

# ALGUNAS NOTAS SOBRE LA HISTORIA, EL DOLOR Y EL INDIVIDUO A PARTIR DE SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE<sup>1</sup>

Elena Nájera  
Universidad de Alicante

Pensar la historia conlleva pensar la responsabilidad del ser humano en su curso, el margen de una autonomía que está obligada, no obstante, a medirse constantemente con circunstancias penosas y amenazantes, con lo que se dejaría ordenar tradicionalmente con el nombre de *mal*. La reflexión contemporánea al respecto se desarrolla en un escenario ganado por la contingencia y la fragmentariedad que ya no puede ampararse bajo un orden cósmico ni permitirse el recurso de la teodicea. El sujeto, en consecuencia, ya no encuentra fácilmente argumentos a favor de la armonía o la reconciliación, ha perdido, en resumidas cuentas, el sentido de la teleología, y con él la posibilidad de encajar los estragos humanos y divinos en una presunta lógica de la historia. La pregunta por el significado último del acontecer universal queda, en definitiva, en un desolador suspenso, mientras que para el individuo que ahora es solitario agente y protagonista del mundo se vuelve acuciante otra cuestión de dimensiones más modestas: la de su propio dolor. Y en este caso parece igualmente difícil recuperar la ilusión de la finalidad, la convicción de que cada uno va a poder hilar los avatares de su propia biografía y reconocerse plenamente en su curso.

A. Schopenhauer y F. Nietzsche —de quienes nos vamos a ocupar en las siguientes páginas— escriben sobre este trasfondo y, como es bien sabido, contra —aunque también por ello mismo bajo— la *fatal* seducción del planteamiento de G. W. F. Hegel. Puede decirse que éste todavía piensa en clave universal y teleológica pretendiendo hacer de las tragedias y desdichas de la humanidad algo productivo históricamente. Los otros dos autores, en un se-

gundo tiempo de reacción marcado por el desencanto, se preguntarán si el individuo puede sobreponerse al absurdo que deja la clausura de esa racionalizadora y totalizadora perspectiva. Por ello, antes que a la resolución del problema del mal, sus filosofías se muestran sensibles, aunque de maneras bien distintas, como veremos, a la intimidad del sufrimiento que acompaña la propia existencia. Lo que resulta interesante destacar es que este cambio de registro acaba erosionando profundamente ese terreno, la historia, que la Ilustración había abonado para el progreso y en el que había arraigado la propia fenomenología del espíritu.

Empezaremos recordando la promesa de inteligibilidad que Hegel había depositado en el tiempo para ver seguidamente de qué manera tan distinta logran encajar Schopenhauer y Nietzsche las miserias que deja su paso. El autor de *El mundo como voluntad y representación* hará valer un intenso pesimismo en nombre de un dolor que acabará, no obstante, descuidando —como hace, por cierto, el espíritu absoluto de su eterno contrincante Hegel— las posibilidades del individuo. *El filósofo del martillo*, por su parte, desenmascarará el acontecer humano como una penosa y violenta mentira que, sin embargo —en contra de lo que pensaba el maestro Schopenhauer— le ofrece a la voluntad personal la oportunidad de demostrar su poder. Las notas finales discurrirán sobre lo que después de todo cabe esperar del futuro y nos darán pie para la digresión *inconceitual* —podríamos decir con H. Blumenberg—, para recrear ciertas anécdotas y sopesar alguna que otra coincidencia que entrelaza los imaginarios históricos de nuestros autores. Pero volvamos a la cuestión del mal y comencemos preguntando por su posible racionalización al hilo del devenir humano.

## **1. La historia, el mal y la razón**

A pesar de protagonizar una serie de irreconciliables desencuentros filosóficos, Schopenhauer y Nietzsche comparten con Hegel una acentuada sensibilidad histórica dispuesta a asumir que lo humano fluye y presenta diversas caras. Es el mérito que se le reconoce a este último, por ejemplo, en *La ciencia jovial* cuando se pondera la sensibilidad alemana para atribuir al devenir, al desarro-

llo, más valor que a lo que “es”.<sup>2</sup> Por ello, aunque los registros filosóficos de estos pensadores son muy diferentes, coinciden en un cierto tono heracliteano contrario al inmovilismo y a la permanencia. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel advierte al respecto, por ejemplo, que “las montañas no tienen preeminencia sobre la rosa, que se marchita; más bien son inferiores a la rosa y más aún al animal y al hombre”.<sup>3</sup> Asimismo, según la *Fenomenología del espíritu*, éste “nunca está en reposo”<sup>4</sup> y una pareja inquietud parece vencer a la insaciable voluntad schopenhaueriana y a ese devenir cuya inocencia Nietzsche celebra. Lo humano, en definitiva, está condenado a la acción, al movimiento, pero por ello mismo también a la insatisfacción y a un tránsito que con frecuencia ha de ceder a la violencia. Su esplendor —como el de la flor— no es sólo efímero, sino espinoso y agónico y, por ello, los anales de la civilización se componen, en última instancia, de una sucesión de cuadros difíciles de digerir racionalmente. La historia ofrece, en pocas palabras, una buena ilustración del mal.

De hecho, el punto de partida de Hegel en sus lecciones sobre *La razón en la historia* es profundamente pesimista. En el “teatro de la historia universal” —como lo llama— asistimos a un duro espectáculo cuyo principal decorado son las “ruinas” a las que han quedado reducidas las grandes obras de la humanidad.<sup>5</sup> A partir de ellas, es fácil adivinar la serie de atrocidades que han burlesco reiteradamente la virtud de los individuos y de los pueblos. Por ello, la conciencia histórica pone en evidencia, “la masa entera del mal concreto”, causando una profunda aflicción moral que se antoja insoportable.<sup>6</sup> El curso de lo humano parece así encarnar una contingencia desbocada, una finitud trágica que expresa la tensión de la realidad, su hechura agonística y contradictoria que empuja constantemente el ser al borde del no ser. “Se trata de la categoría de lo negativo”, leemos en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, “que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y hermoso es sacrificado en su altar”.<sup>7</sup>

Sin embargo, para Hegel el movimiento de la negatividad no es ocioso, pues reproduce el trabajo de la razón: conduce una inquietud de sentido que, dialécticamente, es capaz de superar las contradicciones y volver los hechos inteligibles. “La justificación”, señala al respecto, “se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Lo negativo es rechazado por

la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo”.<sup>8</sup> El espíritu es, en efecto, la “sustancia” de la historia universal, lo que significa que “no se cierne sobre ella como sobre las aguas, sino que es quien en ella teje y el único que la mueve”.<sup>9</sup> El acontecer humano se hace cargo de su desarrollo, es justamente su “despliegue”, su “realización”.<sup>10</sup> De esta suerte, y a la luz de las duras crónicas del pasado, puede concluirse que la razón necesita, en definitiva, de la aparente sinrazón histórica para producirse en el mundo. El tiempo, consecuentemente, constituiría —de acuerdo con la expresiva metáfora que nos ofrece Hegel en su *Fenomenología*— su “calvario”, pero, por ello mismo, “la realidad, verdad y certeza de su trono, sin el que ese espíritu absoluto no sería sino lo solitario carente de vida”.<sup>11</sup>

Así pues, el sacrificio de la historia no parece inútil: su curso no está condenado a la repetición de un mal absurdo, puesto que acumula pacientemente la autoconciencia del espíritu y se confunde con el ejercicio pleno de su libertad. El calvario, de hecho, se deja iluminar con otra elocuente y prometedora imagen —que encontramos en una carta de Hegel a Niethammer— según la cual el espíritu universal “avanza imparabile y con un movimiento irresistible y tan imperceptible como el del sol”.<sup>12</sup> La inteligibilidad del acontecer se impone, ciertamente, al compás de un lento trabajo, confirmándose, como señalábamos más arriba, la imposibilidad de la inmediatez, pero al mismo tiempo la firme y radiante posibilidad del sentido.

Pero, ¿a quién aprovecha esta posibilidad? Porque para Hegel quienes deben erigirse en sujeto de la historia universal no son los individuos, sino los pueblos. Estos acreditan la “existencia geográfica y antropológica” del espíritu y expresan el nivel de conciencia que tiene de sí mismo en una época determinada.<sup>13</sup> Los “grandes hombres”, en realidad, son aquellos que están a la altura del espíritu de su tiempo y, sin tan siquiera ser conscientes de ello, se sacrifican a un fin universal que excede su particularidad.<sup>14</sup> Dan vida así a una teleología para la que no cuentan, sin embargo, sus propias circunstancias biográficas más que instrumentalmente: sus pasiones obedecen después de todo a “la astucia de la razón”.<sup>15</sup> Hegel se lamenta al respecto de que ni siquiera esos “héroes” tienen la recompensa de la felicidad, lo que no deja de ser un “terrible consuelo” para el resto de los mortales.<sup>16</sup> Aunque la indiferencia es todavía más cruel con quienes pretenden entorpecer el curso de la historia. En la carta

a Niethammer que citábamos antes se compara, por ejemplo, a los adversarios de Napoleón —con quien nos reencontraremos *anecdóticamente* al final— con “hormigas”, “pulgas” y “chinchas”, cuya impotencia sólo puede mover al sarcasmo.<sup>17</sup>

Para Hegel, por lo tanto, la inteligibilidad parece venir grande a un particular que roza la insignificancia. El sentido se ajusta mejor a la totalidad —no en vano “lo verdadero es el todo”<sup>18</sup>—, siendo demasiado intenso como para no ajar la frágil biografía humana de la que se sirve. El sol, en definitiva, no detiene su marcha cuando ha consumido la belleza de la rosa. Sin embargo, es este sufrimiento existencial el que conmueve y atrapa a un Schopenhauer curado de la ilusión de la teleología, hipersensible a un dolor, para él tan inmediato como absurdo, que ya no se vale de ningún pretexto racional pero que, como veremos a continuación, también acaba poniendo en cuestión la capacidad significativa del individuo.

## 2. Schopenhauer y el dolor

Schopenhauer, en efecto, traza una pintura absolutamente descorazonada del acontecer humano. El mundo aparece ante sus ojos como un siniestro escenario movido por el egoísmo y la maldad cuya única moraleja es *homo homini lupus*. Vivimos, a su entender, en “un infierno que supera al de Dante y en el que cada uno ha de ser el diablo del otro”, tal y como demuestran fácilmente las guerras que asolan la tierra y otras iniquidades como la esclavitud o la explotación fabril que ponen de relieve el perpetuo antagonismo entre los individuos.<sup>19</sup> El curso de la historia, en resumidas cuentas, parece obligado a un sufrimiento bruto que no admite mediaciones lógicas. Pero, en cualquier caso, la posición schopenhaueriana se recorta contra la de Hegel ofreciendo la violencia propia de las reacciones, aunque sin poder evitar, precisamente por ello, cierta simetría. La antítesis pasa por negar la posibilidad de *pensar* un acontecer universal, lo que parece indicar *prima facie* una redirección del sentido hacia lo particular.

En *Parerga y Paralipómena* podemos leer, en efecto, que “el plan y la totalidad no están en la historia mundial, sino en la vida del individuo”.<sup>20</sup> El curso

de los “pueblos”, de hecho, no puede tener ningún significado metafísico directo puesto que tales sujetos “existen sólo *in abstracto*”. Schopenhauer quiere acusar así, en definitiva, a “la espiritualmente dañina y entontecedora pseudofilosofía hegeliana” de haber confundido las apariencias históricas con el *en sí* del mundo.<sup>21</sup> Porque para este autor la sucesión de formas que adopta el género humano en los diferentes países y a lo largo de los siglos sólo envuelve la superficie de la realidad: el “mundo como representación” que no puede superar lo fenoménico. En sus coordenadas espacio-temporales, es imposible tejer un significado último, pues tiene plena vigencia el *principium individuationis* y se impone una explicación meramente causal. Por ello, la historiografía sólo puede buscar sus materiales en la irreducible multiplicidad y contingencia de los acontecimientos, en “los fugaces entrelazamientos del mundo humano que se mueve como las nubes con el viento y que a menudo se reorganizan por entero merced al azar más insignificante”.<sup>22</sup>

Lo histórico, en consecuencia, queda sujeto a una particularidad —de la que, como había advertido Aristóteles, no puede haber ciencia— que frustra el presunto sentido global del devenir y lo condena a una errada e ilusa percepción subjetiva: “lo que narra la historia”, puntualiza *El mundo como voluntad y representación*, es tan solo “el largo, arduo e intrincado sueño de la humanidad”.<sup>23</sup> Este sueño recorre la imaginación de los individuos y de los pueblos desde hace milenios, pero sus contenidos están abocados, no obstante, a una fatal repetición. Si la filosofía de la historia, de cuño hegeliano, está convencida del progreso y, por tanto, de las bondades del presente, para Schopenhauer este optimismo olvida lo decisivo: la nulidad moral del ser humano que prohíbe cualquier mejora. Escribe al respecto contra Hegel:

las historias constructivas, guiadas por un banal optimismo, desembocan siempre al final en un confortable, lucrativo y recio Estado con una constitución bien regulada y una justicia, policía, técnica e industria igualmente buenas que propician un sumo perfeccionamiento intelectual, que de hecho es el único posible, porque lo moral permanece esencialmente inalterado.<sup>24</sup>

Para Schopenhauer, en efecto, el tiempo es moralmente improductivo y no puede cumplir ninguna promesa de reconciliación final. La verdadera filosofía de la historia consiste, por tanto, en comprender que bajo el acontecer subyacen

las propiedades fundamentales del ser humano —“muchas malas, pocas buenas”— que obligan a adoptar una divisa profundamente nihilista: “lo mismo, pero de otra manera”.<sup>25</sup> Las pasiones concurren y cuajan de mil modos diferentes representando “las macrohistorias y las microhistorias del mundo” en las que, sin embargo, repiten idénticos protagonistas sin que sea posible avanzar en el argumento. El “espíritu” de los acontecimientos no puede ser sino siempre igual, pues, como compara Schopenhauer:

los personajes de una pieza teatral nada saben de lo que ha sucedido previamente en otra, en la que sin embargo ellos mismos actuaron; de ahí que conforme a todas las experiencias de las piezas previas, Pantaleón no es más hábil o más generoso, Tartaglia no es más escrupulosa, así como tampoco Brighella es más valiente ni Colombina más honesta.<sup>26</sup>

Pero, ¿qué enjundia tienen estos ingenuos personajes de comedia? Negada la posibilidad de un valor universal, Schopenhauer parece dispuesto a conceder que “sólo el curso vital de cada individuo tiene unidad, conexión y auténtico significado”.<sup>27</sup> Y, ciertamente, el ser humano puede aspirar a un “destino” comparable a “una novela trazada conforme a un plan”.<sup>28</sup> En ella, un hilo invisible e inconsciente, el carácter, enhebra todas las páginas cumpliendo un misterioso determinismo biográfico —“fatalismo trascendente” lo llama *Parerga y Paralipómena*<sup>29</sup>—. Esta posibilidad de sentido desborda, sin embargo, la propia persona en la medida en que perfora su existencia fenoménica para recuperar su verdadera identidad, que no es otra que el anhelo, el deseo: la voluntad de vivir. Ésta es la enseñanza del destino que acaba revelando paradójicamente el “error” de la vida individual.

Porque ese irreducible voluntarismo —al que se accede privilegiadamente a través de la íntima experiencia pulsional y pasional del propio cuerpo<sup>30</sup>— dibuja una figura de la totalidad que “carece por completo de un objetivo y fin últimos” y no es susceptible de una satisfacción finita, puesto que “ningún objeto alcanzado constituye un final”.<sup>31</sup> En su seno, el tiempo del individuo discurre absurdamente entre el dolor, consustancial a la dialéctica ineludible del querer, y el aburrimiento, que se convierte en amenaza tan pronto como un ansia queda momentáneamente satisfecha.<sup>32</sup> La vida se descubre así como un “difuso tormento”, un “onírico vagabundeo” que acusa una definitiva falta

de consistencia.<sup>33</sup> Schopenhauer acaba describiendo a los seres humanos como “relojes a los que se les ha dado cuerda y están en marcha sin saber para qué”.<sup>34</sup> Cada uno de ellos no es sino un “breve sueño” de la voluntad, un efímero boceto que ésta traza sobre su lienzo infinito, el tiempo y el espacio, y que “sólo conserva un fugaz instante antes de borrarlo para dejar sitio a otro”.<sup>35</sup>

Al calor de esta desoladora metafísica, prospera un pesimismo que no se acopla a ninguna teleología. En la historia schopenhaueriana, lejos de trabajar un espíritu en proceso de autorrealización, se recrea un impulso ciego, un juego de apariencias en el que la voluntad se objetiva violenta y dolorosamente. El acontecer humano no tiene ningún pretexto racional y sólo tolera una comprensión emotiva. Por ello, el único gesto capaz de generar sentido —un sentido moral— ya no es la dialéctica, sino la compasión. Schopenhauer la concibe como una difícil y excepcional respuesta al egoísmo —ese “impulso a la existencia y al bienestar” que constituye “el núcleo y esencia más íntimos” de los seres humanos<sup>36</sup>— que busca la resignación. No se trata, por tanto, de una actitud heroica interesada en superar las miserias de la historia, sino de una participación en el sufrimiento ajeno que quiere hundirse, en última instancia, en una sinrazón absoluta. Leemos al respecto en *El mundo como voluntad y representación*:

Cuando el velo de Maya queda muy levantado ante los ojos de un hombre, de suerte que ya no diferencia entre su persona y la ajena, sino que se interesa tanto por el sufrimiento de los otros individuos como por el suyo propio, y no sólo es altruista en grado sumo, sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propio individuo, tan pronto como por ello puedan salvarse varios, entonces se sigue de suyo que un hombre semejante que reconoce en todos los seres su yo más íntimo y auténtico, también ha de considerar como suyos los interminables sufrimientos de todo ser vivo y atribuirse el dolor del mundo entero [...] Reconoce el conjunto, capta su esencia y la encuentra en un continuo desvanecerse, un afán fútil, sumido en una contradicción interna y en un constante sufrimiento; allí donde mire, ve sufrir a la humanidad y al reino animal, un mundo que se consume. Con tal conocimiento del mundo, ¿cómo debería afirmar esta vida mediante continuos actos de voluntad y aferrarse a ella cada vez más, agobiándose con ello? Así pues, quien todavía se halla sumido en el principio de individuación, en el egoísmo, sólo conoce cosas singulares y su relación con su propia persona, conocimiento que siempre aporta *motivos* de su querer; en cambio en conocimiento recién descrito del conjunto, de la esencia de la cosa en sí, suministra un *aquietador* de todo

querer. La voluntad se aparta de la vida: ahora le estremecen sus goces, en lo que reconoce su afirmación. El hombre alcanza el estado de la renuncia voluntaria, de la resignación, de la verdadera impasibilidad y la total falta de voluntad.<sup>37</sup>

Lo que así propone Schopenhauer, en definitiva, es la identificación del individuo con un doliente todo que renuncia *nihilistamente* a esa luminosa y reconciliadora inteligibilidad que Hegel contemplaba para una humanidad coordinada con el espíritu. Porque, en definitiva, para Schopenhauer, “para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este nuestro mundo tan real, con todos sus soles y galaxias no es nada”.<sup>38</sup>

Habida cuenta de lo hasta aquí dicho, podemos concluir que Hegel y Schopenhauer entregan el acontecer a una totalidad, que es racional para el primero e irracional para el segundo, pero que agota igualmente el sentido de la existencia humana. Lo extremo de la oposición propicia esta simetría que Nietzsche va a querer romper abriendo paso a la expresión del individuo, un individuo que ha de saber encajar significativamente el dolor en su propia historia y recuperar creativamente a nivel autobiográfico la ilusión —la irremediamente *ilusión*— del sentido.

### 3. Nietzsche y el individuo

Nietzsche, en efecto, reconoce que el trasfondo del antihegelianismo de Schopenhauer es su condición de “primer ateo declarado e inflexible” que delata sin rodeos la falta de divinidad, de finalidad, de la existencia.<sup>39</sup> Pero, por ello mismo, le va a reprochar que creyera que “la cosa en sí, al dejar de ser “Dios”, debía ser mala, estúpida, absolutamente reprobable” y no comprendiera “que puede haber infinitas formas de ser otra cosa, incluso de poder ser Dios”,<sup>40</sup> que no advirtiera, por lo tanto, la pluralidad de aproximaciones particulares que tolera el sentido. Lo decisivo, para el mentor del *Übermensch*, es que las posiciones hegeliana y schopenhaueriana, a pesar de que se reparten la dualidad inteligible/absurdo, comparten una *sensibilidad* gregaria —deudora en última instancia del cristianismo— que anula las perspectivas individuales cuando, precisamente, de éstas depende la posibilidad de apropiarse

significativamente del mundo. Nietzsche va a asumir, por tanto, la crítica de Schopenhauer al racionalismo, pero para afirmar contra él una voluntad que exige un perfil definitivamente personal.

Con este interés, el autor de las *Consideraciones intempestivas* admite que para conocernos necesitamos la historia —pues “en nosotros fluye el violento oleaje del pasado”<sup>41</sup>—, pero censura el abordaje hegeliano que bajo la seducción de la noción de progreso pretende documentar “una especie de cierre y balance de la vida”.<sup>42</sup> Esto favorece una comprensión del tiempo como una pesada cadena significativa que aprisiona el acontecer acordando —en palabras de las segundas *Intempestivas*— “la entrega total de la personalidad al proceso del universo”.<sup>43</sup> Atendiendo a esta sentencia, el devenir queda redactado como una retahíla de hechos consumados que sanciona, agotándolo, el significado de cualquiera de sus capítulos y personajes. La mirada hacia atrás se confunde entonces con una sobreabundancia de conocimientos que apenas puede tener una incidencia superficial en la biografía de quien la consume. En este sentido, denuncia Nietzsche —con ironía— los estragos *vitales* que produce el exceso de ese sentido histórico tan apreciado en su época:

Nunca antes, ni aún en sueños, voló tan lejos el estudio de la Historia; pues ahora resulta que la Historia de la Humanidad no es sino la continuación de la Historia de los animales y de las plantas; aún en las últimas profundidades del mar encuentra el campeón de lo histórico-universal los vestigios de sí mismo como mucílago viviente; maravillada del camino tremendo que ya lleva recorrido el hombre, se pasma la mirada ante esa maravilla aún más prodigiosa que es el hombre moderno mismo que tiene la capacidad de abarcar ese camino. Él se yergue orgulloso en el vértice de la pirámide el proceso del universo: colocando en lo alto la clave de su conocimiento parece gritarle a la naturaleza que le está escuchando a su vera: “Hemos llegado a la meta, nosotros somos la meta, somos la culminación de la naturaleza”.<sup>44</sup>

El reproche no se deja esperar: “¡Estás trastornado, soberbio europeo del siglo XIX! Tu saber lejos de consumir la naturaleza, mata la tuya propia. Mide aunque sólo sea por una vez tu alto nivel de hombre que sabe, por tu bajo nivel de hombre que puede”.<sup>45</sup> La cuestión, en resumidas cuentas, es que la reflexión histórica pierde toda eficacia existencial al promover un sentimiento generalizado de impotencia y hastío, una conciencia epigonal abocada a la decadencia.

A modo de remedio, Nietzsche quiere purgar el devenir de metafísica, inhabilitando cualquier “punto de vista suprahistórico”<sup>46</sup> que aspire a reducir su pluralidad —ya sea en términos intelectualistas o voluntaristas—. Por ello, propone desnivelar el pasado y apreciar, como contrapartida, la riqueza de sus pliegues, que no se prestan ni al desarrollo lineal del espíritu hegeliano ni al nihilismo de la voluntad schopenhaueriana, sino a las necesidades particulares de cada historiador.

Discutiendo todo objetivismo, se trata ahora de valorar los fondos históricos en función de un inédito criterio: su provecho de cara a la propia vida, una vida que se expresa —que ha de expresarse— en términos estrictamente individuales, lo que levanta toda sanción lógica e impide una rememoración sistemática o uniformadora. Así, y contra las exigencias de la totalidad, se imponen los derechos de la amnesia. En opinión de Nietzsche, hay que aligerar, en efecto, la memoria a modo de profilaxis de lo genérico, común y universal, que sólo redundaría en impersonalidad. Con esta voluntad de idiosincrasia se presenta, por ejemplo, la capacidad de olvido en las siguientes líneas de *La genealogía de la moral*:

no es una mera *vis inertiae*, como creen los superficiales, sino, más bien, una activa, positiva en el sentido más riguroso del término, facultad de inhibición, a la cual hay que atribuir que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia, en el estado de digestión (se lo podría llamar “asimilación anímica”), tan poco como penetra en ella todo el multiforme proceso con el que se desarrolla nuestra nutrición del cuerpo, la denominada “asimilación corporal”.<sup>47</sup>

Sin negligencias memorísticas, concluye Nietzsche, “no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*”.<sup>48</sup> Así pues, con el fin de poder “transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas”,<sup>49</sup> nuestra retentiva ha de poner en juego su capacidad selectiva, una suerte de *gusto aristocrático* que clasifique y distinga, que haga valer criterios propios capaces de asegurar una *apropiación* personal y estimulante de lo ocurrido.<sup>50</sup> De acuerdo con ello, Nietzsche aconseja volver la mirada a ciertos éxtasis del pasado —como la Antigüedad grecolatina o el Renacimiento— y a algunos

personajes históricos —como César Borgia o Napoleón— en busca de inspiración. En este sentido, puede decirse que la buena historiografía ha de hacer acopio de herencias y ofrecer aquellas que permitan sanear nuestras expectativas presentes y futuras, asemejándose a una práctica médica que valora los fondos históricos en función de su calidad terapéutica. Al respecto discurren precisamente las siguientes líneas de *Humano, demasiado humano*.

Las diferentes culturas son diferentes climas espirituales, cada uno de los cuales es eminentemente nocivo o saludable para este o aquel organismo. La *historia* en conjunto, en cuanto al saber de las diferentes culturas, es la *farmacología*, pero no la ciencia misma de la terapéutica. Es todavía menester el *médico* que se sirva de esta farmacología para enviar —temporalmente o para siempre— a cada cual al clima que le es precisamente salubre. Vivir en el presente, en el seno de una única cultura, no basta como receta general: entonces se extinguirían demasiadas especies de hombres sumamente útiles que no pueden respirar sanamente en él.<sup>51</sup>

Este gesto retrospectivo, advertido genealógicamente contra la proyección de una lógica en el acontecer, deja de ser un síntoma de decadencia para gestionar una importante enseñanza moral. Porque, si bien el sentido histórico a lo hegeliano amenaza con vaciar de iniciativas el presente, desabsolutizado, es decir, puesto al servicio del individuo, puede ser una buena ocasión para fortalecer la propia voluntad. Precisa Nietzsche al respecto en el siguiente pasaje de *La ciencia jovial*:

El que sabe considerar la historia del hombre en su conjunto como *historia propia* siente, en virtud de una enorme generalización, toda la amargura del enfermo que se acuerda de la salud, del anciano que piensa en los sueños de su juventud, del enamorado privado de su amada, del mártir cuyo ideal ha quedado destruido, del héroe que, durante la noche, después de una batalla que nada ha decidido, conserva las heridas y la pérdida del amigo; pero ser capaz de soportar esta enorme suma de pesares de todo tipo, y, pese a eso, seguir siendo el héroe que, al alborar el segundo día de batalla, saluda la aurora, la llegada de su felicidad, puesto que se es el hombre que tiene delante y detrás de sí un horizonte de mil años, siendo el heredero de toda la nobleza, de todo espíritu del pasado, heredero cargado de obligaciones, el más noble entre toda la antigua nobleza y, al mismo tiempo, el primogénito de una aristocracia nueva, de la cual no se ha visto cosa semejante en ninguna época: cargar con todo esto sobre su alma, lo más antiguo, lo más nuevo, las pérdidas, las esperanzas, las conquistas, las victorias de la humanidad; reunir

finalmente todo esto en *un* alma y concentrarlo en *un* solo sentimiento: —esto, ciertamente, tendría que tener como resultado una felicidad desconocida hasta ahora para el hombre —, una felicidad divina, rebosante de poder y de amor, de lágrimas y de risas, una felicidad que, semejante al sol de la tarde, regalará y derramará su inagotable riqueza para verterla en el mar y que, como tal sol, no se sentirá plenamente rico hasta que el más pobre de los pescadores reme también con remos de oro. ¡Este sentimiento divino se llamaría entonces humanidad!<sup>52</sup>

De acuerdo con estas líneas, ejercitar la imaginación histórica permite el autorreconocimiento en lo remoto y ajeno, favoreciendo un aprendizaje de la contingencia y del dolor que justifica un pesimismo existencial que poco tiene que ver con el schopenhaueriano. Por ello, de él se ha de hacer cargo una voluntad que no ceda a un nihilismo resignado, pasivo. Para Nietzsche, Dios —la Razón— también ha muerto pero este desencanto es activo y aspira al poder entendido como la capacidad de aprovechar el vacío de valores absolutos para generar un significado personal: “La voluntad de poder interpreta”, señala, y “la interpretación es un medio de llegar a ser dueño de algo”<sup>53</sup>. Se trata, por tanto, de apropiarse hermenéuticamente de la realidad, lo que compromete el sentido con la individualidad y lo hace expresivo de la idiosincrasia. Nietzsche está decidido a hacer del ser humano el autor de su propia historia y facilitar así su reconciliación narrativa con el mundo.

Al calor de este planteamiento —y tomando prestada la célebre fórmula de *Crepúsculo de los ídolos*—, la verdad, también la histórica, queda convertida en una fábula que luce bajo un “nuevo mediodía”, en el “instante de la sombra más corta”.<sup>54</sup> Este resto de oscuridad certifica el margen hermenéutico que ciñe cualquier aproximación a la realidad, aunque es cierto que no todas las interpretaciones son igualmente provechosas. De hecho, la historia se presenta en su mayor parte para Nietzsche como una cadena de burdas mentiras, de *malas* fábulas inspiradas por los instintos gregarios. La humanidad, en efecto, se ha desarrollado a su entender bajo una amenaza de violencia generalizada —el hobbesiano *bellum omnium contra omnes*<sup>55</sup>— que la cultura ha pretendido conjurar imponiendo por la fuerza los instintos más bajos y sancionando como verdad los embustes que a estos convienen.

La cuestión, por lo tanto, es que no todos los seres humanos tienen una *buena* imaginación que pueda trabajar a favor de la individualidad. Por ello,

Nietzsche se eleva —poniendo en juego una recurrente metáfora vertical— al punto de mayor claridad: “las altas montañas”, donde el ser humano superior —el *Übermensch* en definitiva— puede llevar una vida más personal.<sup>56</sup> Parece más fácil, en efecto, generar un sentido propio en la soledad de la cumbre que en medio del ruido de la masificación. Y, puesto que “la moral es *cuestión de gusto*”, como sentencia un fragmento póstumo—,<sup>57</sup> Nietzsche reivindica desde allí arriba un gusto individualista, *aristocrático*, que exprese la confianza en la propia voluntad y se acompañe siempre con el rotundo posesivo de la primera persona singular: que sea *mi* gusto. Como advierte Zaratustra:

Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: —¡y, en verdad, también hay que *aprender* a responder a tal preguntar! Este —es mi gusto: —no un buen gusto, no un mal gusto, sino *mi* gusto, del cual ya no me avergüenzo ni lo oculto.<sup>58</sup>

El propio gusto es, en definitiva, el criterio hermenéutico último, un criterio bien avenido, por cierto, con el egoísmo. Nietzsche hace valer esta *virtud*, de hecho, contra los efectos despersonalizadores de la compasión schopenhaueriana definiéndolo como “arte de la autoconservación”, como una defensa, en definitiva, de la singularidad y del derecho a la diferencia.<sup>59</sup>

#### 4. Una digresión a propósito del futuro

Tras darle vueltas a la lectura del pasado, nos quedaría preguntarnos qué cabe esperar consecuentemente del tiempo todavía por venir. Y, como señalábamos al principio, nos vamos a permitir hilvanar este punto con una pequeña digresión *inconceputal* dispuesta a recrear algunos sucesos —quizás anecdóticos, pero elocuentes— relativos a la vida y obra de nuestros autores. La cuestión es que las respuestas de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche se prestan a un encadenamiento que tal vez tenga un cierto trasunto biográfico, pues los tres compartieron las señas de la cultura germana y se midieron consecutivamente en un mismo siglo que, sin embargo, les deparó diferentes suertes. Del primero, Hegel, resulta fácil decir que fue un hombre de su tiempo entregado a acreditar con su autoridad de rector de la universidad de Berlín la inteligibilidad de

un presente acabado, maduro, que recogía el trabajo eslabonado de la razón en el pretérito. Como decía Nietzsche irónicamente, para el autor de la *Fenomenología del espíritu* “el punto culminante y el punto final del proceso del universo coincidían en su propia existencia berlinesa”.<sup>60</sup>

Hegel construyó, en cualquier caso, su proyecto filosófico remedando al búho de Minerva que alza su vuelo al anochecer para dar razón de lo ocurrido durante el día, pues sólo entonces es posible reconstruir su lógica.<sup>61</sup> Por ello, aunque no cerrara el porvenir —seguiría abierto, pero sobre todo en América, pues ya pocas sorpresas podía deparar su viejo y ultrarracionalizado continente<sup>62</sup>—, la reflexión al respecto tenía que extraviarse necesariamente en opiniones sin fundamento. La filosofía no podía contravenir la obligada comprensión retrospectiva de la historia enseñando al presente como *debía ser* —*utópicamente*— el mundo futuro.<sup>63</sup> Su época, agradecida, le brindó a Hegel un reconocimiento casi unánime —bastaría repasar las solemnes oraciones fúnebres que le dedicaron para comprobarlo<sup>64</sup>—, si bien una excepción más que reveladora fue, precisamente, Schopenhauer.

Condenado éste a un absoluto anonimato académico por culpa del célebre rector, con quien quiso temerariamente competir, pasó buena parte de su vida —al menos hasta que sus *Aforismos* le trajeron un tardío cumplido— buscando público y admiración, pero también una marginalidad que lo redimiera del juicio de sus embrutecidos y *filohegelianos* coetáneos. Por ello, acabó confiándose al de seguro más cualificado tribunal de la posteridad: “Mi época”, indica al respecto, “no es mi campo de acción, sino sólo el suelo que sostiene mi persona física”.<sup>65</sup> En el prólogo de *El mundo como voluntad y representación* insiste al respecto en que:

no es a mis contemporáneos ni a mis compatriotas a quienes lego mi obra ahora consumada, sino a la humanidad, en la confianza de que no carecerá de valor para ella; no importa que sea reconocida tardíamente, pues tal es la suerte que lleva lo bueno de cualquier índole. [...] De su valor no me puede hacer dudar la falta de interés mostrado en este tiempo atrás, porque en este lapso no he dejado de ver cómo lo falso, lo malo y lo absurdo (léase la filosofía de Hegel) eran universalmente admirados y venerados...<sup>66</sup>

“Así se explicará el lector futuro”, concluye Schopenhauer en *Parerga y Paralipómene* el hecho de que “yo resulte tan ajeno a mis propios contemporáneos

como el hombre de la luna”.<sup>67</sup> Años más tarde, Nietzsche repetiría casi literalmente esta misma confesión de intempestividad persuadido también de ser “un hijo del futuro”, un “hombre póstumo” hecho a así mismo contra la tozuda incomprensión de un presente que le impedía “encontrar oídos y manos” para sus verdades.<sup>68</sup> “Sé que hay tal originalidad y tanto peligro en mis pensamientos —le escribía a su amiga Malwida von Meysenbug— que no habrá hasta muy tarde oídos para ellos”.<sup>69</sup> Con este ánimo, reunió el valor para encargar los duros golpes que jalonaron su carrera editorial y relativizar las malas críticas recibidas: “dentro de cincuenta años —leemos, por ejemplo, en una carta a su madre de octubre de 1887— estos juicios habrán dado una vuelta completa y entonces el nombre de tu hijo lucirá resplandeciente de gloria y veneración”.<sup>70</sup>

En consonancia con esta representación de su sino, discípulo y maestro llevaron dos existencias un tanto errabundas y solitarias que acusaron, a pesar de la profesión de estoicismo, el sufrimiento por el silencio que las envolvió. Su único consuelo fue la autenticidad, una profunda convicción de aristocratismo espiritual que Nietzsche —que murió sin ovación final— le disputó incluso a Schopenhauer, cuyas “manifestaciones a raíz de su resonante, acaso demasiado resonante triunfo final” le parecieron tener, censuraba, “algo de conmovedoramente doloroso”.<sup>71</sup>

Sin embargo, a pesar de que los dos autores renegaron *antihegelianamente* de su tiempo, sus filosofías no depositaron las mismas esperanzas en el futuro. Schopenhauer no supo imaginar un porvenir al margen de una totalidad que, para negar la lógica del espíritu, exigía un ahora infranqueable que paralizara el sentido. El tiempo, en tanto que forma de la intuición de nuestro intelecto, no pertenece al ser en sí de las cosas, asemejándose, escribe en *Parerga y Paralipómena*, a “la cascada de un teatro, que parece caer a chorros cuando, al ser una simple rueda, no se mueve de su sitio”.<sup>72</sup> En *El mundo como voluntad y representación* leemos, en efecto, que “el presente es la única forma de toda vida”: “un eterno mediodía” que quema la enseñanza del ayer y ciega por completo un mañana que no es más que un “fantasma”.<sup>73</sup> El pasado y el futuro son para Schopenhauer, en definitiva, “tan vanos como un sueño”.<sup>74</sup>

Para Nietzsche, en cambio, es la ilusión del porvenir la que guía el movimiento individual de la interpretación. El sentido necesita siempre la clave de

un proyecto: “la sentencia del pasado”, subraya en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, “es siempre un oráculo: únicamente lo entenderéis como arquitectos del futuro”.<sup>75</sup> “El ahora y el pasado en la tierra” — apunta en este sentido Zarathustra en su discurso *De la redención*— “son para mí lo más insoportable; y no sabría vivir si no fuera yo además un vidente de lo que tiene que venir”.<sup>76</sup> “Todo ‘fue’” —insiste— “es un fragmento, un enigma, un espantoso azar”, pero, no obstante, como la voluntad es “creadora” puede llegar a amarlo, a asumir su necesidad y a tejer con ello un solo impulso que levante “un puente hacia el futuro”.<sup>77</sup> El tiempo en su conjunto se deja releer entonces a la luz de un destino personal que, reconducido al terreno de la hermenéutica, parece estar por completo en manos de un individuo que puede así reconciliarse creativamente con sus circunstancias.

Sobre el trasfondo del pensamiento del eterno retorno de lo mismo, esta lección de *amor fati* abre incluso la posibilidad de “querer hacia atrás”,<sup>78</sup> rompiendo con la desalentadora lógica del *proceso* de la que hablábamos más arriba. La condena de todo punto de vista teleológico supra o transhistórico, al descartar que la cronología sea la manifestación de una racionalidad progresiva y necesaria, permite aprovechar autónomamente el pasado que nos constituye y asimilarlo con voluntad de futuro. Nietzsche aboga en este sentido por una suerte de *historiografía artística* interesada en habérselas con los acontecimientos de un modo personal e imaginativo. Tal y como apunta el siguiente pasaje de *La ciencia jovial* titulado “¡Historia abscondita!”, el tiempo pretérito está en buena medida por descubrir, pudiendo todavía deparar hermosas y ejemplares sorpresas bajo la iluminadora y emprendedora mirada de los grandes hombres:

Todo gran hombre posee una fuerza de efectos retroactivos: Gracias a él toda historia se pone de nuevo en la balanza y miles de secretos saldrán arrastrándose de sus escondrijos — hasta alcanzar su sol. No se puede prever todo lo que será historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado sigue esencialmente sin descubrir! ¡Necesita aún tantas fuerzas retroactivas!<sup>79</sup>

En función de las fuerzas interpretativas de cada uno, evocación e invención aúnan esfuerzos para recrear legados y, como leemos también en las segundas *Intempestivas*, “darse a posteriori un pasado”.<sup>80</sup> Nietzsche le da acabo dando así a

su sentido histórico una firme y fructífera proyección de futuro, confiando en que se desarrolle —escribe en *La ciencia jovial*— como “un sorprendente fruto, con un aroma tan maravilloso que podría hacer de nuestro viejo mundo un lugar más agradable para vivir de lo que hasta ahora había sido”.<sup>81</sup>

## 5. A modo de conclusión, una anécdota

Resumiendo, podríamos decir que si Hegel piensa la racionalidad de un pasado clausurado, Schopenhauer absolutiza un presente sin expectativas y Nietzsche alienta la ilusión de un futuro abierto. Esta serie de argumentos no deja de discurrir con cierto aire de ejercicio dialéctico. La cuestión es que el espíritu hegeliano se autorreconoce en la realidad, anunciando así una reconciliación absoluta a la que Schopenhauer, atrapado en las reglas de la oposición, da la vuelta a favor de un absurdo igualmente universal. Quiriendo superar la antítesis, que se juega en términos de totalidad, Nietzsche devuelve el protagonismo a una voluntad ya individual que se reconcilia, no lógica, sino narrativamente con su mundo y es capaz de asumir constructivamente el dolor.

A lo largo de este camino, el sentido no deja de presentarse como una difícil tarea. Schopenhauer renuncia al esfuerzo, pero nuestros otros dos autores lo asumen desde dos ángulos encontrados que, no obstante, pueden compartir algún adjetivo. Nietzsche, desde luego, hace añicos la expresión *idealismo absoluto* que conviene a la posición de Hegel, pero su solución narrativista comete una hipérbole que también tiene algo de idealista al conceder que *todo* puede y debe ser objeto de la voluntariosa interpretación individual. Lo decisivo es que esta suerte de *idealismo*, ahora *hermenéutico* —podríamos decir—, se abre paso bajo la fatal seducción del intelectualismo hegeliano en la medida en que acaba reuniéndose con él en una nueva y resbaladiza disyuntiva. Porque el intento de encajar lo particular en una lógica universal es, sin duda, abusivo, pero la alternativa de diluir inversamente lo racional en la creatividad del individuo peca de ligereza, y también de optimismo, pues el entusiasmo estético puede necesitar, y necesita con frecuencia, un moderador.

El curso de la humanidad ofrece trágicas lecciones en ambos sentidos. Pero, curiosamente, Hegel y Nietzsche, en plena antítesis, coinciden —y con esta anécdota acabamos— en su admiración por un personaje histórico ya mencionado, Napoleón, lo que permite confrontar y aproximar el *riesgo* de sus respectivos proyectos filosóficos. Para el primero —al margen de la leyenda que lo presenta dando las últimas puntadas de *La fenomenología del espíritu* mientras el emperador entra triunfante en Jena— se trata del gran protagonista de la Revolución Francesa que trabaja con sus pasiones para el imparable avance de la razón. A Nietzsche, por el contrario, Bonaparte —a cuya Córcega natal pensó incluso peregrinar en busca de inspiración<sup>82</sup>—, le parece que encarna la fuerza irreducible de la individualidad, una voluntad de poder *sobrehumana* que condensa, en su opinión, “casi todas las esperanzas superiores de este siglo”.<sup>83</sup> Puntualiza al respecto con *encendido* —y, desde luego, discutible— ánimo, por ejemplo, en *La ciencia jovial*:

Debe agradecerse a Napoleón (y en absoluto a la Revolución Francesa, que iba en busca de la “fraternidad” de los pueblos y de una floreciente fusión universal de los corazones) que ahora puedan irrumpir sucesivamente algunos siglos guerreros como no han existido antes en la historia. [...] A él habrá que atribuirle algún día, por tanto, que en Europa el *hombre* haya vuelto a ser señor por encima del comerciante y del filisteo; tal vez incluso por encima de la “mujer”, adulada por el cristianismo y por el espíritu exaltado del siglo XVIII, aunque todavía más por las “ideas modernas”.<sup>84</sup>

Ciertamente, que un mismo héroe les valga a Hegel y a Nietzsche para defender, respectivamente, los derechos de lo absoluto y de lo particular ha de dar que pensar. Pero el acuerdo tal vez sea posible porque en ambas recreaciones opera una imaginación exaltada que, ya sea en clave racionalista o irracionalista, descuida la posibilidad de una apropiación del mundo más modesta, la pertinencia de una reconciliación menos apasionada, menos lucida desde luego históricamente, pero capaz tal vez de superar la costosa oposición entre una totalidad arrasadora y un individuo superlativo. En cualquier caso, la ejemplaridad de Napoleón no deja de ser problemática. Schopenhauer la encontró inquietante, de hecho, y cuando evocó al *gran hombre* fue para censurar sin reservas su exhibición de maldad.<sup>85</sup> Bajo una mirada desilusionada, el

épico paseo napoleónico por la historia no es más que una buena ilustración de la violencia que, después de todo, sea una astucia de la razón o fruto de un delirio personal, devasta con demasiada frecuencia el frágil mundo de apariencias en el que vivimos.

No es difícil suponer que en cualquier época resultaría peliagudo negarle esto último al pesimista Schopenhauer, pero su convocatoria a un abismal dolor universal tampoco está en condiciones de realizar una pretensión humana que casi podríamos celebrar como irrenunciable: la voluntad de autorreconocimiento en el mundo, la posibilidad de una comprensión personal, significativa y reparadora de las circunstancias. El individuo tiene que salvarse y gestionar una autonomía que no sólo puede resultar a veces una carga pesada, sino además decepcionar, no satisfacer nuestras expectativas de sentido. El éxito rotundo en el *amor fati* lejos de ser fácil, se presenta como algo inalcanzable para el común de los mortales, como algo, en definitiva, *sobrehumano*, que diría Nietzsche. La cuestión es que la libertad individual está condenada a moverse en los precarios dominios de una contingencia histórica y biográfica incapaz de eludir el sufrimiento y la frustración, pero que aun así resulta tentadora. El paso del tiempo también promete —y trae muchas veces— placer y alegría, pero ese ya sería otro tema...

## Notas

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Teorías y prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la filosofía” (HUM 2007-61018) subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia español y el FEDER.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. cast. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, § 357.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal I*, trad. cast. de J. Gaos, Altaya, Barcelona, 1997, p. 394.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. de M. Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 118.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1955, pp. 79 y ss.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 56-57.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 50. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. cast. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2000, p. 570.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. cast. de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 490.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 914.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Band II, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1953, p. 86.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 492. Véase también *Enciclopedia*, §§ 548 y ss.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 97.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, pp. 86-87.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 125.

<sup>19</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., trad. cast. de R. R. Aramayo, FCE, Madrid, 2003, vol. II, pp. 559-560.

<sup>20</sup> Arthur Schopenhauer, "Sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo", *Parerga y Paralipómena I*, trad. cast. de P. López de Santamaría, Trotta, Madrid, 2006, pp. 228-229.

<sup>21</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo...*, *op cit.*, vol. II, p. 427.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 426.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 429. Y puntualiza a continuación Schopenhauer: "Quien ha leído a Heródoto ha estudiado bastante la historia desde un punto de vista filosófico. Pues está ya todo lo que constituye la ulterior historia universal: el impulso, el obrar, el sufrimiento y el destino del género humano, tal como emana de dichas cualidades y del lote físico de la tierra".

<sup>26</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 274.

<sup>27</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 427.

<sup>28</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*, p. 228.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 228 y ss.

<sup>30</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, p. 187.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 418-419.

<sup>36</sup> Arthur Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. cast. de P. L. de Santa María, Siglo xxi, Madrid, 2007, p. 239.

<sup>37</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, pp. 479-480.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 516.

<sup>39</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, § 357, p. 361.

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos* (otoño de 1887), trad. cast. y ed. de Elena Nájera, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 67.

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 2 vols., trad. cast. de A. Brotons, Akal, Madrid, 1996, vol. II, p. 75.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, trad. cast. de J. B. Llinares y G. Meléndez Acuña, en J. B. Llinares, *Nietzsche. Antología*, Península, Madrid, 1988, p. 62.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 99.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 60-61.

<sup>47</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995, pp. 65-66.

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, p. 58.

<sup>50</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 65-66. Para un mayor desarrollo de la concepción nietzscheana de la historia, véase E. Nájera, "Aristocratismo, feminismo, animalismo. La lectura psicológica nietzscheana de la filosofía moderna" en J. B. Llinares (ed.), *Nietzsche. Cien años después*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

<sup>51</sup> Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* II, p. 176.

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, pp. 320-321.

<sup>53</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Walter de Gruyter, Berlin, 1999, Band XII, pp. 139-140.

<sup>54</sup> Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, pp. 51-52.

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. cast. de L. M. Valdés y T. Orduña, Tecnos, Madrid, 2000, p. 20.

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1995, p. 16.

<sup>57</sup> Fragmento 7[62] de la primavera-verano de 1883, *KSA*, Band X, p. 263.

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 272.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 50.

<sup>60</sup> Friedrich Nietzsche, *De la utilidad...*, *op cit.*, pp. 96-97.

<sup>61</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 63.

- <sup>62</sup> G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I, pp. 169 y ss.
- <sup>63</sup> G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 75 y ss.
- <sup>64</sup> Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel*, Gallimard, Paris, 2004, pp. 707 y ss.
- <sup>65</sup> Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, Waldemar Kramer, Frankfurt, 1970, vol. III, p. 14 y vol. IV-1, p. 13.
- <sup>66</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo...*, *op cit.*, vol. I, p. 71.
- <sup>67</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* I, p. 164.
- <sup>68</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 395 y *Ecce homo*, p. 55.
- <sup>69</sup> Carta a Malwida von Meysenburg del 12 de mayo de 1887, en F. Nietzsche, *Epistolario*, trad. cast. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 209.
- <sup>70</sup> Carta a Franziska Nietzsche del 18 de octubre de 1887 desde Venecia, *ibid.*, p. 215.
- <sup>71</sup> Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, trad. cast. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 42.
- <sup>72</sup> Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena* I, p. 118.
- <sup>73</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo...*, *op cit.*, vol. I, p. 372-375.
- <sup>74</sup> *Ibid.*, p. 89.
- <sup>75</sup> Friedrich Nietzsche, *De la utilidad...*, *op cit.*, p. 87.
- <sup>76</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cast. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 204.
- <sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 204-206.
- <sup>78</sup> *Ibid.*, p. 206.
- <sup>79</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 128.
- <sup>80</sup> Friedrich Nietzsche, *De la utilidad...*, *op cit.*, p. 71.
- <sup>81</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 320.
- <sup>82</sup> Véase el estudio introductorio de E. Nájera a *El nihilismo europeo*, p. 41.
- <sup>83</sup> Friedrich Nietzsche, *El nihilismo europeo*, pp. 70 y 166.
- <sup>84</sup> Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 373.
- <sup>85</sup> Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, vol I, p. 202.

Fecha de recepción del artículo: 7 de julio de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 10 de julio de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 5 de octubre de 2008