprecio (como Schopenhauer había subrayado —con aprobación), y el autodesprecio ascético no deja de implicar odio y negación de este mundo terrenal. «De ninguna manera se puede ocultar lo que de verdad expresa todo ese querer que ha recibido del ideal ascético su orientación: ese odio a lo humano, más aún a lo animal, más aún a lo material, esa repugnancia

64 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.412.

65 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.412; GM III 1, OC IV 513 KSA 5.339.

66 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.412.

67 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.411.

a los sentidos, a la propia razón, ese miedo a la felicidad y a la belleza, ese ansia de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, y del ansia misma.»⁶⁸.

Téngase en cuenta la naturaleza ambivalente de lo que Nietzsche está describiendo aquí. El deseo por la nada y el odio a la vida implícito en la voluntad ascética es resultado de sus opuestos —esto es, del *horror vacui* y el amor a la vida (o «voluntad de vivir»)— y de hecho sirven a estos opuestos: se desarrollan porque ofrecen orientación y propósito — ofrecen sentido— en un mundo terrenal que lo niega. De esta manera, por ejemplo, el ideal ascético promueve el odio a la vida característico de las voluntades humanas oprimidas, pero también «salva» estas voluntades: «para los fisiológicamente malogrados y malhumorados (la mayoría de los mortales), un intento de sentirse ‘demasiado buenos’ para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento pesar y el aburrimiento»⁶⁹. Y algo similar ocurre con el sacerdote ascético, al igual que para los santos y místicos (schopenhauerianos): «para los sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la autorización ‘altísima’ para ejercerlo; por último, para los santos, un pretexto para el letargo invernal, su *novissima gloriae cupido*, su reposo en la nada (‘dios’), su particular locura»⁷⁰. Estos ejemplos clarifican el sentido en el que una voluntad de nada es «una voluntad contraria a la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero no deja de ser una voluntad!...»⁷¹.

Estos ejemplos también clarifican por qué la evaluación de la voluntad ascética de la nada de Nietzsche es bastante diferente a la de Schopenhauer. Su famosa «transvaloración» o «reevaluación de todos los valores» es, en cierta medida, una reevaluación del ascetismo y el ideal ascético. Sin embargo, incluso lo que es en este sentido para Nietzsche la inversión (o, al menos, una drástica transformación) de la posición axiológica de Schopenhauer, muestra de nuevo, lo importante que es Schopenhauer para Nietzsche en este punto. De hecho, la comparación entre las nociones de Nietzsche y Schopenhauer de la voluntad ascética de la nada en *La genealogía* y en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación* debería concluir que el análisis del ascetismo de Schopenhauer proporciona a Nietzsche la clave (o al menos, una de las principales claves) para la interpretación de toda la historia de la cultura humana. Nietzsche niega que el ascetismo se funde en el conocimiento de la verdad sobre la condición humana, pero está de acuerdo con Schopenhauer en que la voluntad ascética de la nada es el núcleo escondido del cristianismo,

68 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.412.

69 GM III 1, OC IV 513.

70 GM III 1, OC IV 513.

71 GM III 28, OC IV 560.

budismo, platonismo y (al menos en cierta medida) también del pesimismo griego, romano y helenístico. Pues, como es bien sabido, Nietzsche declara que el ideal ascético ha sido el único ideal que la humanidad ha tenido hasta ahora —el único remedio de la humanidad contra «el nihilismo suicida»⁷². El ideal ascético ha sido «el *'faut de mieux' par excellence* que había hasta ahora»⁷³; siempre ha sido «el ideal nocivo *par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*», pero la razón por la que ha adquirido un «poder increíble» en la historia de la humanidad es lo que ha hecho que no haya tenido «ningún competidor» —que nunca haya habido ningún «*contra-ideal*»⁷⁴.

No obstante, la psicología de Nietzsche —y no sólo su evaluación de la voluntad ascética de la nada— también difiere de la de Schopenhauer. Su enfoque en la cuestión del sentido (*Sinn*) le permite sugerir que hay una falsa asunción psicológica en la explicación de Schopenhauer. La psicología de Schopenhauer es básicamente hedonista: él simplemente asume que lo que la gente quiere en última instancia es el placer, la felicidad, lo que interpretará negativamente como la satisfacción de una falta, y, de este modo, como la ausencia de dolor o sufrimiento.⁷⁵ Este supuesto está implícito en su tesis de que la naturaleza del querer humano se mueve o por el peso de la lucha contra la muerte o por el peso del aburrimiento. Como él señala: «aunque en realidad a todos les gustaría quedarse quietos, la necesidad y el aburrimiento son las fustas que alimentan el movimiento de la peonza»⁷⁶. Pero Nietzsche considera que si lo que nos conduce realmente y en última instancia es el sentido, entonces el hedonismo es cuestionable. El «increíble poder» del ideal ascético es en sí mismo una prueba de que lo que está en juego en la vida humana no es sólo el placer y el dolor —de tal modo que está lejos de ser líquido que las personas quieran «tranquilidad» y no precisamente agitación. Si el placer fuera la única motivación humana, ¿por qué alguien iba a estar interesado en un ideal que promueve prácticas dolorosas (incluida la auto-tortura)? Y ¿cómo podría alguien encontrar placer en el dolor (una ocurrencia humana común)? El ideal ascético tiene «un increíble poder» sobre los seres humanos, porque provee de sentido. Aunque ciertamente origina mucho sufrimiento, las personas encuentran un propósito en este sufrimiento:

Si se prescinde del ideal ascético: entonces el hombre, el *animal* hombre no ha tenido hasta ahora sentido alguno. Su existencia en el mundo carecía de objeto; '¿para qué el hombre?' — era una pregunta sin respuesta; faltaba la *voluntad*

72 GM III 28, OC IV 560; EH GM, OC IV 845.

73 GM III 28, OC IV 560.

74 EH GM, OC IV 845.

75 Cf. WWV I §56-§57.

76 WWV II xxviii, 410, MVR II, 405.

de hombre y de mundo; tras el destino de cada hombre grande sonaba un ‘¡para nada!’ todavía más grande. Eso es lo que significa el ideal ascético: que *faltaba* algo, que un *vacío* enorme rodeaba al hombre, — y él no sabía justificarse, aclararse, afirmarse, sufría el problema de su sentido. Sufría también por otras cosas, era por principio un animal *enfermizo*: mas el problema no era el propio sufrir, sino el que le faltara una respuesta al grito con que preguntaba ‘¿para qué sufrir?’ El hombre, el animal más valiente, el más habituado a sufrir, *no* niega el sufrir en sí: lo quiere, lo busca incluso, dando por supuesto que se le muestre que tiene un *sentido*, que el sufrir tiene un *para qué*. *No* el sufrir, sino el sinsentido del sufrir es la maldición que se ha extendido hasta ahora sobre la humanidad, — ¡y el ideal ascético le ofreció un sentido!⁷⁷

La principal idea de este texto crucial es bastante clara. La razón por la que los seres humanos tienen un sentido tan agudo ante «el peso de la existencia» no es porque ellos sufran, sino porque ellos necesitan su sufrimiento para tener sentido; el ideal ascético ha sido el único ideal hasta ahora, porque ha sido la única interpretación del sufrimiento —nuestra única vía para encontrar un fin a nuestro sufrimiento. De esta manera, incluso si, como Schopenhauer afirma «toda la vida es sufrimiento», eso no justifica por sí mismo una «negación de la voluntad» ascética y una «negación de la vida» pesimista. La vida puede ser muy dolorosa y aun así ser significativa. La inferencia de que «la vida es dolorosa, ergo, no tiene valor y no debería existir» no es válida.

III. NIHILISMO

¿Qué es exactamente el «nihilismo» para Nietzsche? Una posible forma de ver la unidad de lo que normalmente denomina como «nihilismo» es definirlo como el sentido de la vida humana y, en cierto modo, del universo como un todo sin finalidad ni sentido. Uno es un «nihilista» y tiene «valores nihilistas» (en un nivel que es siempre afectivo, no sólo intelectual) si uno considera que la vida no tiene un sentido dominante y principal. En sus escritos iniciales, Nietzsche aún no usa el término «nihilismo» pero desarrolla este sentido de falta de sentido en términos de «lo absurdo de la existencia»⁷⁸. En los fragmentos póstumos de su periodo de madurez, normalmente explica esta «falta de sentido» (*Sinnlosigkeit*) como «falta de metas» (*Ziellosigkeit*) y «futilidad» o «falta de valores» (*Werthlosigkeit*). El sentimiento de que la vida

77 GM III 28, OC IV 560, KSA 5.411. Sobre la crítica de Nietzsche al hedonismo en conexión con la hipótesis de «la voluntad de poder» (una conexión que no consideraré en este artículo), cf. I. Soll, «Schopenhauer, Nietzsche, and the Redemption of Life», en C. Janaway (ed.), *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 79-115 y B. Reginster, *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2006.

78 Por ejemplo BT 7, OC I 363.

no tiene sentido es el sentimiento de que la vida no tiene un valor intrínseco, porque no tiene un objetivo o propósito intrínseco —en última instancia, porque la existencia en sí misma, o «el mundo» (este mundo), no tiene un objetivo o propósito intrínseco. Así, parece que el «nihilismo» viene después de la «muerte de dios» en la modernidad tardía. El «hombre loco» que anuncia la muerte de dios en *La gaya ciencia* lo expone claramente: como resultado de esta muerte, el ser humano vaga «como a través de una nada infinita»⁷⁹. El ideal ascético —el único ideal que existe— lo único que ha hecho es enmascarar un vacío desprovisto de sentido, propósito, valor.⁸⁰

De acuerdo con lo que se ha ido exponiendo, la metafísica de Schopenhauer de la voluntad expresa una concepción del universo, y en particular de la vida humana, esto es, del sufrimiento humano, como desprovista de significado, propósito y valor. El ser humano tiene, por naturaleza, «una necesidad metafísica», porque su sufrimiento no tiene sentido y el universo es, de hecho, sólo la manifestación espacio-temporal de una «voluntad» que es una mera lucha y no tiene un objetivo último. Si la «voluntad de poder» de Nietzsche supone una concepción del universo como una mera multiplicidad de «reivindicaciones de poder» desprovistas de un propósito principal («la imposición tiránica, avasalladora e implacable de las aspiraciones de poder»⁸¹), entonces esta hipótesis no supone una imagen del universo sustancialmente diferente de la imagen de Schopenhauer de la naturaleza como una «lucha» constante y absurda entre fuerzas ciegas, que expresan el anhelo sin propósito de «la voluntad».

De hecho, en el libro V de *La gaya ciencia*, Nietzsche presenta a Schopenhauer —más que a él mismo, o más que al famoso «hombre loco» del §125— como el primero en proclamar la «muerte de dios». Schopenhauer fue «el primer ateo declarado e inflexible que hemos tenido los alemanes», el primero que rechazó «la mentira de la creencia en dios». Este rechazo fue la culminación de «un bimilenario adiestramiento en la verdad»⁸² —expresado como un extraordinario «heroísmo de la veracidad»⁸³—, y esto fue un «evento europeo», porque Schopenhauer comprendió que el colapso de la mentira

79 GS 125, OC III 729.

80 Como Paul van Tongeren ha señalado, el ideal ascético es solo la estructura protectora que fue construida para esconder lo absurdo de la vida y el mundo. P. Van Tongeren, «Question or Answer? Kant, Nietzsche, and the Practical Commitment of Philosophy», en J. Constâncio y T. Bailey (eds.), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Vol. II: Nietzsche and Kantian Ethics*, London: Bloomsbury, 2017, p. 298. Cf. también P. Van Tongeren, *Het Europese nihilisme. Friedrich Nietzsche over een dreiging die niemand schijnt te deren*, Nijmegen: Vantilt, 2012, pp. 83-133.

81 BGE 22, OC IV 312.

82 GS 357, OC III 806.

83 SE 4, OC I 774.

implicaba preguntar, por primera vez en Europa, por la «terrorífica cuestión»: «¿tiene entonces algún sentido la existencia?»⁸⁴

En cierta medida, la filosofía de Nietzsche es una radicalización de la confrontación de Schopenhauer con esta cuestión, esto es, el nihilismo —una radicalización que se centra en dos aspectos principales: (a) el rechazo de cualquier moralidad que derive del ideal ascético (por ejemplo el rechazo de todos los valores ascéticos), y (b) el rechazo de la metafísica.

(a) Según Schopenhauer, la concepción teórica básica de Kant — la percepción de que el conocimiento es relativo a la forma de nuestra comprensión y, de este modo, no hay conocimiento de las cosas en sí mismas —destruyó la metafísica como «teología especulativa» y la destrucción de la «teología especulativa» debería también haber acabado con las «morales teológicas», es decir, con la creencia de que la ética puede ser un conjunto de prescripciones o tareas morales basadas en el conocimiento de «dios». La ética kantiana es básicamente una «auto-mistificación» que trata de mantener vivo lo que en realidad ha matado la *Crítica de la razón pura*.⁸⁵ Nietzsche está de acuerdo con esta valoración de Kant⁸⁶, pero él intenta ir más allá de Schopenhauer. Por un lado muestra que Schopenhauer, a pesar de su ataque a las «morales teológicas», sigue manteniendo una fe, sin justificación, en la moral base de la perspectiva cristiana. Por otro lado, adopta la perspectiva que, para Schopenhauer, era el del «anticristo»⁸⁷: la perspectiva según la cual no hay un «sentido moral» en el universo, sólo un «sentido físico»⁸⁸ o en palabras de Nietzsche, «no existen en absoluto hechos morales»⁸⁹.

(b) A partir de *Humano demasiado humano*, uno de los principales centros de interés de los escritos de Nietzsche es el rechazo de la propia idea de la metafísica —es decir, de la verdad metafísica, del «mundo verdadero», de la «cosa en sí misma», etc. En *La genealogía*, su crítica a la metafísica es esencialmente una crítica de la voluntad que está detrás de la metafísica: «la voluntad de verdad». En *La genealogía*⁹⁰, él cita el libro V de *La Gaya ciencia* y el elogio, que él había hecho en él de la honradez de Schopenhauer⁹¹. En el contexto de esta autocitación, reivindica que su propia filosofía es el momento de la historia del espíritu europeo en el que la «voluntad de verdad» se convierte en auto-referencial y auto-crítica: el

84 GS 357, OC III 806.

85 Véase GrM §2, 111-112; §3-§11 (especialmente §8); §12, 120; §16, 209.

86 Cf. GS 335, OC III 385.

87 PP II §109, 214.

88 PP II §109, 214.

89 CI, «Los 'mejoradores' de la humanidad», OC IV 645.

90 GM III 27, OC IV 559.

91 GS 357, OC III 806.

momento en el que el espíritu veraz, la veracidad (*Wahrhaftigkeit*) ya no se limita a abolir la «mentira de la creencia en dios» —que había sido el mérito de Schopenhauer—, pero, al tornarse autorreferencial, critica sus propios presupuestos y saca «la conclusión más drástica, la que va *contra* sí misma»⁹². Al convertirse en autorreferencial la voluntad de verdad acaba por alcanzar y realizar su «autosuperación» (*Selbstaufhebung*)⁹³. Ya no es posible en una «voluntad de verdad» incondicional en el momento de la historia de occidente en el que Nietzsche escribe su obra. La propia idea de «verdad» se revela en sí misma como un valor creado y proyectado por nuestra necesidad de sentido —por el *horror vacui* de la voluntad humana—, y así la conclusión nihilista extrema parece ser inevitable: «nada es verdad, todo está permitido»⁹⁴. De hecho, en los fragmentos póstumos, esto es precisamente lo que Nietzsche denomina «nihilismo extremo»: «Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay ‘cosa en sí’ — *esto mismo es un nihilismo y el más extremo*»⁹⁵.

No obstante, las cosas son mucho más complicadas de lo que todo esto sugiere. La radicalización del nihilismo de Schopenhauer es sólo un lado de la filosofía de Nietzsche: el otro es el rechazo de los *valores* de Schopenhauer y, en cierto modo, del nihilismo como un sistema de valores «decadentes». En los escritos publicados, Nietzsche nunca se presenta a sí mismo como un nihilista; de hecho, en sus obras publicadas la palabra «nihilismo» y la expresión «valores nihilistas» parecen tener siempre un sentido *peyorativo*. Esto es claro, por ejemplo, cuando Nietzsche escribe que la filosofía de Schopenhauer es una filosofía nihilista «que tenía inscrita sobre su escudo la *negación de la vida*»⁹⁶ — pues la «afirmación de la vida» es una parte crucial de la filosofía nietzscheana. En las raras ocasiones en las que Nietzsche se presenta a sí mismo como «un nihilista»,⁹⁷ quiere decir ciertamente lo mismo

92 GM III 27, OC IV 559.

93 GM III 27, OC IV 559 KSA 5.410.

94 GM 24, OC IV 552, KSA 5.399; Véase Za IV, «La sombra», OC IV 241-242, KSA 4.340.

95 NL 1887 9[35], FP IV 242, KSA 12.350-351.

96 AC 7, OC IV 708.

97 Esto ocurre sobretodo en sus cartas. Stegmaier subraya cuatro cartas importantes: a Heinrich Köselitz, 13 de marzo de 1881, Nr. 88, KSB 6.68; a Erwin Rohde, mayo de 1887, Nr. 852, KSB 8.80; a Heinrich Köselitz, noviembre de 1887, Nr. 948, KSB 8.192; a Elisabeth Förster, 31 de marzo de 1888, Nr. 1011, KSB 8.281 [W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus — Luhmann meets Nietzsche*, Berlin/ Boston: De Gruyter, 2016, p. 35]. Véase también NL 1887-88 11[411], KSA 13.190, y NL 1888 16[32], KSA 13.492. Según Stegmaier, esta última nota póstuma solo confirma que Nietzsche asocia la palabra «nihilismo» con una «voluntad de decir no» (literalmente «una voluntad de no») *con la que no se identifica* (o con la que sólo se identifica en un sentido limitado, en cuanto que también hay en él un lado «enfermo», «decadente» que, sin embargo, él preferiría superar. [W. Stegmaier, «Philosophie der Orientierung. Fragen und Antworten», en A. Bertino, E. Poljakova, A. Rupschus, B. Alberts (eds), *Zur Philosophie der Orientierung*, Berlin/ Boston: de Gruyter, 2016, p. 388].

que dice en *Ecce homo*, cuando se describe como un «decadente»⁹⁸, o sea, como alguien que es hijo de su tiempo y pertenece, por tanto, al *Zeitgeist* post-schopenhaueriana de la *décadence*. Pero este *Zeitgeist* es, en el mejor de los casos, algo que Nietzsche describe en términos ambivalentes (y no de afiliación). Todo «buen europeo» es «*décadent*», la elite cultural del tiempo de Nietzsche —«de San Petersburgo a París, desde Tolstói a Wagner»⁹⁹— es «decadente» y «nihilista», y también lo es Nietzsche. Sin embargo, por otro lado, ser decadente es estar «enfermo»¹⁰⁰, la *décadence* designa la corrupción de los instintos animales del ser humano¹⁰¹ —una condición en la que un animal deja de querer su salud, y ahora «elige, *prefiere* las cosas que le perjudican»¹⁰². De esta manera, en sus obras publicadas Nietzsche asocia la *décadence* y el nihilismo con el ascetismo schopenhaueriano (recuérdese la definición de Schopenhauer del ascetismo como un «quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable»¹⁰³, con la «compasión» schopenhaueriana, con la voluntad de negar la vida, con la hostilidad interna a la vida, con toda la «enfermedad» del ser humano moderno.¹⁰⁴

El uso peyorativo de la palabra «nihilismo» y la asociación del nihilismo con el ascetismo schopenhaueriano es particularmente claro en *La Genealogía*. En ella¹⁰⁵, Nietzsche parece usar la fórmula «voluntad de nada» como una *definición del nihilismo* cuando escribe: «la ‘última voluntad’ del hombre, su voluntad de nada, el nihilismo»¹⁰⁶. En el «Prefacio», él sugiere algo similar, aunque con un matiz. Aquí, parece concebir el nihilismo como algo que resulta de la voluntad de la nada en el futuro cercano. Él se pregunta si la culminación de la historia de la moralidad en la «moralidad de la compasión»

98 EH, «Porque soy tan sabio», 1-2, OC IV 784-785.

99 AC 7, OC IV 709.

100 Por ejemplo CW 5, OC IV 582-583.

101 AC 6, OC IV 707-708.

102 AC 6, OC IV 708.

103 WWV I §68, 463, MVR I 454.

104 Por ejemplo CI, «IncurSIONES de un intempestivo», 7, OC IV 658; AC 7, OC IV 708 ; CW 4-5, OC IV 581-583; NW, donde pertenece Wagner, OC IV 913-914. Véase A. U. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Band 6/1, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012 y A. U. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Band 6/2, Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.

105 GM III 14, OC IV 531.

106 GM III 14, OC IV 531, KSA 5. 368.

de Schopenhauer será «el desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo europeo?, ¿hacia el — nihilismo?» de Europa.¹⁰⁷

Siendo así, esto plantea otra cuestión sobre qué significa el «nihilismo» para Nietzsche. Claramente, no se trata sólo del sentimiento de la falta de sentido como resultado de la muerte de dios. Si el nihilismo es de algún modo lo mismo que la voluntad de nada, entonces es al menos tan viejo como la creación de Platón del «mundo verdadero», y, en efecto, Nietzsche a menudo se refiere al platonismo y al cristianismo como formas de «nihilismo» (y de «decadencia», de enfermedad del hombre animal, etc.). De hecho, él considera los valores de todas las formas del ideal ascético valores nihilistas. Pero, ¿cómo puede ser esto así? ¿El nihilismo viene entonces antes o después de la muerte de dios? Y ¿cómo puede ser el ideal ascético nihilista? ¿Cómo puede Nietzsche caracterizar el ideal ascético al mismo tiempo como «nihilista» y como un ideal que ha dado *sentido* a la vida humana y al sufrimiento humano?

Una posible respuesta a esta pregunta es que el nihilismo tiene al menos tres significados básicos para Nietzsche. Según Paul van Tongeren:

El nihilismo tal y como Nietzsche lo concibe tiene tres sentidos: es (en un orden cronológicamente invertido) (3) la corrosión de (2) la estructura protectora que se construye para esconder (1) lo absurdo de la vida y el mundo. El nihilismo-1 a veces se refiere a un «pesimismo griego», pero creo que es la base del concepto nietzscheano del nihilismo; se refiere la naturaleza sin sentido y caótica del mundo y al reconocimiento trágico de esto en la cultura pre-socrática griega. El nihilismo-2 es la forma nietzscheana de referirse a la historia de la cultura europea desde Sócrates y Platón hasta el siglo diecinueve; y el nihilismo-3 se refiere a lo que ocurre desde entonces; esto es, lo que Nietzsche a veces denomina como «la muerte de dios», lo que describe como la historia de los siglos por venir, y con el que realiza todas esas distinciones bien conocidas (del tipo nihilismo activo y pasivo, completo e incompleto, etc.)¹⁰⁸

No obstante, si uno considera la importancia crucial de Schopenhauer para el desarrollo de la concepción nietzscheana del nihilismo, y si, además, uno tiene en cuenta la equivalencia aparente entre «nihilismo» y «voluntad de nada» en *La genealogía*, creo que puede encontrar unidad en estos tres sentidos de nihilismo.

Como sabemos desde Schopenhauer, una voluntad de nada es una voluntad de auto-aniquilación, pero tal cosa es siempre una voluntad que convierte la negación de este mundo terrenal en un objetivo: en querer la nada como una

107 GM, Prefacio 5, OC IV 457.

108 P. Van Tongeren, «Question or Answer? Kant, Nietzsche, and the Practical Commitment of Philosophy», *op. cit.*, 2017, p. 298.

meta, como si fuera algo, la voluntad considera lo que hay, por ejemplo este mundo terrenal «con todos sus soles y galaxias», como si fuera «nada» (*nihil*), es decir, como sin metas, sin sentido y sin valor¹⁰⁹. Y esto es precisamente lo que Nietzsche entiende por «nihilismo»: una perspectiva es «nihilista» si reduce *este* mundo terrenal a «nada»; los valores de una cultura, de un pueblo, de una religión, de una filosofía, de un individuo son «nihilistas» si implican el sentimiento de que este mundo es *nihil*, un mundo sin metas, sin sentido, y sin valor.

Esta interpretación de lo que es el nihilismo para Nietzsche explica por qué el ideal ascético es nihilista. No hay duda de que su éxito deriva del hecho de que le da sentido a la vida humana, pero con el coste de haber retirado todo el sentido de este mundo. El ideal ascético devalúa *este* mundo en comparación con un mundo «más elevado», un mundo «verdadero». Paradójicamente, otorga valor a este mundo de la inmanencia devaluándolo, es decir, dando valor a *otra cosa*, otro mundo, un mundo trascendente de «valores más elevados», «los valores elevados», una imagen particular de la nada como objeto de deseo. Al satisfacer el *horror vacui* de la voluntad humana se otorga al mundo inmanente un propósito trascendente, el ideal ascético operó, al mismo tiempo, un tipo particular de reducción de este mundo inmanente a la nada.

De esta manera, la diferencia entre el nihilismo del ideal ascético y el nihilismo que deriva de la muerte de dios es la diferencia entre un nihilismo *enmascarado* y un nihilismo desnudo. El ideal ascético no elimina la falta de metas, de sentido y valor de este mundo inmanente —sólo lo enmascara proyectando los «valores más elevados» en «*otro mundo* diferente al de la vida, la naturaleza y la historia»¹¹⁰. En *La genealogía*¹¹¹, Nietzsche destaca el nihilismo enmascarado del ideal ascético como representativo de toda la historia de la reducción de este mundo inmanente a una nada en occidente; en el *prefacio*, resalta como representativo de esa misma historia una forma futura de nihilismo desnudo —un posible clímax, por así decir, de esa misma historia. Pero para van Tongeren, el nihilismo, en todas sus formas históricas, significa siempre lo mismo: la reducción de este mundo de la inmanencia a la nada.¹¹²

109 WWV I §71, 484-487. MVR I, 471-475.

110 GS 344, OC III 793.

111 GM III 14, OC IV 531-532.

112 En mi libro *Arte e nihilismo: Nietzsche e o enigma do mundo*, Lisboa: Tinta-da-china, 2013, exploré esta interpretación del significado del «nihilismo» en los escritos de Nietzsche. Cf. también J. Constâncio, «Nietzsche on Nihilism (*eine unersättliche Diskussion?*)», en A. Bertino, E. Poljakova, A. Rupschus, B. Alberts (eds), *Zur Philosophie der Orientierung*, Berlin/ Boston: de Gruyter, 2016, pp. 83-100, para mi interpretación de las diferentes formas históricas del nihilismo reconocidas por Nietzsche. Téngase en cuenta que Stegmaier está en lo cierto cuando reivindica que Nietzsche

Como Nietzsche trata de contrarrestar y cambiar esta historia —o como intenta luchar en pos de la «afirmación de la vida» y contra la decadente y nihilista negación schopenhaueriana de la vida —es una cuestión decisiva que queda fuera de este artículo.

[Traducción: Gloria Luque Moya]

nunca expresa realmente la noción de una «superación del nihilismo». [W. Stegmaier, «Philosophie der Orientierung. Fragen und Antworten», *cit.*, pp. 28-42] Pero Nietzsche es, sin embargo, explícito presentando su filosofía como parte de una «lucha contra el nihilismo» (NL 1886, 5[50], KSA 12.202; NL 1886, 7[31], KSA 12.306). FP IV 159; FP IV 217)