



UNIVERSIDAD  
METROPOLITANA

## GUÍA REFERENCIAL

Fichte



Schelling



Hegel



Schopenhauer



Kierkegaard



Nietzsche

ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO



# GUÍA REFERENCIAL

**Fichte**

**Schelling**

**Hegel**

**Schopenhauer**

**Kierkegaard**

**Nietzsche**

ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO

## **GUÍA REFERENCIAL**

**FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER, NIETZSCHE,  
KIERKEGAARD,**

**ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO**

Universidad Metropolitana,  
Caracas, Venezuela, 2020

Hecho el depósito de Ley

**Depósito Legal:**

MI2020000691

**ISBN:**

978-980-247-288-8

**Formato:**

11 x 23 cms.

**Nº de páginas:**

116

**Diseño y diagramación:**

Jesús Salazar / salazjesus@gmail.com

Reservados todos los derechos.

Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso por escrito del editor.

## **Autoridades Universitarias**

---

Luis Miguel da Gama  
Presidente del Consejo Superior

---

Benjamín Scharifker  
Rector

---

María del Carmen Lombao  
Vicerrectora Académica

---

María Elena Cedeño  
Vicerrectora Administrativa

---

Mirian Rodríguez de Mezoa  
Secretario General

---



## **Comité Editorial de Publicaciones de apoyo a la educación**

---

Prof. Roberto Réquíz

---

Prof. Natalia Castañón

---

Prof: Mario Eugui

---

Prof. Rossana París

---

Prof. Alfredo Rodríguez Iranzo (Editor)



# Contenido

Homenaje y agradecimiento	9
El Idealismo Alemán	
Fichte   Schelling   Hegel	13
Arthur Schopenhauer	43
Søren Kierkegaard	55
Friedrich Nietzsche	75
Bibliografía	107





## Homenaje y agradecimientos

**Arnau, Jean:** Astrofísico y doctor en filosofía sánscrita. Investigador del CSIC y de las universidades de Michigan, Benarés y Barcelona; **Antiseri, Dario:** es profesor de Filosofía. <sup>[1]</sup> Tiene una licenciatura (summa cum laude) en Filosofía de la Universidad de Perugia y durante muchos años ha sido Catedrático de Metodología de las Ciencias Sociales en LUISS , en Roma. Enseñó en Siena, Padua y Roma, donde también fue Decano de la Facultad de Ciencias Políticas. Se retiró de la academia en 2010. Es un importante académico de Karl R. Popper y Hans-Georg Gadamer, y en muchas obras intenta mostrar los vínculos entre falibilismo y hermenéutica. En 1996, publicó un libro sobre el *pensamiento débil* de Gianni Vattimo; **Astor, Dorian:** Filósofo germanista y musicólogo, traductor de las obras de Nietzsche; **Blanco Mayor, Carmelo:** Doctor en Filosofía, ensayistas, Centro de trabajo de Magisterio de Albacete; **Brinton, Crane:** Catedrático Emérito de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Especializado en la filosofía francesa contemporánea de corte nietzscheano; **Colomer, Eusebi:** profesor en la Facultad de Teología de Cataluña, miembro numerario del Instituto de Estudios Catalanes (1968, dentro del que recuperó la Sociedad Catalana de Filosofía y la Schola Lullistica. Se interesó especialmente por las relaciones entre el pensamiento catalán y el europeo en la época de transición entre la Edad Media y el Renacimiento; **Copleston, Frederick, S.J.:** Los nueve volúmenes, publicados entre 1946 y 1974, fueron escritos para los estudiantes de seminarios católicos, con el propósito de “brindar a los seminarios católicos eclesiales un trabajo que sea más detallado y de mayor alcance que los libros de textos comúnmente usados, y que mostrase asimismo el desarrollo lógico de los sistemas filosóficos y cómo están

interrelacionados”. El enfoque tomista de Copleston se mantiene explícito a lo largo de la obra; sin embargo, generalmente se acepta que describe de una manera justa y cabal a las diferentes filosofías tratadas, incluso aquellas que no comparte. De hecho, ésta es quizás la mejor y más completa historia de la filosofía occidental disponible hoy en día; **Dobre, Catalina Elena:** Universidad Anahuac del Norte, Facultad de Humanidades, Filosofía y Letras Department, Adjunct. PhD in Philosophy; **Fazio, Mario:** Historiador y Doctor en Filosofía, Rector de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz y presidente del Consejo de Rectores de las Pontificias Universidades Romanas; **Fernández Labastida, Francisco:** Ingeniero químico y Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz; **Ferrater Mora, José:** Nació en Barcelona, España, en esa ciudad estudió filosofía. Al finalizar la guerra civil española, y tras estancias en Cuba y Santiago de Chile, pasó a Estados Unidos con una beca Guggenheim. Fue profesor de Filosofía del Bryn Mawr College desde 1949 hasta su jubilación, como profesor emérito, en 1981. Ha sido profesor visitante de numerosas universidades americanas y europeas y es doctor honoris causa por varias de ellas; **Goñi Zubieta, Carlos:** Natural de Obanos (Navarra). Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Dedicado plenamente a la docencia en la enseñanza secundaria, ha escrito diversas monografías didácticas sobre Freud, Pico della Mirandola, Platón y Nietzsche; **Hirschberger, Johannes:** Filósofo y teólogo alemán, cursó estudios en la Universidad de Múnich. Se doctoró en la misma Universidad tras haberse especializado en la filosofía cristiana de la Edad Media: Desarrollo originales trabajos sobre la filosofía griega. Ejerció su docencia de Historia de la Filosofía primero en Eichstätt y posteriormente en la Universidad de Fráncfort; **Hayman, Ronald:** Británico crítico, dramaturgo y escritor que fue mejor conocido como un biógrafo; **Magee, Bryan:** Estudió en la Universidad de Oxford, donde se licenció en Historia, Filosofía, Ciencias Políticas y Económicas. Em 1956, tras dirigir la cátedra de filosofía de la Universidad de Yale, se convierte en escritor y comunicador independiente. En 1970 vuelve a la vida universitaria como profesor de filosofía en el Bailliol College de Oxford; **Marías, Julián:** Fue un

filósofo y ensayista español. Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid, fue uno de los discípulos más destacados de José Ortega y Gasset, maestro y amigo con quien fundó en 1948 el Instituto de Humanidades en Madrid; **Miłosz, Czesław**: Poeta, traductor y escritor polaco; premio Nobel de Literatura de 1980; **Morey, Miguel**: Catedrático Emérito de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Especializado en la filosofía francesa contemporánea de corte nietzscheano; **Pintor-Ramos, Antonio**: Catedrático de Historia de Filosofía Moderna y Contemporánea en la Universidad Pontificia de Salamanca. Miembro del “Seminario X. Zubiri” y director de la revista *Cuadernos salmantinos de filosofía*; **Pascual, Esteban Antonio**: Coautor de Historia de la Filosofía; Reale, Giovanni: Se formó en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán donde obtuvo la titulación de catedrático de Historia de la Filosofía Antigua y más tarde el doctorado. Después estudió en Marburgo y en Múnich. Después de dedicarse a la enseñanza en el liceo, obtuvo la cátedra de Filosofía Moral y de Historia General de la Filosofía en la Universidad de Parma, donde fue profesor. Luego pasó a la Universidad Católica de Milán, donde fundó el *Centro de Investigación en Metafísica «Centro di Ricerche di Metafísica»*. En 2005 pasó a enseñar en la facultad de Filosofía de la Universidad Vita-Salute San Raffaele de Milán, donde fundó otro Centro de investigación sobre Platón y el platonismo; **Rey de Castro, José**: Profesor de Liderazgo y Filosofía; **Russell, Bertrand**: Filósofo, pedagogo, matemático y ensayista inglés, se guió en la obra *Historia de la Filosofía Occidental* por el más ajustado sentido de la unidad histórica y estudió a cada filósofo con relación al medio en que actuó, teniendo siempre en cuenta las circunstancias sociales y políticas de su época; **Savater, Fernando**: Estudio filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid. Catedrático de Ética en la Universidad del País Vasco y en la Complutense de Madrid; **Stangroom, Jeremy**: Teórico social con inclinaciones filosóficas, Se doctoró en la London School of Economics y ha impartido clases en la Universidad; **Strauss, Leo**: Filósofo político estadounidense de origen alemán, estudio en Marburgo y Hamburgo. El Friburgo estuvo bajo la tutela de Edmund Hesserl y

Martín Hedegger; **Tirado San Juan, Víctor:** Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Estudios en la Universidad Complutense de Madrid y en la Universidad de la Misericorde de Friburgo (Suiza). **Urdánoz, Teófilo:** religioso y filósofo dominico español. Completó la obra de fray Guillermo Fraile, Historia de la Filosofía en la editorial BAC, que este había dejado inconclusa a su muerte en 1970; **Verdú Berganza, Ignacio:** Profesor Doctor estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid en la que licenció en 1987 y se doctoró en 1994. Profesor de Historia de la Filosofía Moderna y Ética General; **Warburton, Nigel:** Profesor de la Open University. El estudio de la estética de la fotografía, tema de su tesis doctoral (Cambridge, 1989) conocido por sus aproximaciones a la filosofía; **Vásquez, Eduardo:** Licenciado y Doctor en Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, jubilado de dicha casa de estudios y docente de postgrado en la Universidad Simón Bolívar. Especialista en la filosofía del Idealismo Alemán, **Verneaux, Roger:** Filósofo francés es conocido por sus libros de divulgación y análisis de la filosofía occidental contemporánea. **Zimmer, Robert:** Doctor en Filosofía, su obra divulgativa en un compendio sobre las principales obras filosóficas;

## El Idealismo Alemán

### Fichte | Schelling | Hegel

El idealismo alemán constituye uno de los momentos álgidos del pensamiento occidental. Sus representantes más reconocidos, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, son herederos del pensamiento kantiano entre la libertad del yo trascendental y el determinismo de la naturaleza, así como también del problema gnoseológico de la inaccesibilidad de la cosa en sí.

Estos pensadores optaron por la primacía total del espíritu o conciencia creadora y libre, a partir de lo cual habría que entender cuanto en la realidad acontece, ha acontecido y acontecerá, incluidos los procesos materiales que son concebidos como momentos intrínsecos de una extraordinaria y fundante vida del espíritu<sup>1</sup>.

Para todos ellos es, pues, en última instancia, una *gesta espiritual*, aunque a veces se ignore. Los tres sitúan de este modo, en el centro de su reflexión, al yo libre, originario y creador. Reflexionando con radicalidad sobre el abismo insondable de la libertad, construyeron complejos sistemas de pensamiento, que consideraron en

---

1 Quisiera dejar registro de mi agradecimiento a los profesores Antonio Pascual Esteban, Víctor Tirado San Juan e Ignacio Verdú Berganza, autores del libro *Historia de la filosofía* (2008), base y fuente del presente artículo.

armonía con el espíritu de la Revolución francesa.



**JOHANN GOTTLIEB FICHTE**<sup>2</sup>, persona apasionada, para él la auténtica filosofía y la verdad no pueden alcanzarse sin un compromiso vital completo. Y es que la verdad y la acción acontecen juntas: lo que uno encuentra no es independiente de aquello

que busca, la realidad no es independiente de la acción<sup>3</sup>.

El pensamiento de Fichte se ha interpretado como un “idealismo absoluto”, que consistiría en afirmar que el yo humano es un yo completamente absoluto, sin dependencia de nada (ni de la realidad del mundo que, de algún modo engendraría ese yo a partir de su intrínseca libertad; ni de la realidad de Dios, lo que le valió en un determinado momento de su vida ser acusado de ateo).

Sin embargo, esta interpretación tiene que ser matizada. Fichte afirma en los *Fundamentos de toda doctrina de la ciencia* que “el fundamento último de toda realidad para el Yo es (...) una

---

2 Pascual Esteban, A.; Tirado, V. & Verdú I., *op. cit.*

3 J. G. Fichte nació en Rammenau, en 1762. Acabados sus primeros estudios, se inscribió en 1780 en la Facultad de Teología de Jena, de donde luego pasó a Leipzig. De 1788 a 1790 fue preceptor en Zúrich. Murió en Berlín en 1814. Obras principales: *Fundamentos de toda la teoría de la ciencia* (1794), *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794), *Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia* (1796) y *Sistemas de la doctrina moral* (1798). Reale, G. & Antiseri, D. (2010): *Historia de la filosofía*.

relación originaria de acción recíproca entre el Yo y algo que es exterior a él”. Es decir, que, aunque haya una primacía del yo frente a lo que se opone (el no-yo), el yo nunca existe solo, sino contrapuesto al no-yo. Yo y no-yo son cooriginarios (dialéctica).

Fichte intentó superar la cosa en sí constituyendo al yo en autoconciencia absoluta. El mundo aparece, entonces, como la negación del yo (el no-yo) que hay que superar mediante la actividad del yo<sup>4</sup>.

En este contexto se comprende el sentido de la moralidad y del derecho, pues si solo estuviera yo y los otros fueran creaciones mías, ¿por qué iba a tener yo un compromiso fundamental para hacer el bien a los demás? Al menos en ese sentido, el yo no es un yo absoluto e ilimitado, sino que está condicionado, de manera esencial, por la existencia de otros yo como el mío, que vienen a formar parte de ese universo originario de exterioridad a mi yo que es el no-yo.

**Yo.** El Yo, fictheano es el principio originario y absoluto de toda la realidad, y se caracteriza esencialmente como actividad que ante todo se crea a sí misma y, luego, crea todas las cosas; de este modo, el yo es condición incondicional de sí mismo y de la realidad.

**No-Yo.** Es la naturaleza en general, entendida como “reino de los límites”. El yo es creado inconscientemente por lo abso-

---

4 Goñi Zubieta, C. (1996): *Tras las ideas. Compendio de historia de la filosofía*, p. 177.

luto mediante la imaginación productiva; esta que, en Kant era solo determinante *a priori* de la intuición pura del tiempo, se convierte en Fichte en creadora “inconsciente” de los objetos. La imaginación productiva es así la actividad infinita del yo que, delimitándose continuamente, produce todo cuanto constituye la materia del conocimiento humano<sup>5</sup>.

Lo que sí es cierto, sin embargo, es que para Fichte el ser esencial del hombre es la libertad, y que la libertad exige necesariamente en el yo humano un momento plenamente absoluto.

El hombre es, pues, por un lado, finito, pero por otro, absoluto. Si soy verdaderamente libre, no puedo situar nada detrás de mí, como causa de mis decisiones, pues en tal caso no sería yo quien decide, sino eso que estaría detrás de mí, y no podría, entonces, ser verdaderamente responsable de mis actos. Por eso Kant tuvo siempre el problema de armonizar la necesidad que impera en lo empírico con la libertad del yo trascendental. La solución de Fichte es reducir todo a la libertad.

El yo de la apercepción (tomar conciencia del objeto percibido) trascendental, el que se sabe a sí mismo –y a partir de ahí reduce toda multiplicidad a su unidad– es el mismo yo práctico libre que se autopropone (yo=yo), que decide decidir, que se fija fines (además, fines infinitos, porque su vida se proyecta como un ideal infinito, una tarea infinita: tender siempre a más verdad, a mayor bien, a mayor pureza...), sin estar él mis-

---

5 *Ibid.*, p. 55.



mo sujeto a ningún fin (pues entonces no sería verdaderamente libre).

El yo es, en definitiva, una libertad incondicionada. Bueno, relativamente incondicionada, pues la actividad libre del yo requiere por esencia, como decíamos antes, un no-yo que la limite, le ponga freno y haga posible su ejercicio (es este el sentido en el que el yo propone el no-yo).

La vida del yo empieza, pues, con una acción libre primigenia, que el autor denomina la *Tat-handlung*, que en alemán viene a significar algo así como “lo hecho activamente”, es decir, un hecho que resulta y se identifica con la acción misma, una actuación que es su propio contenido. Por esta razón, lo primero en la vida del hombre es la acción práctica. La teoría solo podrá venir después como reflexión sobre lo hecho en su actividad, y como la actividad está siempre ejerciéndose en primer lugar, entonces el saber, la ciencia, nunca podrán acabar, siempre tendrán una tarea reflexiva que ejercer.

Solo en la filosofía idealista encuentra el saber, en cierto modo, su plenitud, al captar la esencia misma de este dinamismo incansable.



**FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING**<sup>6</sup> fue ayudante de cátedra de Fichte y, después, profesor en diversas universidades. Republicano y admirador de Baruch Spinoza, fue un espíritu revolu-

6 Seguimos a Pascual Esteban, A.; Tirado, V. & Verdú I., *op. cit.*

cionario que ansiaba cambiar radicalmente el mundo, promoviendo un nuevo hombre capaz de realizar el reino de Dios en la tierra a través de la ética, la política, la religión y el arte<sup>7</sup>. “Schelling se opuso a la concepción fichteana de la naturaleza como lo opuesto al yo. Para Schelling el absoluto comprende tanto el yo como la naturaleza; mundo material y mundo espiritual son manifestaciones del absoluto”<sup>8</sup>.

Schelling sostiene, influenciado por Fichte, la tesis de que toda realidad surge del yo o sujeto absoluto en tanto que principio incondicionado. Concibe, además, este principio subjetivo (debido a sus conocimientos de Spinoza) más como sustancia que como actividad, tal como ocurría en Fichte. También bajo la influencia de Spinoza, concibe la génesis a partir del yo como causalidad, de manera que el principio incondicionado (el yo) incluye el no-yo (la naturaleza). “Lo hecho activamente (*Tathandlung*) no es mera autopro-

---

7 F. W. J. Schelling nació en Leonberg (Wurtemberg), en 1775. En 1790 entró en el seminario teológico de Tübinga, donde estrechó lazos de amistad con el poeta Friedrich Hölderling y con Hegel. De 1776 a 1798, estudió Matemática y Ciencias Naturales en Leipzig y Dresde. Pasó luego a Jena, donde en 1799 fue nombrado sucesor de Fichte. En 1800 publicó su obra *Sistema del idealismo trascendental* destinada a concederle gran fama. Durante esos años se relacionó con el círculo de los románticos encabezados por Friedrich Schlegel. En 1803 pasó a enseñar en la Universidad de Würzburgo. En 1841 fue llamado a la Universidad de Berlín, pero en 1847 interrumpió sus cursos. Murió en 1854, en Suiza. Obras principales: *Sistema del idealismo trascendental* (1800), *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797), *Filosofía y religión* (1804), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación* (póstumas). Reale, G. & Antiseri, D., *op. cit.*

8 Goñi Zubietta, C., *op. cit.*, p. 177.

posición del sujeto (como en Fichte), sino posición de la diferencia yo/no-yo, sujeto/objeto, espíritu/naturaleza (dialéctica). Por ello gustaba a Schelling denominar a su sistema filosófico ‘realismo ideal’”.

En consonancia con ello, la naturaleza deja de ser concebida como algo meramente negativo, en cuyo caso su función se limitaría a hacer de obstáculo a la actividad del yo, para que esta no se volatilice en el vacío. Al contrario, para Schelling la naturaleza es ella misma actividad que, como el espíritu, se propone fines y es creadora.

En esta actividad creadora la naturaleza se pone a sí misma obstáculos. Schelling se opone radicalmente al mecanicismo y vuelve a una concepción teleológica. La naturaleza consta, así, de dos fuerzas antagónicas: 1) una fuerza centrífuga de expansión, y 2) una fuerza centrípeta de concentración. La dialéctica de estas dos fuerzas va creando, al igual que en la vida del espíritu, sucesivas formas ontológicas, hasta dar de sí el espíritu humano o la conciencia.

*Identidad absoluta.* Partiendo del “yo” absoluto fichteano, que es “yo=yo”, Schelling elabora su concepción de lo absoluto como identidad originaria entre el “yo” y el “no yo”, sujeto y objeto, consciente e inconsciente, espíritu y naturaleza. Lo absoluto en esta identidad originaria de ideal y real, y la filosofía es saber absoluto de lo absoluto al cual llegamos sólo por una intuición originaria.

La identidad absoluta es infinita y no sale nunca fuera de sí misma, y todo lo

que es, es, de alguna manera, en ella y es “identidad”: la identidad absoluta es, en definitiva, el uno-todo, fuera del cual nada existe por sí mismo.

La existencia de las cosas y su génesis suponen una “caída” originaria, un “separarse” de Dios; en Dios, efectivamente, hay un principio oscuro y ciego, que es, “voluntad” irracional, y un principio positivo racional, y la vida de Dios se despliega como una victoria de lo positivo sobre lo negativo<sup>9</sup>.

En un curso que impartió Schelling durante 1802-[180]5 sobre Filosofía del Arte expone que el arte es la expresión del absoluto en el mundo, la forma en que lo infinito desciende a lo finito<sup>10</sup>.

*Filosofía negativa y filosofía positiva.* La distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa pertenece a la última fase del pensamiento de Schelling. La filosofía negativa es la especulación que se construye solamente sobre la razón y que trata del qué universal de las cosas, de su posibilidad lógica. La filosofía positiva, en cambio, es la especulación fundada no solo en la razón, sino también y sobre todo en la religión y su revelación, y trata de la existencia electiva de las cosas: la filosofía positiva debe necesariamente contener la negatividad<sup>11</sup>.

---

9 Reale, G. & Antiseri, D., *op. cit.*, p. 87.

10 Goñi Zubieta, C., *op. cit.*, p. 177.

11 Reale, G. & Antiseri, D., *op. cit.*, p. 90.

Así pues, el espíritu engendra la naturaleza, pero la naturaleza también engendra lo espiritual. Es la filosofía de la identidad o filosofía absoluta, que identifica lo ideal con lo real, aunque haya una cierta primacía del espíritu sobre la naturaleza. En cualquier caso, el arte es el modelo principal de esta identidad, pues en la obra de arte confluyen la idea de espíritu y la materia de la naturaleza.

El proceso creador de la naturaleza que Schelling concibe como una grandiosa obra de arte, tiene lugar según una serie de estructuras naturales paralelas de las formas del espíritu.



**GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL**<sup>12</sup> recoge el pensamiento de Fichte y Schelling fusionándolo con toda la historia de la filosofía, de manera que crea un inmenso sistema racional que pretende explicarlo todo: la ciencia, el arte, la religión, la historia.

Y es que Hegel pensó que con su filosofía el espíritu había alcanzado su punto álgido.

Hegel entiende el Absoluto como autoconciencia. El proceso de autoconocimiento del Espíritu alberga en sí toda la realidad. Este proceso supone que el Espíritu sale de sí, es decir, se determina, se logra, en la naturaleza, para después volver sobre sí y autoposeerse plenamente.

---

12 Seguimos a Pascual Esteban, A.; Tirado, V. & Verdú I., *op. cit.*

te. Los momentos del proceso no son separables, sino constitutivos del resultado; son asumidos por la Totalidad, ya que el Espíritu es el Todo.

El Espíritu es Idea y Vida. Se objetiva fuera de sí, negándose en la materia, para volver a sí a través del espíritu humano. Hegel afirma que la vida del Espíritu es la Realidad. La Realidad en su proceso. La Idea, en un primer momento absolutamente abstracta, se niega en la Naturaleza. Gracias al espíritu finito logra recobrase concretada y plena, y se constituye como Espíritu Absoluto<sup>13</sup>.

El planteamiento de Hegel es similar al de los otros autores mencionados: la dualidad entre el deber ser de la razón práctica y el acontecer aparentemente necesario y ciego de los hechos, queda superada al dar la primacía a la razón o al espíritu –como gusta decir Hegel–. Entonces, ya no hay esa fractura entre los deseos de la razón y la terquedad inexorable de los hechos: todo encuentra finalmente explicación en la frase lapidaria de Hegel: “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”<sup>14</sup>.

---

13 Goñi Zubieta, C., *op. cit.*, p. 178.

14 Nacido en Stuttgart en 1770, Georg Wilhelm Friedrich Hegel frecuentó el gimnasio humanístico de su ciudad natal. En 1788 se matriculó en la Universidad de Tubinga, donde estudió Filosofía y Teología; allí forjó relaciones de amistad con Friedrich Hölderling y Schelling. Acabados los estudios, Hegel fue preceptor en Berna (1793-1796) y en Frankfurt (1797-1799). Tras la muerte de su padre y gracias a la herencia recibida, pudo dedicarse enteramente a los estudios y en 1801 se trasladó a Jena, donde consiguió la *venia docendi*, enseñando primero como docente libre y

*Lo absoluto*

Lo absoluto es lo que no depende de nada, sino que, al contrario, todo depende de él. Según el idealismo hegeliano, el absoluto es la idea. El espíritu o la razón. Pero, ¿qué es, entonces, la idea, el espíritu o la razón? Nosotros somos la “idea”, “espíritu” o “razón”, pero en sentido relativo – finito–, porque todo lo demás no ha salido de nosotros, sino que nosotros también somos un producto del espíritu. Sin embargo, en tanto que espíritus, es cierto que estamos de algún modo “conectados” o “identificados” con el espíritu absoluto. Por esa razón, el ser humano puede, con la filosofía, y en concreto con la filosofía de Hegel, alcanzar el saber absoluto, que es el saber del todo.

Para que el saber pueda, pues, ser absoluto, ninguna porción de la realidad puede quedarse por fuera; todo lo real debe ser abarcado por el saber. Pero esto solo es posible si lo real queda subsumido en el saber, es decir, si hay identidad entre el saber y lo real, entre el yo que conoce y el objeto (el no-yo o mundo) conocido, lo que quiere decir que el saber y la realidad deberán ser una y la misma cosa, que el no-yo deberá quedar subsumido en el yo.

*Idea.* La “idea” es para Hegel el término más idóneo para expresar en gene-

---

luego como profesor universitario. Obras: *Diferencias entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1802), *Diario crítico de la filosofía y Fenomenología del espíritu* (1806), *Ciencia de la lógica y Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1818), *Principios de la filosofía del derecho* (1821). Reale, G. & Antiseri, D., *op. cit.*

ral lo absoluto, esto es, Dios uno y trino del cristianismo, en su totalidad. La idea absoluta se autogenera, generando a su vez la propia determinación y separándola completamente: se actualiza y realiza siempre como infinito que crea y a su vez supera lo finito.

La idea absoluta hegeliana viene a ser un círculo en el que principio y fin coinciden de manera dinámica, o mejor un movimiento en espiral en el que lo particular es siempre creado por lo universal y se resuelve siempre dinámicamente en él<sup>15</sup>.

Cuando el saber y su objeto se identifican, decimos que el saber se sabe a sí mismo, es decir, que es autoconciencia. El saber absoluto consistirá, pues, en última instancia, en un acontecimiento del espíritu (reflexión), en el descubrimiento por parte de este de que el mundo no es otra cosa que él mismo: el yo se reconoce a sí mismo en el no-yo.

Sin embargo, otra cuestión decisiva estriba en por qué el espíritu no ha permanecido siempre en el saber absoluto, es decir, en por qué la historia ha debido pasar por tantas penalidades y tantas épocas de ignorancia hasta volver a reconquistar la verdad. En definitiva, se trata de ver cómo explica Hegel la tríada del espíritu en la ignorancia, el error y el mal que parecen haber sido la tónica de la realidad durante la mayor parte de la existencia del cosmos. O dicho de otro modo: ¿cómo se explica lo negativo de la realidad?

---

15 *Ibid.*, p. 107.



*Lo racional y lo real.* Hegel identifica lo racional y lo real: “Todo lo racional es real y todo lo real es racional”. El absoluto es Razón, pues bien, el saber del absoluto encierra el conocimiento de toda la realidad en su articulación con la Totalidad. Así, la verdad de lo finito consiste en estar subsumido en la racionalidad de lo infinito. La realidad consiste en un despliegue necesario, sometido a estrictas leyes lógicas (“todo lo real es racional”) no hay cabida para la libertad, el ser y el deber coinciden. Hegel llega a un pantologismo: todo lo que puede ser integrado en el despliegue de la Razón es real, es decir, las leyes del ser coinciden con las leyes del pensar (“todo lo racional es real”). Aquello que no puede ser deducido por las leyes de la Razón debe ser rechazado como irreal, fantasmagórico e ilusorio. Por medio de la filosofía –espíritu humano– el Absoluto se conoce a sí mismo, se convierte en Espíritu Absoluto<sup>16</sup>.

### *Lo absoluto en expansión: la dialéctica*

Surge la pregunta: ¿por qué se produjo la ruptura entre el espíritu y el mundo, entre su infinitud y la finitud, dando paso a la ignorancia y el “mal”? La respuesta se relaciona con la creación del mundo y, en consecuencia, con lo concreto, lo finito y parcial, y así, con lo fragmentario, que representa la apariencia de la no-verdad y el mal.

---

16 Goñi Zubietta, C., *op. cit.*, p. 179.

Para Fichte y Schelling, el principio de todo es la actividad del yo que crea el no-yo o naturaleza. Algo similar plantea Hegel. La idea o el concepto (el yo originario), el espíritu antes de su extensión o despliegue, Dios antes de la creación, es el puro ser. El ser que encierra en sí todas las posibilidades de todos los modos particulares de ser, es decir, la lógica de la realidad. Mas como es el puro ser no es nada en concreto (ningún ser en particular) y, en este sentido, se identifica con la nada. Habita, pues, en el espíritu, como una especie de necesidad de concretar esas posibilidades que él encierra de forma abstracta. Pero, justamente al realizar estas posibilidades, la idea dará de sí algo que no es ella: lo otro que ella. Es decir, al proyectarse en entes concretos, la idea se estaría negando a sí misma: el ser se convierte en entes, rompe su identidad originaria y engendra la diferencia que separará y distinguirá a los entes. Esta es la manera en que Hegel concibe la ruptura de la identidad primigenia del espíritu y el surgimiento del mundo: como una autonegación de la idea, como la concreción de lo universal en lo finito.

La filosofía de Hegel se basa en un sistema de razonamiento dialéctico. Esto se entiende mejor desde el punto de vista de los conceptos de tesis, antítesis y síntesis. A grandes rasgos, la idea es que cualquier fenómeno dado (tesis) contiene en sí mismo aspectos contradictorios (antítesis); que requieren un movimiento hacia la resolución (síntesis); y que el progreso de nuestro conocimiento de la

realidad ocurre de acuerdo con un proceso que presenta esta forma dialéctica<sup>17</sup>.

La creación del mundo se inicia como la salida de sí del espíritu (el cual se exterioriza), como una ruptura de su identidad originaria (enajenación). Pero, entonces, ese espíritu enajenado, extrañado o autonegado en el mundo “deseará” desde el principio recuperar su identidad perdida. Esta será la finalidad y la fuerza que va a operar siempre en la historia y que va a darle sentido guiándola hacia su fin último: la reconquista de autoconocimiento, el reconocimiento final de que el mundo no es sino el espíritu enajenado, la reconquista del saber absoluto. Sin embargo, esta reconquista de la identidad perdida no será una vuelta a la posición inicial, como si después de toda la historia del mundo nada hubiera pasado, sino que habrá sido un paso adelante, la ganancia de una identidad más plena: una superación o síntesis.

Este proceso originario de la constitución del mundo y de la historia y de la vuelta a la identidad del espíritu a través de ella es la esencia de la dialéctica. “Dialéctica” hace referencia a un logos que discurre entre dos. Como logos es razón. La dialéctica será la razón discurrendo de sí misma (tesis) a lo contrario de sí (antítesis), y después, desde lo contrario de sí nuevamente hasta sí misma (antítesis). El primer estadio y el punto de partida es, pues, la *tesis* o autoproposición de la idea. El segundo estadio es la *antítesis* o negación de la idea: la idea que se extraña,

---

17 Stangroom, J. (2006): *The little book of big ideas: Philosophy*, A & C Black, p. 38.

hace lo otro de sí; la naturaleza o mundo material (que es lo más contrario al espíritu).

La dialéctica hegeliana:

El pensamiento de Hegel tiene afán de sistematicidad: nada puede quedar fuera, inexplicado, hay que mantener un equilibrio perfecto, una armonía racional. Este sistema es la historia del Absoluto que se rige por una ley inmanente que es la dialéctica. El motor de la dialéctica es la contradicción: la razón avanza mediante negociaciones. Hegel retoma el principio spinoziano: “toda determinación es negación”. La dialéctica tiene tres momentos: tesis o posición inmediata, antítesis o negación de la tesis, síntesis o identidad en la diferencia. La síntesis tiene tres funciones: negar, conservar y elevar; con lo cual los momentos intermedios quedan justificados lógicamente. Gracias a la síntesis los momentos dejan de ser abstractos y se concretizan formando parte del sistema total. Los momentos fuera del sistema son irracionales, gracias a la síntesis son integrados en la lógica de la Razón.

Para Hegel la razón es dialéctica y puede comprender todo. Para ella nada queda fuera del sistema. En cambio, el entendimiento supone un uso limitado, no dialéctico, no capta la totalidad, sino que está sometido al principio de no contradicción. El pensamiento debe elevarse

desde el conocimiento particular hasta el pensamiento dialéctico<sup>18</sup>.

Pero la materia, que en su esencia es espíritu encubierto, negado o enajenado, clama, obviamente, por recuperar su ser propio espiritual. Se inicia entonces un proceso de negación de la negación o síntesis superadora, que establece la identidad del espíritu, pero conservando ahora en ella la multiplicidad de los entes materiales del mundo. La síntesis o negación de la negación no deja de lado ni la antítesis ni la tesis, sino que las conserva dentro de sí, pero superadas: representa, pues, un nivel superior de la realidad.

Al momento de la síntesis Hegel lo denomina *Aufhebung*: “Levantarse algo conservando su posición anterior”. Es decir, superación, abandono de una determinada propiedad o capacidad, pero para adquirir otra superior que integra la anterior.

*El amo y el esclavo.* Hegel pensaba que existe una autoconsciencia –o que los seres humanos, como seres conscientes, existen– en la medida en que esta es reconocida como autoconsciente por otra autoconsciencia. Si embargo, Hegel argumentó que este tipo de autorreconocimiento mutuo no se logra fácilmente. En primer lugar, ninguna autoconsciencia está segura de la autoconsciencia del otro, y por eso ambas están privadas de la fuente de su propia certeza. En consecuencia, cada uno intentará alcanzar

---

18 Goñi Zubietta, C., *op. cit.*, p. 179.

el reconocimiento del otro sin corresponderse.

Según Hegel, la lucha por alcanzar un reconocimiento por una de las partes deriva necesariamente de la muerte, porque, solo al arriesgar su propia vida, estas autoconsciencias pueden demostrárseles la una a la otra, y a sí mismas, que son libres de sus formas corpóreas completas, y, por tanto, demostrar su estatus de “ser para sí”. Sin embargo, está claro que en este contexto la muerte de algún participante sería inútil, pues privaría al sobreviviente de reconocimiento. Por eso la solución a una lucha que debe poner la vida de cada participante en peligro es la esclavitud de uno y el dominio del otro.

Uno es independiente, y su naturaleza esencial es ser para sí; el otro es dependiente, y su esencia es la vida o la existencia para otro. El primero es el amo o señor, el segundo, el esclavo.

Sin embargo, Hegel creía que la oposición entre individuos era algo que se superaría con el tiempo. La dialéctica del amo y el esclavo era simplemente una de las fases por las que la autoconsciencia debía pasar en la búsqueda de la autocerteza<sup>19</sup>.

Este proceso dialéctico se repite después en todos los niveles de la realidad: los procesos naturales son dialécticos (la naranja se niega al naranjo al crecer, y este se niega a su vez en el fruto),

---

19 Stangroom, J., *op. cit.*, p. 38.

pero también los procesos humanos (el hombre se niega trabajando en la naturaleza, pero se recupera en el producto, etc.).

El sistema hegeliano:

La tesis que inicia es la Lógica, la antítesis la Filosofía de la Naturaleza y la síntesis la Filosofía del Espíritu. La Lógica es la ciencia de la Idea en sí y para sí, y culmina con la doctrina de la Idea Absoluta. La Filosofía de la Naturaleza representa la ciencia de la Idea en su alteridad (condición de ser otro). La Filosofía del Espíritu, la ciencia de la Idea que de su alteridad retorna a sí misma, tiene otros tres momentos: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo y Espíritu Absoluto. El Espíritu subjetivo existe bajo la forma de una relación consigo mismo y en él se produce la totalidad ideal de la Idea; sus tres momentos son: la Antropología, la Fenomenología y la Psicología. Los momentos del Espíritu objetivo, que existe bajo la forma de realidad, como un mundo a producir y producido por él, son el Derecho, la Moralidad y la Eticidad (familia-sociedad civil-estado). Por último, el Espíritu Absoluto existe en la unidad, en y por sí, es el Espíritu en su verdad absoluta, y tiene tres momentos. El Arte, la Religión y la Filosofía<sup>20</sup>.

Puesto que la filosofía de Hegel representa este momento de la historia del mundo en que el es-

---

20 Goñi Zubietta, C., *op. cit.*, p. 179.

píritu llega a reconocerse a sí mismo en él, dicha filosofía concebirá los sucesivos momentos de la historia del mundo como momentos de su propio desarrollo. De esta forma, una parte de la filosofía hegeliana nos dice cómo era la idea antes de negarse a sí misma, la lógica; otra parte de la teoría explica la negación del espíritu y su proceso dialéctico de reconquista de su identidad antes del surgimiento de la conciencia: es la filosofía de la naturaleza. Y, por último, la filosofía del espíritu será la parte de la filosofía consagrada a exponer la recuperación por parte del espíritu del saber absoluto<sup>21</sup>.

---

21 “La ‘lógica’ de Hegel no es un mero ‘instrumento’ o ‘método’, como la lógica tradicional, sino que es el estudio de la *estructura del todo*. En cuanto la lógica misma, como idea en sí, es el *autoestructurarse* del andamiaje del todo. La Lógica inicia y desarrolla enteramente en el plano definitiva, ente ganado por la Fenomenología del Espíritu, esto es, en el plano del saber absoluto, en el que ha desaparecido toda influencia entre ‘certeza’ (que implica subjetividad) y ‘verdad’ (que siempre es objetiva) entre ‘saber’ como forma y ‘saber’ como contenido. La tesis de fondo de la lógica hegeliana, que recupera la antigua postura de Parménides, es que ‘pensar’ y ‘ser’ coinciden: el pensamiento, en su proceder, coincide consigo mismo y con su contenido, y esta realización dialéctica es a un tiempo, de un modo cada vez más elevado, un ‘un pensar el ser’ y el ‘ser del pensamiento’. La lógica coincide así con la *ontología* (es decir, con la *metafísica*), y en este sentido constituye la síntesis especulativa de los contenidos que se encuentran en el *órganon* y en la *Metafísica* de Aristóteles. En su totalidad, por tanto, la lógica es el reino del pensamiento puro, *de la verdad tal como está en sí y para sí sin velos; es la manifestación de Dios en su esencia eterna antes de la creación del mundo y de todo espíritu finito*. El logos de la lógica debe concebirse también como desarrollo y proceso dialéctico: la ‘idea lógica’ es la *totalidad de sus determinaciones conceptuales en su despliegue dialéctico*. Las tres esferas fundamentales de la lógica son: el ser, la esencia y el concepto”. Reale, G. & Antiseri, D., *op. cit.*



*En cuanto a la verdad finita y verdad absoluta:  
entendimiento y razón*

La verdad absoluta la alcanza el saber absoluto y este consiste en captar la unidad del todo que se diferencia dialécticamente en las partes. Es decir, como la verdad consiste en el conocimiento de lo que es la realidad, y la realidad es lo absoluto que se despliega dialécticamente en diversos momentos parciales o finitos, esto es, el todo que incluye superadoramente los momentos parciales, la verdad deberá identificarse con esta totalidad dialéctica.

Es por ello que la filosofía verdadera deberá tener la forma de sistema, es decir, de un todo articulado, pues su objeto es el de todo articulado de la realidad.

Pero es que, además, si se trata de la verdad absoluta, nada de la realidad puede quedar fuera del sistema, con lo que debe haber identidad entre el saber y la realidad sabida, es decir, el proceso espiritual del saber mismo se identifica con el proceso real sabido: el saber absoluto es la realidad misma –que es espíritu– autoconociéndose. Resumiendo, el saber absoluto como captación de la verdad absoluta, tiene dos características fundamentales: 1) captación del todo, y 2) es autocaptación (reflexión).

Por el contrario, la verdad parcial o finita se caracteriza por ser una verdad tan solo de algunos momentos del despliegue de la realidad y no del todo. Además, el saber finito o parcial se mueve siempre en la fractura entre el sujeto y el objeto, es decir, que queda siempre algo o mucho al margen del saber mismo; esto es, la realidad

aparece siempre como algo extraño que no se doblga a la razón: este es el signo de su fragmentariedad.

Mientras que es la razón especulativa la que alcanza el saber absoluto, el saber fragmentario y finito es un producto del entendimiento o razón meramente abstracta.

La razón especulativa no piensa exteriormente sus objetos, sino que se funde con su dinamismo real interno y es así como el espíritu que razona especulativamente se hace uno con el devenir de la realidad misma pensada. Es por esto que la razón especulativa no es estática, sino que se funde con el dinamismo dialéctico mismo de lo real, y puede entonces superar la lógica formal externa de la no contradicción propia del entendimiento. La razón comprende entonces la fusión de los contrarios en el devenir de las cosas: un proyecto que se autogenera y se hace a cada momento algo distinto de sí, con un programa, en cambio, absolutamente prefijado por su concepto que se va realizando en el curso de su trayectoria.

Por el contrario, el entendimiento, captando únicamente lo externo y aparente de las realidades, se mueve en los conceptos meramente abstractos y subjetivos, y entonces no es capaz de superar el principio de no-contradicción ni de comprender el decurso real de las cosas, que no es un decurso abstracto, sino concreto y vivo.

Hay que diferenciar, pues, los conceptos objetivos abstractos, propios del entendimiento y del conocimiento finito. Y la razón como concepto que se despliega y que, en la forma del saber absoluto, se capta a sí misma.

La razón especulativa incluye la autocerteza que el yo tiene de sí mismo a la vez que el entendimiento como conocimiento que el yo tiene de las determinaciones externas de las cosas, pero como una síntesis o superación de ambos, que es la vida del espíritu.

### *Fenomenología del espíritu*

El pensamiento fundamental de Hegel es que la realidad, el espíritu, tiende siempre a enriquecerse más, a dar de sí más realidad, es decir, a alcanzar mayor profundidad en el conocimiento de sí. Y esto solo puede tener lugar dialécticamente generando alteridades, extrañándose en una multiplicidad a través de la negación de su unidad. La multiplicidad que surge a la postre, siempre se reconcilia de nuevo en una unidad de autoconciencia superior. Y esto es lo que ocurre con la creación del mundo.

Existen dos movimientos fundamentales: 1) el extrañamiento o exteriorización de Dios en el mundo, y 2) el proceso de reconciliación del mundo con Dios superando el extrañamiento y restableciendo la unidad, pero a un nivel superior ya que ahora incluye al mundo y al hombre. Y es que la realidad creada, el ser finito, al ser negación de la idea, mera apariencia del ser necesario, tiende a reintegrarse a él.

En el primer movimiento, el más negativo, el de máximo alejamiento de Dios (filosofía de la naturaleza), solo hay naturaleza, es decir, materia inconsciente. Sin embargo, aunque no lo parezca, esta naturaleza está habitada por el espíritu (pues es espíritu enajenado), y así inicia desde su origen el segundo movimiento tendiendo a

recuperar su espiritualidad, por eso evoluciona cada vez creando formas más próximas a la conciencia: de lo inorgánico pasa a lo orgánico, después al sentir animal y luego, finalmente, a la conciencia humana. Aquí recoge Hegel muchas de las tesis de Schelling sobre la finalidad de la naturaleza<sup>22</sup>.

La teoría de Hegel se hace, sin embargo, mucho más interesante cuando presenta su concepción de la evolución de la conciencia humana hacia la reconciliación con el espíritu, es decir, el proceso de realización de la razón en la historia de la humanidad (filosofía del espíritu).

En torno al desarrollo del espíritu, la filosofía, cuya pretensión es alcanzar la verdad completa (el saber absoluto), debe consistir, en que el espíritu –que es el que hace filosofía, Hegel en este caso–, se conozca completamente a sí mismo (pues el espíritu, aunque finito, por el mero hecho de ser espíritu es todo: el sujeto y el objeto, lo que ocurre es que por estar enajenado no lo sabe). Para ello tiene que examinar las sucesivas fases que ha ido viviendo y que le han llevado a la situación actual en que se ha dado cuenta de que la realidad coincide con (es idéntica) la historia de su propia vida.

Por eso, mientras que otras ciencias prescinden de su historia, la filosofía “no tiene más remedio

---

22 “La naturaleza es la idea alienada, en un estar-fuera-de-sí, que en su existencia no muestra libertad alguna, sino solo necesidad y accidentalidad. La creación de la naturaleza es propiamente una ‘caída de la idea desde sí misma’. La verdad y el fin de la naturaleza, cuyos grados ascendentes son la mecánica, la física y la orgánica, es el espíritu”. Reale, G. & Antiseri, D., *op. cit.*

que ser historia de sí misma” (historia de la filosofía), porque el espíritu finito solo puede llegar a conocerse a sí mismo conociendo el proceso histórico que lo ha llevado a la situación actual de autoconocimiento. Por esa razón se ve obligado a describir el proceso de evolución histórica hacia el saber absoluto que sería su propio pensamiento<sup>23</sup>.

Para Hegel la razón (que es Dios) gobierna misteriosamente y dialécticamente el curso de la historia. Misteriosamente, porque pone al servicio de sus designios últimos los afanes y voluntades particulares de los individuos y de los pueblos –es lo que Hegel llama la “astucia de la razón”–, y, porque, además, ningún espíritu finito puede nunca proveer los designios de la razón (“el búho de Minerva solo emprende su vuelo a la llegada del crepúsculo”, lo que quiere decir que la reflexión filosófica solo viene después de que las cosas ya han ocurrido). Pero, en cualquier caso, la historia hasta Hegel ya había acontecido y se podía describir.

---

23 “El espíritu es la idea que vuelve a sí misma desde su alienación, devenida en sí y para sí: es la alta manifestación de lo absoluto, la autorrealización y el autoconocerse de Dios. En esta óptica, idea lógica y naturaleza deben ser vistas como polos dialécticos cuya síntesis viviente es el espíritu. También la esfera del espíritu se estructura de manera triádica, y se divide, por tanto, en tres momentos: espíritu subjetivo, espíritu objetivo, espíritu absoluto. En el vértice del espíritu absoluto, constituido por la filosofía, la idea eterna que es en sí y para sí se activa, se produce y goza de sí misma eternamente”. *Ibidem*.

La astucia de la razón:

Hemos visto que para Hegel toda la realidad es proceso. Conocer la realidad no será otra cosa que conocer su historia. La Historia de la humanidad se convierte, entonces, en la automanifestación del Espíritu Absoluto. Por ello, La Historia se rige por leyes necesarias y la *libertad de los hombres concretos no es sino pura apariencia. La "astucia de la razón" hace que pensemos que somos libres, cuando estamos "astutamente utilizados para cumplir inexorablemente los planes que la Razón ha trazado"*<sup>24</sup>.

Su dinamismo no hace sino reproducir los tres movimientos principales de la dialéctica inherente a la idea originaria.

- 1) El primer momento corresponde al *espíritu subjetivo*, pero ahora en la naturaleza individual humana, que se descubre como sujeto, como realidad consciente (que sigue y percibe las cosas).
- 2) El segundo momento corresponde al *espíritu objetivo*. El ser humano (el sujeto o espíritu humano) se exterioriza y objetiva de diferentes maneras, pero en todas ellas abriéndose a los otros espíritus humanos, por lo que surge la idea comunitaria.

---

24 Goñi Zubieta, C., *op. cit.*, p. 181.

La objetividad tiene a su vez tres momentos: a) *el derecho*: el ser humano ejerce su libertad en el mundo exterior apropiándose de las cosas; por esta razón, solo si los demás individuos respetan mi propiedad por ley podré ejercer mi libertad y así para todos; b) *la moralidad*: la moralidad representa la interiorización de la ley, que es lo que la doctrina moral de Kant postula y defiende, y c) *la eticidad*: sin embargo, no basta con el mero cumplimiento interior de obrar por deber, es preciso que el cumplimiento del deber repercuta concretamente en el mundo, en la vida pública real y concreta. Por esta razón, la eticidad constituye la superación del derecho y la moral, pues integra a ambos (la externalidad del derecho y la interioridad de la moral).

La eticidad se plasma, a su vez, en la vida comunitaria a través de tres formas: a) *la familia*: comunidad íntima regida por el amor, b) *la sociedad civil*: prolongación de la familia donde las relaciones entre los individuos son externas y regidas por el egoísmo; cada cual busca su interés. La coordinación de los intereses produce espontáneamente un orden general. Esta idea recogida por los economistas liberales (Adam Smith) es la “astucia de la razón”, y c) *el Estado*: sin embargo, el mero orden espontáneo de la sociedad no evita los desequilibrios y las injusticias –pues no todos los individuos están igualmente capacitados para defender sus intereses–; por esta razón se precisa del Estado para promover unas relaciones sociales verdaderamente racionales. Hegel es el gran defensor del Estado. El Estado es para él la plenitud de la idea moral y la realización de la

libertad objetiva, la manifestación de la divinidad en el mundo.

El sistema de la eticidad:

Hegel distingue tres formas de libertad: la libertad natural, que no es sino capacidad de elegir; la libertad de “capricho” que se mueve por inclinación e interés, y la libertad absoluta, que es la voluntad del espíritu universal que vuelve a sí misma a través de sus etapas: el derecho, la moralidad y la eticidad. El primer paso hacia la libertad es el derecho como conjunto de leyes. Se trata de un derecho abstracto que no tiene en cuenta la individualidad. Este derecho abstracto debe ser completado por la Moralidad donde aparece la conciencia y la decisión personal. Sin embargo, este momento tiene el peligro de llevar a la desintegración individualista, por lo que se necesita la síntesis de la Eticidad. Con el concepto hegeliano de Eticidad quedan superados a la vez que asumidos tanto el derecho como la Moralidad. Ello ocurre gracias al Estado, en que son sintetizados el Derecho y la moral. Los individuos, la familia y la sociedad civil quedan subsumidos bajo la ideal del Estado. Que es para Hegel como el alma para las partes del cuerpo<sup>25</sup>.

3) El tercer movimiento corresponde al espíritu absoluto: en el espíritu absoluto el ser humano se reconcilia con

---

25 Goñi Zubieta, C., *op. cit.*, p. 180.

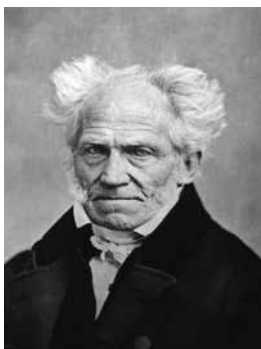


lo absoluto y aparece como verdad de todo. Se despliega en tres formas: a) el arte, b) la religión y c) la filosofía.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, V. 3, Editorial Planeta, Barcelona.
- Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, V. Q/Z, Editorial Planeta, Barcelona.
- Goñi Zubieta, Carlos (1996): *Tras las ideas. Compendio de historia de la filosofía*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Marías, Julián (1961): *Historia de la filosofía. Manuales de la Revista de Occidente*, Madrid.
- Reale, Giovanni & Antiseri, Dario (2010): *Historia de la filosofía*, V. 3.1, Herder Editorial, Barcelona.
- Ruiz, Federico & Pitarch, Albert (2006): *Immanuel Kant*, Editilde, S. L., Valencia.
- Russell, Bertrand (2011): *Historia de la filosofía*, Tomo II, Espasa Libros, S. L. U., Madrid.
- Savater, Fernando (2008): *La aventura de pensar*, Random House Mondadori, Barcelona.
- Schopenhauer, Arthur (2010): *El mundo como voluntad y representación*, Editorial Gredos, Madrid.
- Stangroom, Jeremy (2006): *The little book of big ideas: Philosophy*, A & C Black.
- Urdánoz, Teófilo (2001): *Historia de la filosofía*, V. IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Zimmer, Robert (2012): *Las obras esenciales de la filosofía*, Editorial Planeta, Barcelona.

## Arthur Schopenhauer



Aunque conocido como el representante del pesimismo filosófico, estamos ante un pensador de primera línea situado en plena época del romanticismo que fue leído no solo por sus pares, doctores e intelectuales, sino

también por poetas y artistas (llegó a ser considerado por Tolstói como “el más genial de todos los hombres”). Y se entiende: Arthur Schopenhauer hizo del dolor y el sufrimiento humanos los grandes motivos de su reflexión. La manera en la que “desarmó sistemas de los que tomó elementos” (José González Ríos *dixit*) le permitió construir un legado en el cual están presentes de fondo ideas de Platón, de la filosofía trascendental de Kant y de los *Upanishads*, los libros sagrados del hinduismo.

Arthur Schopenhauer vino al mundo en 1788, en Danzig, ciudad libre que por circunstancias políticas fue anexionada al Imperio prusiano, situación que causó graves disgustos a sus padres, Heinrich Floris Schopenhauer, un próspero comerciante, y la escritora Johanna Henriette Trosenier. Al poco tiempo, la familia, junto con Adele, la hermana menor del futuro filósofo, se

mudó a Hamburgo. Luego de concluir sus estudios básicos, Arthur recorrió Francia e Inglaterra en viajes de aprendizaje, antes de encaminar sus días hacia el oficio de comerciante.

Luego de la muerte, aparentemente voluntaria, de su padre, el joven solicitó la cuota de la herencia que le correspondía para retirarse del ámbito comercial y dedicarse al estudio. Así que la madre y su hija se trasladaron a Weimar y nuestro autor decidió inscribirse en la célebre Universidad de Gotinga, fundada en 1734, donde lleva adelante cursos sobre medicina, química, matemáticas; ahí empieza su relación con la obra de Platón y Kant que más tarde se nutrirá con la de Spinoza y otros más. En 1811 se encuentra matriculado en la Universidad de Berlín con el propósito de estudiar Filosofía y donde acaso se encuentra el germen de su futuro y acendrado pesimismo.

Para doctorarse, en la Universidad de Jena presenta su tesis de grado intitulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en noviembre de 1813, que en efecto le valió el título de doctor. La originalidad del escrito consiste en el intento de demostrar que el principio de razón suficiente –no hay nada que no tenga una razón de ser– se manifiesta de cuatro maneras: por los conceptos empíricos, por los conceptos abstractos, mediante los objetos matemáticos y a través del yo, que es el objeto del autoconocimiento. En la conclusión del trabajo académico el estudiante presupone cómo el principio de razón suficiente no aplica por igual a los fenómenos investigados. Así, entre los objetos aparece como expresión casual, entre los conceptos abstractos como deducción lógica, en los matemáticos es consistente y

en los hechos del yo se percibe como motivación y determinación del carácter<sup>1</sup>. Formalmente, han sido enunciados así:

El principio de razón suficiente del devenir o de la causalidad que se corresponde con la representación empírica;

El principio de razón suficiente del conocer que se corresponde con la verdad lógica;

el principio de razón suficiente del ser que se corresponde con la geometría y la aritmética;

y el principio de razón suficiente del obrar que se corresponde con el conocimiento de sí.

En un viaje a Weimar, donde vive su familia, y en una de las tertulias que organiza su madre en el salón familiar, conoce a Goethe con quien establece una estrecha relación. Es también la época en la que se vincula con el orientalista Friedrich Majer, discípulo de Herder (el crítico literario del idealismo alemán), quien lo introdujo en la filosofía hindú antigua, lo que influyó en su decisión de hacer suyos los grandes temas de la vida del hombre.

Su filosofía y buena parte de sus expresiones literarias comienzan con ciertos cuestionamientos relacionados con la imposibilidad de escapar del dolor de la existencia y de esa vivencia que conduce a desear cualquier cosa que, una vez obtenida nos aburre e instala en nuestro espíritu el anhelo de otra que nos lleva a girar en un círculo insaciable. ¿Cómo huir de ese desasosiego que atraviesa el vivir humano? ¿De qué manera hacer

---

1 Savater, F. (2008): La aventura de pensar, p. 152.

frente al sufrimiento? Estas inquietudes están en el núcleo de la filosofía de Schopenhauer.

Al reinterpretar las doctrinas brahmánicas y búdicas y forjar relaciones y asociaciones con las enseñanzas de Platón y Kant, se abre paso el sistema de este pensador que quedará catapultado en su obra fundamental que lleva por título *El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung)*<sup>2</sup>, la cual sale de los talleres de imprenta en 1819. En esa publicación analiza el *noúmeno* o cosa en sí (*Ding an sich*) de Kant, como voluntad, esa fuerza que da sentido a cada uno de los movimientos producidos en el mundo empírico. El autor escribió su obra capital durante los cuatro años que residió en Dresde, y concluyó la redacción del manuscrito en 1818.

Schopenhauer estaba convencido del planteamiento de Kant respecto a la división de la realidad entre aquello que es susceptible de experimentarse y lo que permanece inaccesible al conocimiento humano... la realidad se divide en el mundo de los fenómenos y el de los noúmenos, aunque matiza que estos últimos

---

2 El poeta y prosista contemporáneo Jorge Luis Borges, en 1974 en una declaración pública ofreció su impresión sobre esta obra: “Yo leí muchos libros de filosofía, y creo que si tuviera que atenerme a un libro ese libro sería *El mundo como voluntad y representación*. Desde luego, el universo sigue siendo misterioso, pero me parece que de todas las doctrinas filosóficas, la de Schopenhauer es la que más se parece a una solución. Desde luego que no hay solución. Y si la hay, lo más probable es que no pueda ser dicha con palabras humanas. El universo es tan complejo que no hay ninguna razón para que pueda ser expresado, sobre todo por algo tan casual como el lenguaje”.

no tienen por qué ser necesariamente cosas (en plural) en sí<sup>3</sup>.

Schopenhauer, además de seguir muy de cerca el pensamiento kantiano dando gran importancia a la distinción entre *noúmeno* y fenómeno, le abre paso a su interés por la filosofía hindú, todo lo cual estudia con ahínco. Es así como inventa una expresión que intenta dar de lleno con una fórmula para enfrentar el sufrimiento esencial del ser humano. Esa expresión es “el velo de Mâyâ” que al ser perforado revela el remedio del sufrimiento en la “ilusión cósmica”. Los sujetos individuales, resalta el filósofo, son solo apariencia, hay que aguzar los sentidos detrás del manto para conocer la realidad. Ambas filosofías, la de Kant y la de los hindúes afirman la diferencia entre la apariencia y la realidad.

El mundo fenoménico para Schopenhauer es una representación: es solo el componente objeto para un sujeto. Si nosotros desaparecemos, desaparece con nosotros el mundo que representamos. El mundo como representación deja de existir con el último ser humano. Lo que es contrario, en este caso, a lo que declaraba Kant al afirmar que la intuición sensible es una facultad cognoscitiva.

El mundo fenoménico conformado por una urdimbre de representaciones relacionadas entre sí, es conocido por el sujeto mediante representaciones inmediatas o intuiciones empíricas. Las relaciones entre las representaciones se rigen por el principio de la razón suficiente, que es la base del conocimiento científico. Esa ciencia se sustenta sobre el universo de mis representaciones y

---

3 Magee, B. (1999): *Historia de la filosofía*, p. 139.

se asienta en las cuatro formas de relación causal que el escritor detalla en su tesis doctoral<sup>4</sup>.

El fenomenismo sostenido por mi representación incluye el cuerpo del sujeto y el sujeto mismo. La razón elabora leyes para orientar nuestra conducta y también con el objeto de satisfacer necesidades materiales, el conocimiento está al servicio de la voluntad.

El pensamiento de Schopenhauer es contrario al de aquellos autores que opinan que el mundo en su conjunto es racional y bueno. El pensador que estudiamos observa el cosmos como un caos y al mundo que habitamos como algo funesto y destructor. Esta situación contaminante nos contagia y la única vía de escape es la razón práctica.

Quien se deja seducir por el deseo insaciable, revela el filósofo, se hastía de la obtención ininterrumpida de objetos y placeres y termina por repetir un ciclo que solo conduce al sufrimiento. La voluntad siempre anhela más y más con una

---

4 “...el principio del devenir, según el cual la causa sigue al efecto, que rige el conocimiento de los objetos materiales relacionado espacio-temporalmente, y que constituyen la materia de las ciencias naturales; el principio de conocer, según el cual las consecuencias siguen de las premisas, que rige el conocimiento de los conceptos abstractos, objeto de la ciencia de la lógica; el principio del ser, que regula la estructura matemática de los entes, conocida a través de las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo: las leyes según las cuales se relacionan las partes del espacio y del tiempo son las propias de la aritmética (tiempo) y de la geometría (espacio); y, finalmente, el principio del obrar, también llamado ley de motivación, que regula las voliciones con el sujeto. Se trata de la causalidad vista desde el interior del sujeto que obra. La razón suficiente o motivo por el cual un hombre obra en el mundo fenoménico es su carácter”. Schopenhauer, A., *Sobre la cuádruple raíz de la razón suficiente*.



fuerza pasional y cósmica. Solo la razón puede desmontar esa voluntad tal como es, y al revelarla asestar su rechazo a ese juego siniestro.

La vida del ser humano transcurre esclavizada por los deseos, de modo que, tan pronto se satisface uno, otro toma el protagonismo, y siempre así. El resultado es un estado de insatisfacción permanente que hace que vivir se convierta en una inagotable fuente de sufrimientos<sup>5</sup>.

En los libros del orientalista Majer, Schopenhauer adquirió conocimientos acerca de la relación entre la muerte y la individualidad. Es un pensamiento que le lleva a sostener que salvo la individualidad misma nada muere con la muerte; la muerte es un sueño en el que la individualidad se olvida, y el resto del ser no cesa de estar despierto. La individualidad es no otra cosa que una ficción a través de la cual la voluntad universal se fija en cada cual<sup>6</sup>.

Además, el filósofo relaciona la individualidad con el tiempo que vive el ser humano: no hay un pasado ni tampoco un futuro, solo el presente y el ahora, una zona de bienestar que nadie nos puede estropear. Y esta es la razón por la cual no hay que temer a la muerte, que en su criterio representa la desconfianza de perder la individualidad, necesariamente mezclada con el presente.

A su juicio, el mecanismo que moviliza todo lo que existe, incluso lo aparente, es la voluntad. En el caso de los seres humanos el sujeto no inter-

---

5 Magee, B., *op. cit.*, p. 143.

6 Savater F., *op. cit.*, p. 153.

preta el impulso de la voluntad constituyente, tan solo la padece. La voluntad como elemento corpóreo motiva el ansia de satisfacción y a la vez lo frustra, obstaculizándolo. La voluntad misma promueve orgánicamente el reproducirnos, pero simultáneamente suscita el aniquilarnos. Por sus contrastes y contradicciones nos produce dolor, un dolor que crece cuanto más nos sometemos a ella.

El poeta y ensayista Czesław Miłosz, en su *Abecedario*<sup>7</sup>, dedica un apartado al argumento de Schopenhauer sobre la voluntad:

El mundo como voluntad es para Schopenhauer un mundo de dolor y de muerte, un mundo que nosotros, los humanos, no podemos pensar sin que se despierte en nosotros una empatía constante, sin un sentimiento de sufrimiento compasivo. Porque el hombre en su conjunto no es sólo esclavo de la voluntad, también es mente aislada, aunque a menudo la mente sólo es un mero instrumento de la voluntad. No obstante, la mente es capaz de liberarse de la presión de los deseos que exigen ser saciados y observar todo desde una distancia, y entonces la vida aparece como un círculo infernal de deseos y miedos, que son ilusiones y fantasmas creados por la voluntad.

La voluntad es una realidad unitaria incrustada detrás del mundo fenoménico, un impulso inconsciente que puede ser reconocido en opor-

---

7 Miłosz, C. (1997): *Abecedario*, p. 169.

tunidades mediante una intuición interior. Esto, aunque contradice a Kant, Schopenhauer lo asume como “voluntad de vivir”. Tal voluntad no es racional, sino inmotivada y arbitraria y raíz de todos nuestros actos. El espacio y el tiempo constituyen el principio de individuación de una voluntad que se fragmenta al introducirse en la materia, y, en consecuencia, esa energía produce contratiempos y contradicciones en el mundo fenoménico: caos, guerras, luchas por la sobrevivencia entre los animales. Cada uno de los elementos singulares fortalecidos por la voluntad intenta prevalecer sobre los demás. Desde este postulado egoísta se entiende el pesimismo que expresa el escritor al afirmar que el mundo “real” *nouménico*, no es el de nuestras representaciones, sino una fuerza destructiva.

El dolor y el mal que proporciona la voluntad solo son rebatibles mediante la invalidación de la voluntad que, por igual, causa estragos en la sociedad en la que deben vivir los humanos. El autor se sirve de la célebre metáfora de la convivencia de los puercoespines para ofrecer una imagen clara de su pensamiento: “Ni tan alejados que mueran de frío, ni tan amontonados como para herirse mutuamente”. La vida ascética o mística, discierne el filósofo, sería el “flotador” para el individuo en un intento por evadir la particularidad en que se inscribe.

A su propuesta de llevar una vida ascética a objeto de escapar del sufrimiento irreversible que nos toca en suerte por el solo hecho de existir, Schopenhauer agrega la contemplación estética, y afirma que frente a ella, en cualquiera de sus representaciones, la voluntad tranquiliza su ím-

petu, aunque solo momentáneamente. Las diversas manifestaciones artísticas, desde la arquitectura hasta la tragedia en el teatro, en las que la voluntad representa el conflicto consigo misma, responden a sus diversos grados de objetividad. En el rumor de los acordes musicales, expresa el pensador, escuchamos a la voluntad misma.

A través del arte el ser humano se libera por instantes de la tortura de la existencia. En ese momento se encuentra en una dimensión más allá del mundo empírico, donde no existen las nociones de espacio ni de tiempo, ni tan siquiera de nosotros mismos ni de nuestras limitaciones físicas<sup>8</sup>.

Indagando sobre otras posibilidades para liberarnos de la tiránica voluntad<sup>9</sup>, Schopenhauer

---

8 Magee, B., *op. cit.*, p. 144.

9 “Esto no significa que su obra se reduzca a una antropología, su pensamiento es más ambicioso y desborda con creces tales límites. Construye una *dianoiología* que delimita el orden del conocer, el determinismo del mundo de los fenómenos –también el hombre mismo es fenómeno– regido por el principio de razón suficiente, y el alcance de la ciencia; una *metafísica de la voluntad*, esencia y radical último que se expresa y manifiesta –se hace visible al entendimiento– en todos y cada uno de los fenómenos cósmicos; una *metafísica de la belleza* que analiza las bellas artes como la tensión y el esfuerzo por perseguir y alcanzar la Idea adecuada más allá del conocimiento pragmático, y en la que la jerarquía tradicional de las artes queda trastocada: la música se corona como arte suprema en perjuicio de la palabra; y finalmente una *fenomenología de la vida ética* –esto es lo serio– que pretende desvelar las raíces del mal en la índole misma de la voluntad y descubre la única salvación posible para el hombre en lo que Unamuno llamó la noluntad, es decir, la negación de la voluntad y del deseo”. Blanco Mayor, Carmelo (1988): “Schopenhauer. La lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad”, p. 68.

enfila su mirada hacia la compasión por la que se asume el sufrimiento del otro o del mundo y permite que se reste o disminuya así el interés por la propia vida. Cambia en este caso para el filósofo la voluntad por la noluntad (no voluntad) que aniquila todo deseo: el Nirvana.

Sumido en la compasión como la insuperable y verdadera esencia de la ética, el ser humano comprende que la multiplicidad de individuos en tanto fenómenos, es una realidad única, y por eso se desinteresa de todo ese egoísmo que confluye en un desamor anodino, aburrido.

Si bien nuestro autor dirigió ataques virulentos y repletos de ironía contra idealistas alemanes como Fichte, Schelling y en especial Hegel, es oportuno reconocer su capacidad intelectual para producir profundas interpretaciones sobre el alma humana que llegaron a dar fundamento al psicoanálisis de Sigmund Freud. De allí que, adicionalmente, Schopenhauer está considerado como el primer filósofo que presenta argumentación sobre la heterosexualidad y la homosexualidad.

En 1840 publicó un volumen con varios artículos que tituló *Los dos problemas fundamentales de la ética*. El mismo fue premiado por la Academia de Ciencias de Noruega. Asimismo, entregó una nueva edición de *El mundo como voluntad y representación* (1844). En vista del éxito y reconocimientos que recibía de toda Europa visitó a su editor para una tercera entrega ampliada. Schopenhauer falleció a los 72 años de edad (1860).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanco Mayor, Carmelo (1988): “Schopenhauer. La lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad”, *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, Nº 2, ISSN 0214-4842, ISSN-e 2171-9098, pp. 67-86. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2282126> (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Fazio, Mario & Fernández Labastida, Francisco (2004): *Historia de la filosofía IV, Filosofía contemporánea*, Ediciones Palabra, Madrid.
- Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, V. E/J, Editorial Planeta, Barcelona.
- Hirschberger, Johannes (2011): *Historia de la filosofía*, V. II, Herder Editorial, Barcelona.
- Magee, Bryan (1999): *Historia de la filosofía*, Art. Blume.
- Miłosz, Czesław (1997): *Abecedario*, Lectulandia.
- Pintor-Ramos, Antonio (2002): *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid.
- Reale, Giovanni & Antiseri Dario (2010): *Historia de la filosofía*, V. 3:1, Herder Editorial, Barcelona.
- Savater, Fernando (2008): *La aventura de pensar*, Random House Mondadori, Barcelona.
- Urdániz, Teófilo (2001): *Historia de la filosofía*, V. IV, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid.
- Verneaux, Roger (1997): *Historia de la filosofía contemporánea*, Editorial Herder, Barcelona.

## SØREN KIERKEGAARD



Según Aristóteles, para comprender el mundo, quien filosofa debe llegar hasta el punto de asombrarse en sus observaciones e investigaciones, a fin de luego reflexionar y hacer ciencia. Hay trayectorias filosóficas que han seguido ese

camino y, aun, lo han complejizado radicalmente. Aquel que se hace una serie de cuestionamientos con base en sentimientos profundos muy relacionados con la individualidad, ese “yo” que se plantea interrogantes como ¿quién soy?, ¿hasta cuándo voy a existir?, ¿qué es la duda?, y se formula otras grandes preguntas similares que causan temor, angustia, sufrimiento, ese es el “yo” de un pensador original y desesperado, Søren Kierkegaard.

Nuestro filósofo ha sido reconocido como el Sócrates moderno. A su juicio, la filosofía de su época descansa en la disonancia entre el pensamiento y la existencia (Catalina E. Dobre *dixit*), pensamiento que ha de ser subjetivo y basarse en la duda subjetiva con su dosis de angustia y contradicción. Ha sido visto como el padre de un existencialismo entregado a la reflexión que solo

puede conducir a la interioridad y, en este sentido, Kierkegaard es conocido como el gran estudioso de la interioridad y, en esta calidad, como quien introdujo el cristianismo a la cristiandad.

El autor nació en Copenhague el 5 de mayo de 1813, y creció en el seno de una familia acaudalada de rigurosos hábitos luteranos. La historiografía nos relata que en algún momento de su niñez, su padre, Michael Pedersen Kierkegaard, blasfemó contra Dios por un sentimiento de culpa probablemente relacionado con las segundas nupcias contraídas a pocos meses del fallecimiento de su primera esposa, Anne Lund. En este segundo matrimonio con la persona que trabajaba en su casa como doméstica (que se hallaba incluso embarazada para el momento del enlace nupcial) concibió siete hijos de los cuales solo sobrevivieron Søren, el menor y su hermano Pedro, quien años después se convertiría en pastor luterano.

En este ambiente desolador se desarrolló la personalidad de Kierkegaard. Su hogar estaba regido por dogmas inquebrantables que debían ser asumidos sin discusión, lo cual, precisamente era lo que el joven de temperamento introvertido y aun rebelde no podía aceptar, pues no le bastaba rendir obediencia a la religión establecida sino su comprensión. Así que para aquella mente en evolución se hacía imperativo dar un “salto de fe”, algo que fuera más allá del simple comprender.

Su padre dispuso que estudiara en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague, aunque su vocación lo orientaba hacia la filosofía y la literatura. En un principio mostró agrado por las



fiestas y tertulias en cafés, quizás para ocultar su inclinación hacia la melancolía, pero aquella vida mundana terminó más bien por enardecer su espíritu crítico y habilidad dialéctica. Frecuentó el teatro y llamaba la atención por su estampa extravagante y el sombrero de copa que usualmente usaba. Este comportamiento festivo exasperaba al padre con quien mantuvo una relación ambivalente, a veces muy cercana y a veces bastante distante. Sin embargo, cuando el anciano progenitor se enfermó hubo una reconciliación y tras su fallecimiento, el hijo de aspecto estafalarío retomó las prácticas religiosas y se aproximó al estudio para licenciarse, en 1840, en Teología con un trabajo de grado sobre el concepto de la ironía en Sócrates, y un año más tarde obtuvo la licenciatura en Filosofía.

En 1840 Kierkegaard establece una relación sentimental con la joven Regine Olsen, pero ante la incertidumbre de cómo podría ser la vida de casado, inestable en sus emociones y temeroso de sus limitaciones, al tiempo que apasionado por su vocación de escritor y su fe, deshizo aquel vínculo para no olvidarlo nunca más. Søren interpretó el rompimiento de la promesa nupcial como una manifestación de la voluntad divina<sup>1</sup>.

Nuestro filósofo fue un escritor prolífico y entregó a la imprenta obras relevantes, muchas de ellas firmadas con seudónimos, que realmente no ocultaban al verdadero autor, ampliamente conocido por los lectores, pero que, a su juicio, le facilitaban dar a conocer sus fantasmas internos.

---

1 “Mi compromiso con ella y la posterior ruptura dependen en el fondo de mi relación con Dios; forman parte, si se puede hablar así, de mi compromiso con Dios”. Kierkegaard, S., *Diario*, X5 A21.

Así que es muy importante mantenerse atento al seudónimo que utiliza para cada texto, pues según la máscara, el escrito puede resultar afín al más íntimo pensamiento de su autor o francamente distante y hasta opuesto al espíritu que anima, en lo hondo, su escritura. Se trata de todo un sistema que se complejizará más. Así, por ejemplo, Johannes de Climacus “tendrá a cargo” la tarea de reconstruir la filosofía, pero además, algunos de sus escritos no cursan en la primera persona del singular, sino que hay un narrador, lo que deja a Climacus como un personaje de la trama. Y bien, este pensador se obsesiona con la duda y duda hasta de la misma duda, y la relaciona con el individuo que es quien duda y debe asumir, por tanto, la exasperación de su búsqueda, de su compromiso.

La estudiosa Catalina Elena Dobre, en un ensayo sobre el escritor danés, profundiza en el sentido de la duda kierkegaardiana. Ella escribe:

La duda representa para Kierkegaard no un mero método y no se limita a un proceso epistemológico, sino que la duda tiene un sentido existencial ya que es relación, es el interés (*inter-esse*) de la conciencia porque tiene algo más que esta misma: “la duda es el comienzo de la forma más elevada de existencia” [Kierkegaard, S. *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*, p. 77 (SV IV B 1 149)], es decir, es relación, es posibilidad...<sup>2</sup>

---

2 Dobre, C. E. (2014): “Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*”, p. 41.

Más adelante, imbuida en el tópico del significado, para Kierkegaard, de la conciencia en su relación con la duda, la investigadora asienta:

...la duda no es un proceso racional sino un proceso subjetivo de la conciencia, es la manifestación de la conciencia, del espíritu que es devenir por medio de la elección; por ello es que la duda requiere de la voluntad del sujeto. Una vez que la duda requiere de la elección se aniquila a sí misma y se transforma en posibilidad y por medio de la fe, en realidad<sup>3</sup>.

En el tiempo en que los máximos representantes del idealismo alemán, Fichte, Schelling y sobre todo Hegel, quienes han explorado grandes temas como los del espíritu, el ser o el absoluto en sus síntesis filosóficas, en ese mismo tiempo Kierkegaard se inclina hacia lo opuesto: la individualidad y una fe que al superar la duda se asume en la mayor libertad. El escritor danés alega que sus colegas forjan un pensamiento que no se relaciona con la vivencia del individuo. Así que su obra oscilará entre la tentadora estética, la comprometedora ética y la ruta de salvación religiosa. Todo ello en la confluencia de la interioridad, la incertidumbre, la fe y la libertad como problemas de vida.

*Temor y temblor*, obra firmada por el seudónimo Johannes de Silentio, narra la historia de Abraham, el patriarca hebreo, a quien Dios, como se relata en el Antiguo Testamento, ordena sacrificar a su hijo primogénito. Acto inaceptable para

---

3 *Ibid.*, p. 43.

quien sostiene la “ética del deber general” que se sitúa fuera del alcance del hombre. Entonces, habrá que ir “más allá de la fe” y “colocarse por encima del deber general” para alcanzar “la relación absoluta con el Absoluto”<sup>4</sup>.

El cristiano mantiene una relación de confianza y resignación con el Tú Absoluto que lo interpela. Esta interpretación pone al individuo concreto en un primer plano y su relación con Dios supone un salto sobre el abismo de la nada. Esta exposición incierta es la angustia que revela la responsabilidad de elegir constantemente.

Se trata de un planteamiento que representa un dilema para el cristiano. Por un lado, la existencia concreta del individuo, y por el otro, la relación con el cristianismo auténtico, no la que mantiene aquel del cual Kierkegaard se mofa al considerarlo un vecino cualquiera que asiste a un festejo cada fin de semana. No era cuestión, según sus palabras, de “jugar a ser cristiano”, sino de mantener una vida de auténtico cristiano, es decir, ser como Cristo, un desafío evidentemente muy superior a nuestra naturaleza humana<sup>5</sup>.

---

4 Fazio, M., *Søren Kierkegaard* [PDF *On line*].

5 “...se nos presenta en Kierkegaard una labor racional en el devenir cristiano quizás más grande de la que esperaríamos encontrar en un pensador que asegura literalmente que la fe está en contra de todo entendimiento [PS, p. 548 / SKS 7, p. 515]. Es más, toda la labor individual que se desarrolla hasta los umbrales de la fe es de índole racional; pero no es una razón cualquiera, sino una razón *apasionada y cualitativa*, que mantiene siempre en consideración los límites de sus facultades y el ámbito expresamente existencial en el que su tarea es llevada a cabo [Höfding 1930, p. 104]”. Tapia Wende, M. (2013): “Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard a 200 años de su nacimiento” [PDF *On line*]. (Itálicas del autor).

Este grado de tensión, entre el ideal y la imposibilidad de conseguirlo rige la vida de Kierkegaard (y del creyente) que se encuentra frente a Dios, exhibiendo imperfecciones. El pecado, subraya el escritor, es la conciencia frente a Dios.

Recapitulemos: lo que está dispuesto a hacer el personaje bíblico es indudablemente una locura. La fe simbolizada en Abraham es la de alguien que no vacila en entregar la vida de su propio hijo, sin cerciorarse tan siquiera de que aquella orden absurda proviene de Dios, un mandato inadmisibles que está fuera del camino del ideal ético. La fe, en este caso, representa una contradicción y una paradoja del principio moral que ordena amar a los hijos, y condiciona, en consecuencia, al creyente a una angustia ante Dios y las posibilidades de elección. Kierkegaard entonces traerá a colación la que denominó como una *suspensión teleológica de la ética* a fin de hallar lugar para la fe:

...la actitud existencial de Abraham no es la de un hombre guiado sólo por la razón. Abraham tiene una pasión infinita, que le lleva a creer en virtud del absurdo: la fe. Esta pasión infinita le pone en contacto con el Absoluto, y por este motivo la ética no desaparece, pero se convierte en algo relativo. El deber absoluto es el que el individuo tiene frente a Dios. No se rechaza la ética, pero encuentra un lugar subordinado respecto a la esfera religiosa. Kierkegaard habla de una *suspensión teleológica de la ética*: hay algunos deberes

personales del individuo respecto a Dios que le hacen ir en contra de lo general<sup>6</sup>.

Este no fue el primer libro de la producción intelectual del afamado prosista, esa primacía la tiene *El concepto de ironía con referencia constante a Sócrates*, la tesis de grado que defendió para obtener el doctorado el 29 de septiembre de 1841. “Toda mi existencia es verdaderamente la más profunda ironía” expresará el danés (*Diario*, XI 2 A 189) en plena identificación con el pensamiento socrático.

En estas páginas se valdrá de escritos de Jenofonte, Aristófanes y Platón a fin de darle voz a Sócrates y se decantará por este último, pues llega a considerar que la relación que hubo entre Platón y Sócrates fue como la de Juan con Cristo (Goñi Zubieta *dixit*). Y parte, el danés, en su análisis, de la idea de ignorancia que domina el sistema socrático que conocemos por Platón. Afirma que la misma *Apología* que Platón entrega con la narración del juicio y muerte de su maestro, es una “construcción irónica”, pues “el genio de Sócrates reduce a la nada todas las acusaciones, a una nada que es pura ironía, como lo fue su propia vida, su propuesta de ser arrestado en el Pritaneo, o la del pago de una multa”<sup>7</sup>.

---

6 Fazio, M., *op. cit.* Fazio cita a Kierkegaard en este mismo texto en los siguientes términos: “...todo movimiento de infinitud sucede con pasión y ninguna reflexión puede suscitarlo. Este es el salto continuo que explica el movimiento en la existencia...”. Kierkegaard 200: 58.

7 Goñi Zubieta, C. “Sócrates y Kierkegaard”, p. 78. “Lo irónico consiste en obtener como resultado una nada, un vacío, una ignorancia. Es una negatividad que ella misma no construye nada (o construye la nada), pero que deja *eo ipso* en manos de otros, como un encargo, la tarea de construcción. Si la intención de Sócrates hubiera sido la de construir, su postura no hubiera sido

Sócrates la emprende contra todo lo establecido en su momento histórico, sofismo y helenismo incluidos. Él ignora qué es la muerte, no sabe nada de ella, y por eso no la teme. Y por eso, se entrega a ella. Se ofrece. En ello ve también Kierkegaard una gran ironía, la misma que recorre los retratos esmerados del maestro que su discípulo ateniense dispondrá para las generaciones futuras<sup>8</sup>.

Otra lectura de la investigación de Kierkegaard contrapone la ironía romántica al compromiso ético de la ironía socrática. Los griegos llamaron “ironía” a una suficiencia que elevaba al individuo sobre los demás. Los románticos utilizaban la expresión en sentido de burla contra alguien en particular. La motivación del filósofo era enfrentar el sistema hegeliano con una filosofía de la praxis. Para nuestro autor el *sistema* olvida al individuo y sus dramas cotidianos. La filosofía de la praxis, en cambio, analiza y reflexiona sobre

---

plenamente irónica y no hubiera logrado arrancar de raíz los prejuicios helénicos, en general, y sofísticos, en particular. He aquí la diferencia con Platón o con cualquiera de sus discípulos”. *Ibidem*.

- 8 “El Estado puede juzgar a Sócrates, puede condenarlo a muerte, pero, en definitiva, sus golpes no hacen mella en el espíritu socrático, como cuando se intenta golpear a un fantasma. La ironía es más que un escudo protector, es una estrategia que lo sitúa fuera del alcance de las arremetidas del enemigo. Cuanto más y con mayor ímpetu acomete el orden establecido contra la espectral imagen de la subjetividad, más cansado termina de tanto dar golpes de ciego contra la nada. El Estado cree haber castigado a Sócrates, sin embargo no lo ha logrado, pues el castigo que le inflige no es castigo alguno”. *Ibid*, p. 85. Valga agregar que la *Apología de Sócrates*, además de la mayoría de los diálogos platónicos son de obligada lectura para adentrarse en el universo complejo que Kierkegaard vislumbra en esta obra de juventud.

nuestras alegrías y tristezas. El danés criticaba al representante del idealismo por canalizar todo mediante la lógica y la dialéctica cuando la vida concreta no es sino incongruencia y contraste. La vida toda no responde al absoluto, sino al individuo y sus decisiones.

El carácter contestatario y polémico enfrentó a Kierkegaard con muchos de sus coterráneos, como lo refleja la prensa de su ciudad natal, y de manera especial, el periódico satírico *El Corsario*. Pero aún más significativo fue el tropiezo con la Iglesia luterana danesa y sus hábitos. Para este filósofo, que es un escritor religioso, la manera de ser cristiano es ser contemporáneo de Cristo, vivir como él, y no ser un cristiano acomodaticio, que en su mundanidad adapta las debilidades propias de sus pasiones al ejercicio de la cristiandad. Estas costumbres inapropiadas las personifica el pensador en la cabeza de la Iglesia luterana, el obispo Mynster.

*O lo uno o lo otro*, otro de sus libros, germina editado en dos volúmenes en 1843. Se narra en sus páginas cómo la existencia finita del individuo singular existente no se caracteriza por el “tanto..., como” (et-et= y-y), la superación propuesta por Hegel, sino por la elección, a saber, “o lo uno o lo otro” (Aut-Aut) precisamente.

El ser humano no está determinado para cumplir ciertas funciones, sino que tiene que elegir. Es una concepción que conocemos como libertad. En otras palabras, no estamos programados como los animales y sus instintos; por el contrario, frente a nosotros se abre un espléndido abanico de opciones para escoger. Si no existe un compromiso determinado e inaplazable debemos de



escoger, pues ese sentimiento de vacío ante la libertad nos produce angustia.

La angustia no es producto de un miedo determinado, no tiene causas específicas, sino que es el vértigo de la libertad, es decir, la ansiedad paralizante que se apodera del individuo cuando se le presenta una gama infinita de posibilidades. En ese vacío también presentimos la inexistencia, la muerte que hace que el espíritu tiemble y busque refugio en la fe, que a su vez no es concluyente, porque la divinidad no promete nada en principio. La incertidumbre no va a encontrar solución en los razonamientos y necesidades humanos, simplemente, o crees o no crees. Søren Kierkegaard expresa no haber encontrado valor suficiente para mostrarse como “el caballero de la fe”, que da el “salto” y se entrega a lo irracional pero que salva. “Nunca he peleado... de forma que dijera: yo soy el cristiano verdadero, los otros no son cristianos. No, mi modo de proceder ha sido este: yo sé lo que es el cristianismo, reconozco plenamente mi imperfección como cristiano, pero sé lo que es el cristianismo”<sup>9</sup>.

En la obra, *O lo uno o lo otro*, el autor delinea el ideal estético representado en el seductor, aquel que requiere satisfacción inmediata, sin compromiso ético. Este estilo de vida puede abandonarse con el salto que conduce a la vida ética y luego a la vida de la fe, justamente aquella que constituye la auténtica existencia finita, el encuentro del individuo singular y Dios.

A los temas de la angustia, la desesperación, la libertad y el pecado, el pensador danés les dedica

---

9 Citado por Goñi Zubieta, C., *op. cit.*, p. 84.

un libro muy especial titulado *El concepto de la angustia*, publicación firmada por su seudónimo Vigilius Haufniensis, en la cual desarrolla el problema de la angustia en cuanto modo de ser de la existencia del individuo singular. Intenta, como núcleo del contenido, atacar el sistema hegeliano y el panteísmo al definir “el individuo singular”, como la categoría a través de la cual deben pasar, desde el punto de vista religioso, el tiempo, la historia y la humanidad.

La existencia dice, “corresponde a la realidad singular, al individuo singular: sin duda, un hombre singular no posee una existencia conceptual”. Y agrega: “La filosofía se interesa por los conceptos, no se preocupa del existente concreto que somos yo, tú, él, en nuestra irrepetible singularidad: la filosofía se ocupa del concepto de hombre, del hombre en general, pero mi existencia o la tuya no son un concepto. Y en ese mundo animal la especie es superior al individuo, en el mundo humano –precisamente por causa del cristianismo– el individuo humano es superior a la especie”<sup>10</sup>.

El seguimiento de la obra escrita del intelectual nos hace llevar a *Migajas filosóficas* en la que

---

10 Reale, G. & Antiseri, D. (2010): *Historia de la filosofía*, p. 232. “En la vuelta hacia dentro de sí mismo el hombre descubre a Dios y encuentra su libertad. Esta libertad no es simplemente la capacidad de alcanzar una cosa u otra, sino aquella en la que se tiene en sí mismo conciencia de que el momento que se vive –el hoy– es libertad, en cuanto que posibilidad de relacionarse. En este descubrimiento gozoso surge el temor, la angustia de que la libertad le sea arrebatada por el pecado y teme ser culpable. La culpa es lo contrario de la libertad”. Rey de Castro, J., “Angustia, libertad y pecado en ‘el concepto de angustia’ de Vigilius Haufniensis de Søren Kierkegaard”, p. 158.

analiza la categoría de lo posible: la existencia es el modo de ser del individuo. El ser humano es lo que elige ser, la existencia es posibilidad, obliga a decidir, implica riesgo, genera angustia. En otra obra habla sobre la desesperación como una enfermedad mortal, y le da precisamente ese título: *La enfermedad mortal*. La desesperación surge cuando el ser humano se relaciona consigo mismo. Para Kierkegaard, la desesperación es producto de la culpa de no saberse aceptar a sí mismo, sobre todo en aquellas debilidades ocultas en las profundidades del ser, pero que de forma manifiesta nos hacen sufrir. Es “un eterno morir, una autodestrucción impotente”. La desesperación, declara el danés, es “vivir la muerte del yo”. En sus páginas revela cómo la desesperación proviene de no querer aceptarse como procedente de Dios: al negar la providencia uno se aniquila a sí mismo.

Kierkegaard, como ha sido referido, vive en un ambiente intelectual cargado de idealismo. El sistema omnicomprendido hegeliano en su criterio deja muy poco espacio para la libertad; anula, en otras palabras, al individuo porque está concebido como un momento del infinito; el absoluto se identifica con la historia universal.

En consecuencia, surge la pregunta: ¿qué es para Kierkegaard el individuo? El ser humano desde el inicio es una proyección, un compuesto que debe llegar a la categoría de individuo. En él se sintetizan los compuestos que lo integran, además de la elección particular de ser libre. En esta elección se combina el Absoluto, como ser libre y al mismo tiempo como dependiente de la potencia divina: “entrando en relación consigo mismo, quierien-

do ser él mismo, el hombre se fundamenta en transparencia en la potencia que lo ha puesto”<sup>11</sup>.

Los estudios existenciales del filósofo presentan al ser humano como una composición de cuerpo y alma que a través de sí mismo descubre sus posibilidades y limitaciones. La síntesis es el espíritu que al relacionar ambos elementos constitutivos da como resultado la autoconciencia. Se inicia así, desde temprana edad, el proceso de autoconstitución del individuo y la progresiva autoafirmación.

Kierkegaard expone tres estadios existenciales según la conciencia que cada uno tenga de sí mismo, la cual depende de la particular autoafirmación del yo. Estos tres estadios son el estético, el ético y el religioso.

En el primero no se tiene conciencia de ser un yo. No se presenta la unidad alma-cuerpo, por tanto, se carece de un espíritu unificador. En el libro *O lo uno o lo otro*, el autor, a través de la firma seudónima, da una definición del estadio estético como la situación en la que el ser humano es lo que es, y no en lo que se convierte al llegar al estadio ético. Se desprende así la distinción entre ambos estadios al orientar al ser humano hacia su propio hacerse para alcanzar un fin (*telos*), y conseguir la síntesis del espíritu.

El estancamiento conlleva una ruptura interior que debe recomponerse, pues de lo contrario se va hacia a la desesperación. A los que se mantienen en el estadio estético les falta una razón para vivir, vegetan en la superficialidad, no se

---

11 Fazio, M. & Fernández Labastida, F. (2004): *Historia de la filosofía*, p. 125.

anclan en lo más íntimo de su ser. Esa vivencia efímera evita que la persona se comprometa con algo concreto y al no poder actuar fuera de su estado de ánimo se aísla de los demás; como no controla su propia existencia se refugia en sí misma en una actitud egoísta. Esta condición impide la convivencia basada en el amor, y en la escogencia definitiva no hay una auténtica razón para seleccionar una cosa u otra.

Todas estas cualidades dirigen al que permanece en el estadio estético al aburrimiento, un tedio que supone coexistir con la diversión. Esparcimiento fugaz, huidizo de todo compromiso, motivado por el estado de ánimo del instante. Todo ello es característica de una enfermedad espiritual que sufre el ser humano que carece de interioridad, de madurez.

La desesperación estimula un sentimiento de arrepentimiento que energiza al individuo para transitar hacia el estadio ético. Kierkegaard expresa en su obra la irritación culposa que significa desesperar de la propia finitud. Pero desesperar de mi yo finito y escoger mi yo absoluto es el inicio de la vida ética.

Cuando uno desespera de sí mismo, acepta su culpabilidad y al arrepentirse encuentra el fundamento del yo en el Absoluto. La persona llega a hacerlo mediante el tenso esfuerzo de alcanzar un fin. Lo ético es una vida responsable que se dinamiza en el ejercicio de las virtudes personales. Esa formación personal hace que el individuo logre lo general durante el proceso de convertirse en sí mismo. El logro ético se refleja en el ámbito social.

Ante la imposibilidad de cumplir a la perfección con el estadio ético se “salta” al religioso, el más alto grado de la existencia. La vida religiosa consiste en la relación personal con Dios. El valor social de las instituciones pasa a un segundo plano, pues el ser humano se relaciona con un ser Absoluto. De lo que se trata es de introducir esta idealidad de lo real en la experiencia interior.

Pero el impacto es tan poderoso en su requerimiento absoluto que se transmuta en fuente de sufrimiento. Y se produce el enfrentamiento de la finitud con la infinitud mediante la fe. El sacrificio de Isaac, de acuerdo con el relato bíblico, es un ejemplo del que se sirve el filósofo para expresar su idea de que el “salto a la fe” permite la superación de la moral común, no obstante, nunca podría convertirse en moral universal.

De acuerdo con las leyes de este mundo, Abraham es el asesino de su hijo, pero él estuvo dispuesto a cumplir con el mandato divino sin objetarlo. Esto para nuestro danés es tener fe, sin cuestionar si Dios debe acatar las leyes de este mundo. En su trazado, Kierkegaard no niega que el acto de Abraham es egoísta, pues sitúa la salvación de su alma por encima de todo. Afirma, sin embargo, que en la fe el amor a sí mismo convive con el amor a Dios. Se trata de una paradoja, pero la fe es, precisamente, una paradoja. Una paradoja que ningún razonamiento puede dominar, porque la fe comienza precisamente allí donde termina la razón<sup>12</sup>.

---

12 “La paradoja por excelencia es el cristianismo... Se trata de un absurdo. En efecto, la realidad y la subjetividad consisten en su finitud. Pero esa realidad depende de una infinitud que, como tal, parece puramente ‘esencial’, la infinitud de Dios. Cómo conciliar las dos es la gran

Durante veintidós años aproximadamente el filósofo escribió un *Diario*. En esas páginas se revela el pensamiento de un convencido de la existencia del individuo singular, irreplicable e irremplazable, que solo se certifica por su criterio ante la trascendencia de Dios.

---

paradoja. Para afrontarla es menester 'suspender lo ético' y entregarse por completo a lo religioso, es decir, a lo 'existencial'. Ahora bien, semejante entrega no engendra la tranquilidad, sino lo contrario. La eternidad e infinitud de Dios es a la vez absolutamente real y absolutamente incomprensible. Por eso no se puede propiamente 'hablar de Dios', es decir, formular una teología. La teología es una objetivación de Dios, como la dialéctica es una objetivación del mundo... Entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: un abismo. Por otro lado, nada hay más cercano al hombre que Dios (el Dios cristiano, se entiende, el Dios que se ha hecho Hombre). Esta es la 'paradoja absoluta': la de un Dios encarnado en la historia y que sobrepasa siempre a la historia... Encontramos otros pasajes en los cuales se rechaza toda mediación, en los que parece reconocer que ser cristiano es imposible para el hombre (el cual no puede ser hombre si no es cristiano). Pues Dios es absurdo, y el cristianismo es absurdo y, sin embargo, no hay realidad fuera de este absurdo. Si se quiere abrazar la realidad hay, pues, que abrazar el absurdo y seguir el camino del sufrimiento en vez de seguir el camino de los que objetivan el sufrimiento (de 'los demás'). Pues solo el primero es, según Kierkegaard, 'el camino': el segundo no es propiamente el camino, pues se limita a 'dar vueltas alrededor'". Ferrater Mora, J. (2009): *Diccionario de filosofía*, p. 2.012.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

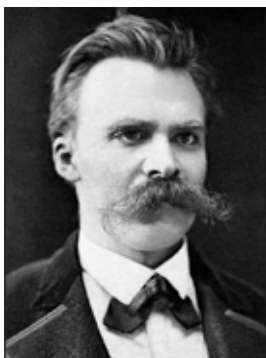
- Arnau, Jean (2016): *Manual de filosofía*, Ediciones Atalanta, Girona (España).
- Dobre, Catalina Elena (2014): “Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito *De omnibus dubitandum est*”, *Tópicos*, N° 47, pp. 25-52. ISSN 0188-6649. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-66492014000200002&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-66492014000200002&script=sci_abstract) (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Fazio, Mario, *Søren Kierkegaard*, en Fernández Labastida, Francisco & Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/kierkegaard/Kierkegaard.html> (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Fazio, Mario & Fernández Labastida, Francisco (2004): *Historia de la filosofía IV, Filosofía contemporánea*, Ediciones Palabra, Madrid.
- Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, V. K/P, Editorial Planeta, Barcelona.
- Goñi Zubieta, Carlos (2001): “Sócrates y Kierkegaard”, *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Año 50, N° 123, pp. 75-99. ISSN 0014-0716. Disponible en: <https://www.revistaespiritu.org/socrates-y-kierkegaard/> (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Hirschberger, Johannes (2011): *Historia de la filosofía*, V. II, Herder Editorial, Barcelona.
- Kierkegaard, Søren (1952): *El concepto de la angustia*, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires.



- Magee, Bryan (1999): *Historia de la filosofía*, Art. Blume S. L.
- Reale, Giovanni & Antiseri, Dario (2010): *Historia de la filosofía*, V. 3:1, Herder Editorial, Barcelona.
- Pintor-Ramos, Antonio (2002): *Historia de la filosofía contemporánea*, Biblioteca de Autores Cristianos (“*Sapientia rerum*, 12”), Madrid.
- Savater, Fernando (2008): *La aventura de pensar*, Random House Mondadori, Barcelona.
- Rey de Castro, José (2018): “Angustia, libertad y pecado en ‘el concepto de angustia’ de Vigilius Haufniensis de Søren Kierkegaard”, *Synesis*, V. 10, N° 1, pp. 147-165. Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil. ISSN 1984-6754.
- Tapia Wende, Matías (2013): “Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard a 200 años de su nacimiento”, *Revista de Filosofía*, Vol. 69, pp. 245-256. ISSN 0718-4360. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602013000100018> (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Urdániz, Teófilo (2001): *Historia de la filosofía*, Vol. IV, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid.
- Verneaux, Roger (1997): *Historia de la filosofía contemporánea*, Editorial Herder, Barcelona.



## Friedrich Nietzsche



Friedrich Nietzsche nació en Röcken, un pequeño pueblo de Sajonia-Anhalt, cerca de Leipzig, el 15 de octubre de 1844. Huérfano de padre, el pastor luterano Carl Ludwig Nietzsche, el futuro filósofo fue criado desde los cinco años de edad en

Naumburgo por su abuela materna, su madre, dos tías y una hermana menor, pues otro de sus hermanos, el pequeño Joseph, falleció temprano. En 1854 comenzó a recibir su primera instrucción formal en el Gymnasium de Nürnberg, y posteriormente en el internado de Pforta, originalmente un monasterio circense que los protestantes convirtieron en escuela utilizando las instalaciones fundadas en el siglo XII.

Concluido este período preparatorio, el joven Friedrich Nietzsche ingresa en la Universidad de Bonn y en 1864 comienza sus estudios en Teología (que abandonará un año después) y Filología. En 1865 empezó a entusiasmarse con la obra de Arthur Schopenhauer y la música. Trabajó amistad con Erwin Rohde (filólogo y helenista) y luego con Richard Wagner (compositor, teórico musical, ensayista). En el año de 1870 se distinguía en la

plantilla docente de la Universidad de Basilea, al frente de la cátedra de Filología Clásica, como el profesor más joven; recibía un sueldo equivalente a ochocientos táleros, con la obligación de impartir catorce horas de clase semanales.

De este modo, más holgado económicamente, alquiló una habitación que llamó su “cueva” y adquirió un piano de cola. Se relacionó con Johann Jakob Bachofen (filólogo, jurista y antropólogo suizo) y Jakob Burckhardt (historiador de arte y cultura también suizo). En esta etapa empieza a desinteresarse por la minuciosa filología, y a adentrarse en el espíritu de las obras griegas y de la música.

Nuestro pensador se emociona intensamente con las composiciones de Richard Wagner, quien además ejerció una enorme influencia sobre él. Para Nietzsche, el director de la orquesta de Wurzburg y, luego de la de Magdeburgo, representaba la renovación de la cultura alemana. Cautivado por las obras del gran músico y su capacidad interpretativa, el escritor acudía los fines de semana a la suntuosa villa de los Wagner (en la localidad de Tribschen), donde era recibido por el compositor y su esposa Cósima (hija de Liszt, el virtuoso pianista austrohúngaro), a orillas del lago Lucerna.

De Wagner se distanciará unos años después, por diferencias con el manifiesto antisemitismo del compositor. Llegó a sentir que los paseos y almuerzos en ese círculo de amistades le hacían perder la soberanía sobre su tiempo, con lo cual se profundiza su pesimismo. En 1878 abandona el cargo de profesor por enfermedades que ha

contraído con anterioridad y pasa a recibir una pensión de por vida.

Aficionado al piano, instrumento de teclado que tocaba para beneplácito de aquellas cinco mujeres (la abuela Erdmuthe, su madre Franziska Oehler, sus tías Augusta y Rosalie, y Elisabeth, su hermana) que cuidaban de su delicada salud, la salud del “rey Ardilla”, como se autodenominaba en la correspondencia familiar, así pasó algunos días. Su tía Rosalie, responsable de la salud de su alma, le conmina a que se una a círculos piadosos y se consagre a la propagación de la fe, amenazada por las embestidas de los jesuitas. Pero ara en el mar, no tiene suerte. Al contrario, el tema será álgidamente cuestionado en las obras de su hermano *La gaya ciencia* y en *Así habló Zaratustra*. Desde su adolescencia, Nietzsche manifiesta una fuerte miopía, debilidad muscular y fuertes dolores de cabeza; probablemente se trataba de alguna dolencia crónica heredada de su padre al que recordaba como “un ángel etéreo”.

Hasta 1889, aproximadamente, y sobre todo durante el período de su mayor actividad literaria, pasó una gran parte de los veranos en la sede comunal Sils-María, en la Engadina, valle alpino del extremo oriental de los cantones de los Grisones al este de Suiza, y el resto del tiempo en la Riviera y en diversas ciudades de Italia y de Alemania, por lo general solitario y aquejado por múltiples recaídas. Escasos amigos y discípulos llegaron a frecuentarlo. A esta situación se sumaron las jaquecas constantes que sufría, además de la insondable depresión nerviosa que desde hacía años le asolaba y que trajo como consecuencia una súbita interrupción de sus

condiciones mentales y, por último, la aparición de una parálisis que obligó a que se le trasladara a la clínica psiquiátrica de la Universidad de Jena para, una vez convaleciente, peregrinar el resto de su vida en la región vinícola de Naumburg y la cultural Weimar, con su madre y su hermana.

La doctrina filosófica concebida por Nietzsche destaca por su carácter poético, personal y por el uso de una prosa sofisticada que quizá tiene en el aforismo su mayor conquista. La misma se inicia con una novedosa interpretación de la cultura griega clásica que lo conduce a una crítica radical del cristianismo y del humanismo positivista de su época. Humanismo ateo que se inspira en las teorías de Augusto Comte y que el mismo Sartre, en su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, presenta como un culto a la humanidad cuyo valor dependería de los actos más elevados de algunos seres humanos.

Søren Kierkegaard y Nietzsche están considerados como los filósofos que sentaron las bases de la corriente de pensamiento existencialista. Ambos concibieron, cada uno por cuenta propia, un “existencialismo” personal y muy distinto entre sí en lo relativo a su contenido. En el alemán, su evolución filosófica diferencia tres etapas: el PRIMER PERÍODO, que va desde sus estudios en Leipzig hasta 1878, se caracteriza por sus trabajos iniciales de interpretación y crítica de la cultura y por su devoción por Schopenhauer y Wagner; es la época en que entrega *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, como dijimos antes, el libro inaugural de su pensamiento. En él substancia una vieja aspiración: la de conjugar la filología con la música e inserta una senc-

lla tesis: la tragedia griega surge a partir de las fiestas dionisiacas. El éxtasis conduce a la tragedia. El ciudadano pierde su individualidad en diversiones bulliciosas, y se entrega a un cuerpo colectivo en el que circulan visiones igualmente colectivas. Todos estos visionarios experimentan una y la misma cosa, y luego, en su más propio aislamiento aparece el desencanto. La representación de la tragedia al final del ritual dionisiaco no es sino la transición de la exaltación colectiva hacia la recuperación del individuo. El héroe trágico expía con ella la culpa de su individualidad y la música es la encargada de transformar el sentimiento del héroe en compasión (una tarea que el espectador atento logra descubrir). De este modo se escenifica la relación entre la palabra y la música; el héroe domina la palabra, pero es la música (del coro) la que lo domina a él<sup>1</sup>. La música es el lenguaje universal. A este período también pertenecen *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1874) y *Consideraciones intempestivas* (1873-1876).

Un hito importante en las lecturas del escritor acaeció cuando tuvo la oportunidad de adquirir un libro de segunda mano titulado *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer. Leyó el ejemplar sin pausa, y la narrativa de “aquel genio sombrío y enérgico” logró que Friedrich Wilhelm encontrara un espejo en el cual se reflejaran su propia naturaleza, el mundo y la vida<sup>2</sup>. El mundo es una mera representación diri-

---

1 Arnau, J. (2016): *Manual de filosofía portátil*.

2 “*El mundo como voluntad y representación* le descubre el pensamiento de Schopenhauer, que lo fascina, dejando en su ánimo una huella indeleble. También lee allí [en Leipzig], *La vida de Jesús*, de Strauss, y

gida por una voluntad maligna y ciega que conduce al sufrimiento. Y la única manera de aliviar el poder de la voluntad es una vida de renuncia y ascetismo. El pesimismo, no obstante, no iba a ahogar sus energías, calculaba Nietzsche, pero sí influiría en sus determinaciones a futuro. Él transformaría, eso sí, el concepto de voluntad por el de *voluntad de poder*. El filósofo que hay en él aborda así los temas que le interesan, la esencia del arte y de la poesía, la naturaleza de la locura, la metafísica de la música y del amor.

En las obras dedicadas al análisis de la cultura griega clásica, el filósofo estudia de manera muy original el contraste entre el elemento apolíneo y el dionisiaco. En la creación artística se presentan dos extremos, en apariencia irreconciliables, el espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco. El primero se expresa en criterios de armonía, equilibrio, belleza, elevación, racionalidad, preferentemente en las artes plásticas. El dios de la fiesta sagrada, del vino y la sacudida, Dionisio, en su epifanía conduce a la exaltación, la sensualidad, la embriaguez y el éxtasis, todo lo cual se percibe en las grandes composiciones musicales. El artista apolíneo, siguiendo a su mentor Apolo, intenta comprender la naturaleza, estudia las distancias y se atiene a las reglas: vive en un sueño. El artista amparado por Dionisio, por el contrario, acepta la vida como es, en su representación del

---

*La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. Los ataques contra la religión de estos dos autores y la visión pesimista de la filosofía de Schopenhauer resuelven en parte las dudas interiores que atormentaban el alma de Nietzsche, orientándolo definitivamente a una actitud de rechazo del cristianismo". Fazio, M. & Fernández Labastida, F. (2004): *Historia de la filosofía IV. Filosofía contemporánea*, p. 148.



sufrimiento y la muerte. Dionisio salta alegremente entre ninfas y sátiros y es seguido por un séquito de bacantes. No obstante las posiciones equidistantes de ambas deidades, el arte necesita de las dos para ser expresivo. Para Nietzsche ese estado de proporción solo ocurrió en Occidente, en la Grecia presocrática, precisamente en aquella época en la que el pueblo griego acudía a presenciar el acontecer de los grandes trágicos en los anfiteatros. Al tema dedica su obra *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, obra con la que intenta justificar las concepciones dramáticas wagnerianas, un trabajo que no pasó desapercibido por la crítica más recalcitrante. Sus amigos Rohde y Wagner salieron en su defensa. Esta publicación, tuvo muy mala acogida en un principio debido a la crítica de filólogos, quizás porque no se llegó a comprender que se trataba de una pieza filosófica<sup>3</sup>.

Si se observan algunos fragmentos del teatro trágico, lo apolíneo y lo dionisiaco se constituyen en aspectos fundamentales de la espiritualidad. La estética es la conjunción de esta duplicidad, la misma confrontación entre los sexos y sus reducidos períodos de pacificación corresponden a esa eterna lucha. Para expresarse Nietzsche

---

3 “El fundamento divino y trascendente del sentido de la vida terrena es en realidad una gran mentira que se debe desenmascarar. Como consecuencia, el desenmascaramiento de la falacia divina –que Nietzsche llamará *la muerte de Dios*– deberá producir la desaparición de todos los valores que la visión trascendente de la vida ha creado. De esta manera, su pensamiento quiere dar a la vida un fundamento nuevo, inmanente, apegado a la tierra, haciendo volar por los aires la visión trascendente de la vida. Por eso podrá decir de sí mismo: ‘soy dinamita’”. Fazio, M. & Fernández Labastida, F., *op. cit.*, p. 151.

toma prestadas figuras del Olimpo. El arte del escultor –que es apolíneo– y el arte no figurativo de la música –o bien el arte de Dionisio.

Estas tendencias marchan paralelamente contraponiéndose, pero unidas en su afán creativo a fin de rivalizar y superar al contrincante hasta el objetivo final, y allí, en el vértice, confluyen por intervención metafísica de la voluntad helénica lo apolíneo y lo dionisiaco dando como resultado la tragedia griega.

Según Nietzsche, el magnífico arte griego, fusión de esos dos aspectos esenciales, fue finalmente destruido por el superficial racionalismo de Sócrates. La perspectiva socrática, según la cual la vida puede corregirse desde la conciencia, inaugura un racionalismo que no permite escuchar la música profunda del ser. En ese escenario, apunta Nietzsche, ya no se canta, solo se discute.

La grandeza del hombre griego y de la humanidad llegó a su fin cuando la filosofía sustituyó a la tragedia. Mediante la tragedia se representaba la cruda realidad de la vida, sin artificios, a través de situaciones evidentes y descontroladas por el ser humano. Con Sócrates, a su juicio, prevalece una actitud de huida respecto a la vida, una enfermedad del espíritu cuyos síntomas son el temor y la inseguridad, una patología que tiende a explicar racionalmente cualquier hecho. La vitalidad del mundo y los instintos se opacan a través de la razón. La filosofía marca la decadencia de lo dionisiaco por el absoluto predominio de lo apolíneo<sup>4</sup>. La vida es el motivo último del pensamiento de Nietzsche.

---

4 Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, p. 489.

El SEGUNDO PERÍODO, donde rinde homenaje a la cultura y al espíritu libre, en un sentido semejante al de la Ilustración francesa, viene a estar representado por la aparición de *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1876-1880). Allí se puede leer: “Los que comprenden algo en todas sus profundidades, rara vez permanecen fieles por siempre, pues han traído esas profundidades a la claridad del día: y lo que hay en las profundidades no suele ser agradable de ver”. Esta pieza, redactada en Sorrento (Nápoles), critica el pensamiento metafísico y científico. Él dice que hay tanta falsedad en los filtros estéticos y religiosos que resulta como aferrarse en exceso a la supervivencia, y nos exhorta a mitigar el imperativo de la metafísica recreándonos “contemplando la naturaleza. Reforcemos nuestro espíritu para que luego desde la metafísica encontremos la idea y origen de la verdad, la integridad y la dignidad plenas”. La ciencia con sus altos y bajos, una vez superadas coacciones y angustias morales, coadyuva al conocimiento y al progreso por encima de causalidades fantasmagóricas que obstaculizan el curso de la vida. “Las convicciones son enemigos de la verdad, más peligrosos que las mentiras”<sup>5</sup>.

En *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (1881), edición que escribe en un periplo geográfico que abarca Riva, Venecia, Naumburg y Génova, señala: “La mejor cura para el amor es todavía la antigua medicina: el amor correspondido”<sup>6</sup>. Pero el punto álgido en esta breve obra estará puesto en un cuestionamiento feroz a la

---

5 *Ibid.*, Vol. I, Sec. 9, p. 483.

6 Nietzsche, F. (1881): *Aurora*, p. 415.

moral existente ensalzada por el idealismo alemán. En el Segundo Libro de esta pieza, asevera:

*Obrar moralmente no tiene nada de moral. El someterse a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión. Puede tratarse de un acto de desesperación o de un sometimiento a la autoridad de un soberano. En sí, no tiene nada de moral*<sup>7</sup>.

Su crítica va dirigida a quienes aceptan los hábitos, costumbres y tradiciones como algo consagrado a lo que hay que obedecer sin más. En el fondo, es un grito de defensa de una moral otra llamada a respaldar al hombre que se atreve a pensar y a discernir y, por eso, a instalar una moral de nuevo cuño.

Tanto en *Humano, demasiado humano*, como en *Aurora*, nuestro autor rastrea los fundamentos de la moral y concluye que en los sentimientos morales no está en juego lo bueno que hay en el hombre, sino una serie de costumbres y hábitos culturales y, subrepticamente, una voluntad de poder, una lucha soterrada. Detrás de las diferencias entre lo bueno y lo malo se esconde la distinción entre lo noble y lo plebeyo. Lo noble viene representado por la fortaleza, la responsabilidad, mientras que en lo plebeyo quedan los aguijones, “como cuerpos extraños”, que se vuelven conciencia e invierten el rango natural de las virtudes. Las virtudes activas son trastocadas por las pasivas, por una moral de la humildad y

---

7 *Ibid.*, p. 93.

la tolerancia. La compasión como arma de los débiles ha encontrado el talón de Aquiles de los fuertes. La historia de la moral es la historia del resentido, una historia de venganza que logra transformar la virtud en crueldad. La moral es inmoral y nociva para la psique; pero, a pesar de eso, supone una valoración continua del sí mismo.

En *La gaya ciencia* (1882), su autor afirma que el acontecimiento más importante de la historia no es el nacimiento de Cristo, sino la muerte de Dios (una idea que desarrollará también en *Así habló Zaratustra*). Nietzsche se refiere a un hecho histórico. A partir de la Ilustración se profundiza paulatinamente la secularización de la cultura europea, un período de madurez en el que el hombre desecha los cuentos infantiles. Es cierto que la crisis nihilista de los valores tradicionales vinculados a la religión ha dejado un vacío, una situación que no es nada fácil de resolver, pero la “razón” ha menguado la presencia de Dios en la conciencia del ser humano.

Dios ha muerto porque los hombres lo han matado. Esta mutación del género humano concluirá con el advenimiento del superhombre. El cristianismo, continúa el pensador, es una perversión ya que defiende lo que es nocivo para el hombre<sup>8</sup>. Ha invertido el orgullo del espíritu humano predicando la humildad, la castidad contra el instinto, la compasión contra el dominio. Todas las religio-

---

8 Bonn, donde realizó sus estudios, es una ciudad protestante y prusiana en medio de una tierra de católicos. La esencia católica es para él “básicamente odiosa” y lo lleva a despotricar del dispendio de velas, incienso y guirnaldas en la celebración del Corpus. Arnau, J., *op. cit.*

nes, según su parecer, son un vicio<sup>9</sup>. Solo un loco puede hacerse las preguntas trascendentes sobre el tema para intentar avizorar algún horizonte. Aunque no cualquier loco. Nietzsche dejará en los labios de este personaje un largo monólogo porque sabe que quien así oficia es el filósofo<sup>10</sup>.

9 “Platón ha dado a la vida un sentido objetivo y trascendente, que se consolida más tarde con el cristianismo. Este hecho significa para Nietzsche la anulación o mortificación del impulso generador de vida, capaz de crear algo verdaderamente nuevo en la cultura”. Fazio, M. & Fernández Labastida, F., *op. cit.*, p. 151.

10 “¿Habéis oído del loco que encendió un farol en plena luz del día y corrió al mercado preguntando a gritos, ‘¿dónde está Dios? ¿Dónde está Dios?’”. Como mucha de la gente que estaba por ahí no creía en Dios, hubo risas y carcajadas. ¿Acaso se extravió? preguntó el uno. ¿Huyó como un niño?, preguntó el otro. ¿O será que está escondido? ¿Acaso nos teme? ¿Quizá se embarcó? ¿O emigró? Hubo risas y alboroto. El loco corrió en medio de ellos y los observó. ‘¿A dónde se ha ido Dios?’, exclamó. ‘Te lo diré. Lo hemos matado... ¡tú y yo! Todos somos sus asesinos. ¿Pero cómo lo hemos hecho? ¿Cómo es posible que nos hubiéramos tragado el mar? ¿Quién nos dio la esponja con la cual era posible borrar el horizonte entero? ¿Que íbamos a hacer una vez que desencadenáramos a la Tierra del Sol? ¿Hacia dónde se dirige? ¿Para dónde vamos? ¿Lejos de todos los soles? ¿Nos precipitamos derecho al abismo? ¿Y hacia atrás y hacia los lados y hacia adelante, en todas las direcciones? ¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No será más bien que vamos a la deriva en medio de la nada infinita? ¿Que quizá el espacio vacío nos aspira? ¿No está todo más frío? ¿No se cierra la noche sobre nosotros un poco más, noche tras noche? ¿Acaso no necesitamos faroles en la mañana? ¿Seguimos sordos al ruido que hacen los sepultureros que cavan la tumba de Dios? ¿Acaso no ha llegado a nuestras narices la hedentina de la putrefacción divina? Los dioses también se pudren. ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Nosotros lo asesinamos! ¿Qué haremos, nosotros, los peores de todos los asesinos, para levantar nuestros ánimos? El más santo y poderoso de todos los seres se desangró bajo nuestros cuchillos... ¿quién va a limpiar nuestras manos untadas con su sangre? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué festival expiatorio, qué

En realidad, ese hombre no está loco en absoluto, pero aquellos que lo escuchan así lo consideran. Ahora bien, si solo es posible creer que Dios ha muerto, lo cierto es que una entidad que nunca existió tampoco puede morir<sup>11</sup>. No es que Nietzsche hubiera afirmado, de manera inequívoca, que creyera que Dios había muerto: desplazó el hablante y lo dispuso en boca de un loco en *La gaya ciencia*, una obra escrita en aforismos, es decir, fragmentos separados y discontinuos, porque acaso necesitaba tomar cierto distanciamiento para observar desde distintas perspectivas la suerte de tamaña afirmación.

La muerte de Dios significa un desmoronamiento tanto desde el punto de vista metafísico como del religioso. Los hombres han matado el concepto

---

penitencia tendremos que inventar? ¿Acaso la grandeza de esta hazaña nos quedó demasiado grande? ¿Acaso tendremos que hacernos dioses nosotros mismos para estar a la altura de la hazaña? Jamás se había realizado una de tal magnitud y quienes vienen después de nosotros, gracias a ella, vivirán en una historia tan altiva como nunca antes se ha visto’.

Calló ahora el loco y observó de nuevo a sus espectadores. También ellos guardaron silencio y lo observaban, perplejos. Finalmente arrojó a tierra su farol de modo que se hizo añicos y se apagó. ‘He llegado demasiado pronto’, dijo. ‘Aún no ha llegado la hora. Esta terrible experiencia todavía no está haciendo más que un rodeo... no ha llegado a oídos de los hombres. El trueno y el relámpago necesitan tiempo para ser oídos y vistos. La luz de las estrellas necesita tiempo, también. Las hazañas necesitan tiempo después de realizadas. Esta hazaña está aún más lejana que la más remota de las estrellas... y sin embargo, lo hicieron, ¡ellos mismos lo hicieron!’”. Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, p. 125.

11 “La muerte de Dios significa la secularización del mundo europeo, el más importante de los acontecimientos. La muerte de Dios proyecta sus primeras sombras, parece que el sol se ha puesto, la tranquila confianza se ha trastocado en duda”. Fazio, M. & Fernández Labastida, F., *op. cit.*, p. 154.

de Dios, fuente de sentido y de consuelo. La desaparición del Altísimo elimina todo punto de referencia: “el sol, se ha soltado de la Tierra, ya no hay arriba ni abajo”. Los ateos, según su criterio, deberán darse cuenta de las consecuencias de este acontecimiento. Al no haber nada absoluto, todo deviene relativo y sin valor.

No es cuestión de suplantar la inexistencia de Dios hablando de valores absolutos como la justicia y del sentido de la historia. La muerte de Dios diviniza la presencia del ser humano, la autonomía absoluta del hombre debe hacer desaparecer el Absoluto para poder ocupar su lugar en la historia y en la existencia humana. El nihilismo y la muerte de Dios son ambivalentes. El mundo “real” considerado por platónicos y cristianos ha desaparecido, en su lugar emerge el mundo “aparente”, sustitutivo del ideal. No obstante, es un mundo sin sentido, sin un orden y una finalidad natural establecidos, porque no está soportado en ninguna providencia.

También el filósofo dedicará algunos fragmentos de este libro a pensar sobre el arte y los artistas y sobre la vanidad que rodea el quehacer artístico. En su aforismo 87, escribe:

Creo que los artistas a menudo no saben qué es lo que mejor pueden hacer, porque son demasiado vanidosos y tienen orientados sus sentidos hacia algo más orgulloso que lo que parecen ser estas pequeñas plantas que son capaces de crecer sobre su suelo como algo nuevo, raro, hermoso, y con una real perfección. El más reciente producto de su jardín y



de su viñedo será apreciado a la ligera por ellos, y su amor y su inteligencia no son del mismo rango.

Pero del mismo modo en que es capaz de enjuiciarlos por su vanidad, Nietzsche observa con precisión, en el aforismo 299, qué es lo que el artista puede enseñarnos:

Alejarse de las cosas hasta que ya no se vea mucho de lo que les es propio y tener que agregarles mucho al mirarlas, *para continuar viéndolas* –o ver las cosas como a la vuelta de la esquina o como en un encuadre; o colocarlas de tal manera que se desfiguren parcialmente y solo permitan ser entrevistas en perspectiva; o mirarlas a través de un vidrio coloreado o a la luz del crepúsculo; o darles una superficie y una piel que carezca de una transparencia total: todo esto debemos aprenderlo de los artistas...<sup>12</sup>

Y no obstante, aconseja ser más sabios que ellos en todo lo demás porque, a su juicio, la fuerza del artista llega a su fin allí donde “comienza la vida” y advierte que “*nosotros* queremos ser los poetas de nuestra vida y, en primer lugar, de lo más pequeño y lo más cotidiano”<sup>13</sup>.

En *Ecce homo* (1888), uno de sus últimos libros, Nietzsche habla sobre la posibilidad de cambiar la percepción psicológica del movimiento del tiempo. Si fuéramos capaces de retornar a la

---

12 Nietzsche, F. *La gaya ciencia*, p. 173.

13 *Ibidem*.

mentalidad precristiana y anular el sentido del tiempo lineal, habríamos dado un paso fuerte y seguro en el camino de superación hacia el superhombre. Si todo estuviera destinado a repetirse cíclicamente, la vida no sería una cadena de hechos irreversibles, la muerte no determinaría el fin de todo y la mente dejaría de estar forzada por la angustiosa idea de optimizar el tiempo que se nos ha concedido<sup>14</sup>. El superhombre vive como si todo tuviera que retornar.

Si el nihilismo ha hecho desaparecer a un ser eterno e inmutable, lo que existe es el devenir, el cambio constante. Nietzsche, en consecuencia, pone el devenir en el puesto del ser. En su metafísica, para que el devenir tenga permanencia, acude a la antigua idea del eterno retorno: el tiempo es infinito, ya sea hacia el pasado como hacia el futuro, la eternidad está en el tiempo. Los acontecimientos cambiantes se transformarán en permanentes porque volverán a suceder, en el mismo orden y de la misma manera. Prevalce, por tanto, la cosmovisión cíclica.

Alguien ha escrito que “*Ecce homo* es quizá uno de los intentos más conscientemente escandalosos y provocadores de toda la obra de Nietzsche, quien con sus hipérbolos buscaba desquiciar el puritanismo creciente de la mentalidad europea de aquel período”. Pero debe tenerse en cuenta que, en el plano más íntimo de la biografía, el

---

14 “La enfermedad me proporcionó el derecho a invertir todos mis hábitos: me permitió olvidar, me hizo el regalo de obligarme a la quietud, al ocio, a esperar, a ser paciente. ¡Pero justamente eso es lo que quiere decir pensar! Mis ojos por sí solos pusieron fin a la bibliomanía, hablando claro, a la filología”. Pascual, E. A., Tirado San Juan, V. & Verdú Berganza, I. (2008): *Historia de la filosofía*.

autor está escribiendo sus últimas obras al borde del colapso psíquico y físico. Así, su inmensa lucidez y la complejidad de su pensamiento hay que seguirlas a la luz de quien ha escrito con belleza no exenta de sinceridad extrema:

Yo contradigo como jamás se ha contradicho y soy, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un alegre mensajero como no ha habido algún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas. A pesar de todo esto, yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad.

El tercero y último, el llamado PERÍODO DE ZARATUSTRA o de la “voluntad de poder”, se concentra en la obra *Así habló Zaratustra* (1883-1885). En esta monografía se analiza la posibilidad del nacimiento de un hombre nuevo. Al matar a Dios nos desprendemos de las cadenas del mundo sobrenatural, aceptando la vida sin falsas esperanzas. Y también la muerte. El profeta será el encargado de anunciar la venida del *Übermensch* (el superhombre o suprahombre) sin intentar decodificar el significado del mundo, por el contrario, imponiendo al mundo sus significados. El superhombre es *la medida de todas las cosas*, como hubiera dicho Protágoras, desde su voluntad de poder asume cada cosa su sentido. El hombre actual es solo una escala en la trayectoria hacia él, aquel que está más allá de la racionalidad, de valores éticos que coartan la alegría de la vida al estilo dionisiaco.

Considerando la obra desde el principio, se trata de una especie de poema que narra la vida del sabio Zaratustra (o Zoroastro), quien tras la “muerte de Dios” (la pérdida de la fe) descubre un camino para la humanidad. El ser humano se pasa la vida suplicando ante un ente ideal que está lejos del mundo real que le ha tocado vivir. Es una posición que desprecia su hábitat natural y su propia vida. Aunque el hombre moderno ha desmitificado esa creencia en algo que está más allá de la tierra, no sabe cómo asumir el nuevo criterio positivamente. En consecuencia, adopta dos actitudes, por demás perniciosas. O se entrega a placeres terrenos buscando fuera de toda responsabilidad personal satisfacciones inmediatas, lo que le lleva a caer en un nihilismo ateo decadente. O, por el contrario, se somete a una fe asentada en una trascendencia inexistente; en ese caso se desploma sobre un nihilismo creyente, por igual decadente.

Ambas conductas profesan un nihilismo negativo (la desvalorización de todo, es decir, constatar que después de la muerte de Dios nada tiene sentido). Frente a estos escenarios, Nietzsche propone el abrazo de un nihilismo positivo: el nihilismo del superhombre, un hombre nuevo que tiene conciencia de la situación sin evitar responsabilidades ni renunciar a sus ideales: sencillamente acepta que son simples creaciones suyas. Ese *Übermensch* no va a esperar algo de un ser superior a sí mismo que es producto de su propia creación.

En *Así habló Zaratustra* el autor simboliza al hombre antiguo, el santo, el asceta, en un camello que carga pesados bultos (los de la ascesis);

el león corresponde al hombre moderno que lucha contra la moral y el intento de liberarse del peso de los fardos dando paso al espíritu libre. En cambio, el niño representa al superhombre que sabe que esta vida es todo cuanto hay, un juego que crea valores e ideales. El *Übermensch*, como Dionisio, ama la vida y la finitud y se entrega al devenir. En la crítica a la moral, el escritor apuesta por una nueva moral, es decir, por el valor de la vida mediante una superación constante obtenida por la voluntad de poder<sup>15</sup>.

La metafísica de Nietzsche está implícita en la noción de la voluntad de poder. Las manifestaciones de la voluntad de poder se reflejan en el mismo ser que se impone desde un impulso originario con la intención de expandirse. Es una voluntad que impera en todos los órdenes de la realidad, tanto en lo orgánico como en lo inorgánico, sin dejar de un lado la vida consciente. Se trata de una fuerza cósmica, sin finalidad, que adquiere esa potencia anónima e irracional en la tragedia griega presocrática.

La voluntad de poder significa para el ser humano crear formas de vida reales, y no simples

---

15 Después de la muerte de Dios, Zaratustra, anuncia la llegada del superhombre. Dice el profeta a una muchedumbre en el mercado al llegar a la primera ciudad: “3. Yo os anuncio al último nombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo? (...)”

El hombre, en sí mismo, tiene deseo de trascendencia. Hasta este momento la trascendencia se personalizó en Dios. Pero ahora debe trascender a sí mismo y hacia el mundo terreno. Desapareció el sentido trascendente de la existencia, el superhombre se yergue en el nuevo sentido de la tierra. (...) 4. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es un tránsito y no un ocaso”. Nietzsche, F. (2008): *Así habló Zaratustra*.

ideales<sup>16</sup>. La voluntad de poder, sin embargo, tiene un límite insuperable: la modificación del pasado. Por tal motivo, surge entonces una nueva intuición nietzscheana: el eterno retorno<sup>17</sup>. El pensamiento del autor viene sugerido por la eternidad; una eternidad de pasado y una eternidad de futuro. Todo lo que ha acaecido, si el pasado es eterno, tiene la posibilidad de cumplirse en un tiempo infinito. Algo similar acontece con el futuro. Pasado y presente, de acuerdo con este planteamiento, hacen contacto, de manera que todo lo que ocurre vuelve necesariamente a repetirse. Es el eterno retorno de lo mismo. El mundo se abre ante la infinitud del tiempo y responde a la totalidad de los acontecimientos en la infinitud del eterno retorno. El mundo irradia con una nueva luminosidad al superhombre.

---

16 “...la voluntad de poder no es una tesis que pueda demostrarse o refutarse entre otras. Es un simulacro, un modo voluntario de ver el mundo, que Nietzsche contrapone a los puntos de vista de la ciencia y de la metafísica. Nietzsche no demuestra en ninguna parte que la voluntad de poder sea la esencia real de todo lo que existe. Lo da por supuesto. Y desde ese supuesto interpreta todos los fenómenos, incluso aquellos que pueden parecer más contrarios”. Colomer, E. (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (III). El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, p. 362.

17 “Nietzsche intuye la teoría del eterno retorno de todas las cosas: si el nihilismo ha hecho añicos la idea de un ser permanente e inmutable, lo único que existe es el devenir, al que hay que otorgar las características de permanencia propias del ser. En su metafísica invertida, Nietzsche pone al devenir en el puesto del ser. Para que el cambio tenga permanencia, acude a la idea del eterno retorno: el tiempo es infinito ya sea si miramos al pasado como hacia el futuro: la eternidad está en el tiempo”. Fazio, M. & Fernández Labastida, F., *op. cit.*

El filósofo que redacta la nota para la enciclopedia Wikipedi, expresa:

El eterno retorno cumple pues dos funciones en la filosofía de Nietzsche. La primera es remarcar el amor a la vida. Los cristianos postulan un paraíso, Platón el mundo de las ideas. Nietzsche dice que después está otra vez la tierra, el mundo: porque no hay nada más. Por otro lado cumple una función ética. Quien acepta el eterno retorno, se previene y acepta sus actos. Con el dolor que puedan contraer, con el placer que puedan conllevar: no hay lugar para el arrepentimiento.

En 1886 Nietzsche entrega una nueva obra: *Más allá del bien y del mal*. La misma tiene un subtítulo: *Preludio de una filosofía del futuro*, y al parecer, eso es lo que busca, una filosofía que trascienda el presente y deslastre al filósofo de prejuicios. En sus páginas se enuncia que las doctrinas éticas se caracterizan por presentarse como valores absolutos y universales, válidos para todos los tiempos y ubicaciones geográficas, y superan todos los esquemas tradicionales.

Nietzsche desafía el problema ético a través de una genealogía, es decir, de un relato del nacimiento y del desarrollo histórico-psicológico de las doctrinas morales. La ética de la aristocracia griega dominante se basaba en el valor del individuo, y prescindía de comportamientos ulteriores. Se consideraban, por eso, virtudes, la salud, el orgullo de la propia fuerza y el deseo de dominio sin falsas modestias. Pero esta vitalidad decayó al ser sustituida por la moral de los esclavos (las

éticas filosóficas) y luego por “la enfermedad psíquica del ser humano occidental”: el cristianismo. A partir de ahí se impusieron nuevos valores en los cuales hemos sido educados: pudor respecto a nuestro propio cuerpo, humildad, amor a la pobreza, deseo de muerte<sup>18</sup>.

En *Genealogía de la moral* (1887) el escritor distingue cómo la moral divide a los seres humanos entre los que hacen actos valiosos y aquellos otros que construyen lo negativo. Esta división clasifica a los hombres en buenos y malos. Nietzsche critica la moral cristiana, pero en realidad sus reproches se dirigen a toda moral, en la me-

---

18 La voluntad de poder es otra de las nociones en las que sigue su indagación el pensador en esta obra. Uno de sus estudiosos indica: “El aforismo 36 expone el razonamiento a favor de la doctrina de la voluntad de poder. Nietzsche se refirió anteriormente a ella pero tan sólo con una temeraria aserción, por no decir dogmáticamente. En este caso, explica sus razones con la honestidad intelectual más intransigente y la jovialidad más fascinadora; es decir, explica el carácter experimental, tentador, hipotético y problemático de su tesis. Podría parecer que no sabe nada más de la voluntad de poder como realidad *fundamental* que lo que aquí expone. Incluso inmediatamente antes, en el aforismo central de la segunda sección (34), Nietzsche atrajo nuestra atención hacia la distinción *fundamental* entre el mundo por el que tenemos cierto interés y el mundo en sí, o entre el mundo de la apariencia o de la ficción (las interpretaciones) y el mundo verdadero (el texto). Parece que pretende eliminar aquella distinción fundamental: el mundo de la voluntad de poder es tanto el mundo que nos interesa como el mundo en sí. Más exactamente: si todos los puntos de vista del mundo son precisamente interpretaciones, es decir, actos de la voluntad de poder, la doctrina de la voluntad de poder es a su vez una interpretación y el hecho más fundamental, ya que, frente a las demás interpretaciones, es la condición necesaria y suficiente que hace posible cualquier ‘categoría’”. Strauss, L. (1973): “Apuntes sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*”, en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, p. 76.



dida en que toda moral, a su juicio, habría olvidado cuál es el auténtico sentido y origen de su noción de bueno y malo. La moral manipulada por gente de criterio decadente que tiene el pretexto de mejorar a los demás lo que oculta es el deseo de vengarse de la vida. En la publicación el autor se empeña en reducir los juicios morales a la lucha de las fuerzas irracionales que les dieron origen. La moral es inmoral y nace en el caos y la necesidad.

En su ataque frontal al cristianismo sitúa a la Iglesia en un nivel muy inferior al de Jesucristo, a quien de alguna manera defiende al afirmar, por ejemplo, en *El Anticristo*: “Sólo hubo un cristiano, y éste murió en la cruz”. Pero, no por ello, marca el camino a seguir. Por el contrario, representa el momento más elevado de la moral de los esclavos al referirse a aquella moral que exalta lo que sus seguidores consideran virtudes como la caridad, la compasión y el amor por los humildes. Estos supuestos valores son para él hipocresías del hombre débil, un ser sin fuerzas que ha perdido la alegría de vivir.

Con base en este mismo razonamiento la emprende contra el ideal ascético: una fórmula que, dice, han encontrado los decadentes para arremeter contra el hombre fuerte y sano. Por esa debilidad es que atacan la individualidad y se fomenta el gregarismo. A aquellos que no tienen iniciativa para impulsar grandes proyectos les gusta vivir en rebaños, esa debilidad creativa la compensan con la invención de un mundo que ubican en el más allá; un mundo en el que, por cierto, el hombre luchador, el vencedor aquí en la tierra, encontrará castigo eterno.

Para Nietzsche los valores morales de todos los tiempos son creados por los propios hombres, no hay por tanto valores absolutos, ya que todo valor es relativo a la vida que lo engendra. Los valores son instrumentos concebidos por la voluntad para asentarse en la vida. Si todos los valores son relativos, no habría manera de que los valores religiosos no lo fueran también. El valor absoluto es Dios, cualquiera de los dioses creados por el hombre; el mismo ser humano, por tanto, que tendrá a su cargo asesinarle. Y esta acción va a ocurrir justo en el momento en que acepte que fue él mismo quien lo creó. En consecuencia, el hombre nuevo vivirá plenamente su finitud.

En *El caso Wagner*, escrito en Turín, en la primavera de 1888, Friedrich Nietzsche presenta el relato de su desilusión del compositor que en un principio llegó a admirar con verdadera devoción y aun como instrumento de regeneración. Allí afirma su doloroso distanciamiento al percatarse de cómo el maestro halaga el nihilismo budista y lo camufla con la música, y lisonjea el cristianismo y demás expresiones religiosas de manera decadente. En conclusión, se expresa del artista como una enfermedad que contagia todo lo que toca.

Escrito en el verano de 1888, *Crepúsculo de los ídolos* será puesto a la venta en 1889, cuando ya su autor ha perdido la razón. Pero ha tenido tiempo de revisar las pruebas de impresión desde el ángulo de su más resuelta lucidez. En él vuelve sobre sus grandes y esenciales temas, los que han marcado toda su trayectoria. Una vez más, expresa el desmoronamiento del orden tradicional de los valores. Nietzsche identifica en

la muerte de Sócrates (volviendo así a *El nacimiento de la tragedia*), en su vivo deseo de morir, el primer y más evidente síntoma de la filosofía como enfermedad que corrompe al hombre occidental. El filósofo<sup>19</sup> es ese ser, nos dice, al que le incomoda el devenir, en consecuencia, la vida misma. La “razón” es la responsable, prosigue, de que falsifiquemos el testimonio de lo sensible de la escisión entre el mundo verdadero y el aparente. Y acentúa que vivimos en un mundo inmortal e inhumano, que durante mucho tiempo se ha interpretado falsamente, con mentiras. Se ha perdido la fe, una necesidad que hoy se descarga en el positivismo y en el cientificismo. Con esta reflexión traza el mapa del nihilismo activo que subraya con un signo de interrogación.

También el tema religioso es abordado con la misma intransigencia anticatólica de siempre: “El concepto de Dios ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos al mundo”<sup>20</sup>. Pero, en medio de sus reproches más acentuados, nuestro filósofo deja oír el tono más hondo de su corazón. En el prólogo, escribe:

Seguir manteniendo la jovialidad en medio de un asunto sombrío y sobremana responsable es hazaña nada pequeña (...). Todo medio es bueno para esto, todo “caso” es un caso afortunado. Ante todo, la *guerra*. La guerra ha sido siempre la

---

19 “¿Puede un asno ser trágico? –¿Sucumbir bajo un peso que no se puede llevar ni arrojar?... El caso del filósofo”, escribe amargamente en el aforismo número 11. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, p. 31.

20 *Ibid.*, p. 70.

gran listeza de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores, demasiado profundos; incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa. Una sentencia, cuyo lugar de origen yo mantengo oculto a la curiosidad docta, viene siendo desde hace largo tiempo mi divisa: *increscunt animi, virescit volnere virtus*<sup>21</sup>.

Los diversos planes para la *inversión de todos los valores se reflejan en El Anticristo*. ¿Qué cosa es lo bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. ¿Qué es lo malo? Todo lo que proviene de la debilidad. ¿Qué es la felicidad? El sentimiento de lo que aumenta el poder, el sentimiento de haber superado una resistencia. “No” contento, sino mayor poderío; “no” paz en general, sino guerra; “no virtud”, sino habilidad (virtud en el sentido renacentista, virtud libre de “moralina”). Los débiles y los fracasados deben perecer; esta es la primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarlos a perecer.

*El inmoralista* y *La crítica de la filosofía* son obras en las que arremete con toda su furia contra el cristianismo. En esta etapa, 1889, sufre un decaimiento interior y se desmorona psicológicamente. Escribe cartas usurpando el lugar de Dios y firma a veces como Dionisio y otras como “el Crucificado”. En la ciudad de Turín ocurre aquel dramático episodio en el cual al ver cómo un cochero azota con un látigo a su caballo, Nietzsche

---

21 “Se crecen los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida”. *Ibid.*, pp. 27-28.

se abalanza a abrazar al animal y corre la misma suerte en la descarga del fúete. Allí pierde el control de sus facultades y se desmaya en plena calle. En realidad, nunca más volverá a recuperarse intelectualmente, y fallecerá en Naumburg, el 25 de agosto de 1900, a los 55 años de edad.

Y, finalmente, está su aporte capital, *La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores*, redactada en parte fragmentariamente, como una ampliación y realización de los planes anteriores, donde el lector se topa de nuevo con las tesis sobre el nihilismo europeo, la crítica de todos los valores, los principios de una nueva tabla de valores y los aforismos definitivos sobre el eterno retorno. Se trata de períodos distintos pero entrelazados en una unidad perfecta; todo un sistema de quien tenía en mente un nuevo esquema de valores fundamentado en la comprensión humana, tanto en su capacidad como en su estupidez.

Como resultado de sus estudios sobre la Grecia clásica, dedujo que el impulso que pone en marcha a la civilización es la voluntad de poder. A veces se transforma su expresión primaria, pero el envión básico se remonta a esa única fuente. El cristianismo con su prédica sobre la humildad y la compasión se opone a esta voluntad de poder, pero es solo una perversión. En la introducción a la obra podemos leer:

El cristianismo llega a su fin por su propia moral, que se vuelve contra el Dios cristiano, se asquea de la falsedad y mendicidad de todas las interpretaciones del mundo y de la historia. Se retira

del “Dios es verdad” a la fanática fe del “Todo es falso”.

Hay que tomar en cuenta que, según su parecer, el cristianismo nace de la esclavitud en la antigua Roma, y nunca se ha podido deslastrar de esa mentalidad de esclavos. Es precisamente esa voluntad de esclavos y no la de los poderosos lo que la religión quiere que prevalezca. Lo cierto es que la voluntad de poder promovida por Nietzsche demostró ser una herramienta muy útil para desmitificar actos que parecían nobles y desinteresados, pero que se presentan como enfermizos y decadentes.

Una nueva tabla de valores estaba en la mente del pensador con base fundamental en lo asimilado del libro *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer y en la distinción entre el espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco de la cultura clásica griega. Una voluntad de vivir que ofrece la negación de toda la cultura alemana de su época y, en especial, de la identificación hegeliana de lo real con lo racional. Es una crítica dirigida a una cultura burguesa y conforme que no se resigna a “vivir en peligro”. Diatriba que se extiende a toda la cultura occidental en la cual diversos críticos de su obra ven el inicio de un “sistema” (para un hombre antisistema).

Aquel ser humano cuya personalidad oscilaba entre la euforia de la intelectualidad y la melancolía acentuada frecuentaba a un reducido grupo de amigos. En los primeros años de su vida universitaria, el profesor Friedrich Wilhelm *Ritschl* influyó para que obtuviera la cátedra de Filología en la Universidad de Basilea (Suiza). Durante ese

período conoció al profesor de Historia de las Religiones, Franz Camille Overbeck, con quien tuvo una perdurable amistad como se manifiesta en la nutrida correspondencia que ambos mantuvieron; casualmente fue este historiador quien acudió en su ayuda y consiguió ingresar al filósofo en una clínica donde pasó los diez últimos años de su vida al cuidado de la madre primero y luego, al fallecer esta, bajo la custodia de su hermana Elisabeth. Otro de sus amigos con quien compartió su genialidad fue el músico Johann Heinrich Köselitz, llamado por Nietzsche Peter Gast y su “asistente” en la corrección de sus últimas obras. También trabó amistad con el psicólogo Paul Rée; juntos conocieron a Lou Andreas-Salomé y ambos se enamoraron de la inteligente y bella joven rusa. En largos paseos junto a Rée, Nietzsche intentaba hablar de filosofía con la muchacha; el caso es que los tres se vieron enredados en un triángulo (*ménage á trois*) inconcebible. Posteriormente al inevitable rompimiento, y para congoja de Nietzsche, la señorita Lou decidió casarse con un profesor alemán de quien tomó el nombre Andreas Salomé y mantuvo una relación inspiradora con el poeta Rainer Maria Rilke y una intensa colaboración profesional con el psicoanalista Sigmund Freud en quienes aquel “espíritu libre” ejercería una profunda influencia.

El ser profético, el iluminado como ha sido calificado por diversos fustigadores, aquel que se preparó para hacer una incisiva crítica de la cultura europea, y occidental en general, usando para ello múltiples argumentos y formas estilísticas, maestro del género aforístico en que expresaba sus ideas, dio espacio, inclusive, para que su her-

mana, Elisabeth Förster-Nietzsche (viuda de Bernard Förster, director de escuela fracasado y antisemita notorio), que tuvo la iniciativa de fundar un archivo con el nombre de su célebre pariente, corrigiera cuadernos no publicados e insertara ideas antisemitas, con lo que logró en no pocas oportunidades crear una imagen deformada del prolijo pensador, sobre todo en el aspecto político. Afortunadamente, investigadores posteriores lo han rescatado para que permanezca en el sitio que le corresponde.



**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Arnau, Juan (2016): *Manual de filosofía portátil*, Ediciones Atalanta, Girona (España).
- Astor, Dorian (2018): *Nietzsche, la zozobra del presente*, Acantilado, Barcelona.
- Brinton, Crane (2003): *Federico Nietzsche*, Ediciones Losada, Buenos Aires.
- Colomer, Eusebi (1990): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (III). El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Biblioteca Herder (Sección de Teología y Filosofía, N° 176), Barcelona.
- Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, V. 3, Editorial Planeta, Barcelona.
- Fazio, Mario & Fernández Labastida, Francisco (2004): *Historia de la filosofía IV. Filosofía contemporánea*, Ediciones Palabra, Madrid.
- Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, V. E/J., Editorial Planeta, Barcelona.
- Hayman, Ronald (1998): *Nietzsche*, Editorial Norma.
- Hirschberger, Johannes (2011): *Historia de la filosofía*, V. II, Herder Editorial, Barcelona.
- Magee, Brayan (1999): *Historia de la filosofía*, Art. Blume.
- Morey, Miguel (2018): *Vidas de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (1990): *La gaya ciencia*, Monte Ávila, Caracas.

- Nietzsche, Friedrich (1994): *Aurora*, M. E. Editores, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *El anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*, Editorial Edaf, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2013): *Ilusión y verdad del arte*, Casimiro Libros, Madrid.
- Pascual, Esteban Antonio; Tirado San Juan, Víctor & Verdú Berganza, Ignacio (2008): *Historia de la filosofía*, Marenostrium, Madrid.
- Pintor-Ramos, Antonio (2002): *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid.
- Reale, Giovanni & Antiseri, Dario (2010): *Historia de la filosofía*, V. 3:1, Herder Editorial, Barcelona.
- Russell, Bertrand (2010): *Historia de la filosofía occidental*, V. II, Espasa Libros, S.L.U., Madrid.
- Savater, Fernando (2008): *La aventura de pensar*, Random House Mondadori, Barcelona.
- Strauss, Leo (1973): "Apuntes sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*", en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Vol. III, Nº 2-3. Traducción de Laura y Alfonso Moraleja. Disponible en: [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/169/21996\\_Apunte%20sobre%20el%20plan.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/169/21996_Apunte%20sobre%20el%20plan.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Urdániz, Teófilo (2001): *Historia de la filosofía*, V. IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Verneaux, Roger (1997): *Historia de la filosofía contemporánea*, Editorial Herder, Barcelona.

## Bibliografía

- Arnau, Jean (2016): Manual de filosofía, Ediciones Atalanta, Girona (España).
- Astor, Dorian (2018): Nietzsche, la zozobra del presente, Acantilado, Barcelona.
- Blanco Mayor, Carmelo (1988): "Schopenhauer. La lucidez desde la no esperanza: la conquista de la libertad", Revista de la Facultad de Educación de Albacete, Nº 2, ISSN 0214-4842, ISSN-e 2171-9098, pp. 67-86. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2282126> (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Brinton, Crane (2003): Federico Nietzsche, Ediciones Losada, Buenos Aires
- Colomer, Eusebi (1990): El pensamiento alemán de Kant a Heidegger (III). El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger, Biblioteca Herder (Sección de Teología y Filosofía, Nº 176), Barcelona.
- Copleston, Frederick (2011): Historia de la filosofía, V. 3, Editorial Planeta, Barcelona.
- Dobre, Catalina Elena (2014): "Søren Kierkegaard y la reconstrucción de la filosofía mediante la duda subjetiva y la repetición a partir del escrito De omnibus dubitandum est", Tópicos,

Nº 47, pp. 25-52. ISSN 0188-6649. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-66492014000200002&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-66492014000200002&script=sci_abstract) (Consulta: 20 de octubre de 2020).

Fazio, Mario & Fernández Labastida, Francisco (2004): Historia de la filosofía IV, Filosofía contemporánea, Ediciones Palabra, Madrid.

Fazio, Mario, Søren Kierkegaard, en Fernández Labastida, Francisco & Mercado, Juan Andrés (eds.), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/kierkegaard/Kierkegaard.html> (Consulta: 20 de octubre de 2020).

Ferrater Mora, José (2009): Diccionario de filosofía, V. E/J, Editorial Planeta, Barcelona.

Goñi Zubieta, Carlos (1996): Tras las ideas. Compendio de historia de la filosofía, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

Goñi Zubieta, Carlos (2001): "Sócrates y Kierkegaard", Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Año 50, Nº 123, pp. 75-99. ISSN 0014-0716. Disponible en: <https://www.revistaespiritu.org/socrates-y-kierkegaard/> (Consulta: 20 de octubre de 2020).

Hirschberger, Johannes (2011): Historia de la filosofía, V. II, Herder Editorial, Barcelona.

Hayman, Ronald (1998): Nietzsche, Editorial Norma.

Heidegger, Martin (2003) Ser y tiempo. Editorial Trotta. Madrid

- Kierkegaard, Søren (1952): El concepto de la angustia, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Magee, Bryan (1999): Historia de la filosofía, Art. Blume.
- Marías, Julián (1961): Historia de la filosofía. Manuales de la Revista de Occidente, Madrid.
- Miłosz, Czesław (1997): Abecedario, Lectulandia.
- Morey, Miguel (2018): Vidas de Nietzsche, Alianza Editorial, Madrid
- Pintor-Ramos, Antonio (2002): Historia de la filosofía contemporánea, Biblioteca de Autores Cristianos ("Sapientia rerum, 12"), Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (1990): La gaya ciencia, Monte Ávila, Caracas.
- Nietzsche, Friedrich (1994): Aurora, M. E. Editores, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2005): El anticristo. Cómo se filosofa a martillazos, Editorial Edaf, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2008): Así habló Zaratustra, Alianza Editorial, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2013): Ilusión y verdad del arte, Casimiro Libros, Madrid.
- Pascual, Esteban Antonio; Tirado San Juan, Víctor & Verdú Berganza, Ignacio (2008): Historia de la filosofía, Marenostrium, Madrid.
- Reale, Giovanni & Antiseri Dario (2010): Historia de la filosofía, V. 3:1, Herder Editorial, Barcelona.

- Rey de Castro, José (2018): “Angustia, libertad y pecado en ‘el concepto de angustia’ de Vigilius Haufniensis de Søren Kierkegaard”, *Synesis*, V. 10, N° 1, pp. 147-165. Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil. ISSN 1984-6754.
- Ruiz, Federico & Pitarch, Albert (2006): *Immanuel Kant*, Editilde, S. L., Valencia.
- Russell, Bertrand (2011): *Historia de la filosofía*, Tomo II, Espasa Libros, S. L. U., Madrid.
- Savater, Fernando (2008): *La aventura de pensar*, Random House Mondadori, Barcelona,
- Schopenhauer, Arthur (2010): *El mundo como voluntad y representación*, Editorial Gredos, Madrid.
- Stangroom, Jeremy (2006): *The little book of big ideas: Philosophy*, A & C Black.
- Strauss, Leo (1973): “Apuntes sobre el plan de Más allá del bien y del mal”, en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Vol. III, N° 2-3. Traducción de Laura y Alfonso Moraleja. Disponible en: [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/169/21996\\_Apunte%20sobre%20el%20plan.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/169/21996_Apunte%20sobre%20el%20plan.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (Consulta: 20 de octubre de 2020).
- Tapia Wende, Matías (2013): “Conceptos fundamentales del cristianismo de Kierkegaard a 200 años de su nacimiento”, *Revista de Filosofía*, Vol. 69, pp. 245-256. ISSN 0718-4360. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602013000100018> (Consulta: 20 de octubre de 2020).

- Urdániz, Teófilo (2001): Historia de la filosofía, V. IV, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid.
- Vásquez, Eduardo (2008) Los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel. Ediciones Alfa, Caracas.
- Verneaux, Roger (1997): Historia de la filosofía contemporánea, Editorial Herder, Barcelona.
- Zimmer, Robert (2012): Las obras esenciales de la filosofía, Editorial Planeta, Barcelona.

## **Biblioteca Pedro Grases**

### **Autores.-**

- ABBAGNANO, NICOLA. **Diccionario de filosofía.** México: Fondo de Cultura Económica, 1974. Código: REF.B40.A3D3
- ABBAGNANO, NICOLA. **Introducción al existencialismo.** México: Fondo Cultura Económica, 1942. Código: B819.A33
- BLACKHAM, HAROLD JOHN. **Seis pensadores existencialistas.** Barcelona: Oikos-tau, 1967. Código: B819.B5
- BOBBIO, NORBERTO. **Existencialismo: ensayo de interpretación.** México: Fondo de Cultura Económica, 1949. Código: B819.B62
- COPELSTON, FREDERICK CHARLES. **Historia de la filosofía.** Barcelona: Ariel. Código: B72.C66H5

HEIDEGGER, MARTIN. **El ser y el tiempo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1971. Código: B3279.H48.S5.1971

HEIDEGGER, MARTIN. **¿Qué es metafísica?** Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1974. Código: BD41.H45

HEIDEGGER, MARTIN. **Kant y el problema de la metafísica**. --2a ed.--. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. ISBN: 9681606876

HEIDEGGER, MARTIN; MOLINUEVO, JOSÉ LUIS. **¿Qué es filosofía?** --2a ed. Madrid: Narcea, 1980. Código: BD23.H413

JASPERS, KARL. **Filosofía desde el punto de vista de la existencia**; México: Fondo de Cultura Económica, 2000. Código: BD23.J3

JASPERS, KARL. **Origen y meta de la historia**. Madrid: Revista de Occidente, 1950. Código: D13.J312

KREMER-MARIETTI, ANGELE. **Jaspers y la escisión del ser**. Madrid: EDAF, 1977. Código: B3279.J3.K74

MARCEL, GABRIEL. **Prolegómenos para una metafísica de la esperanza**. Buenos Aires: Nova, 1954. Código: B2430.M3

MARÍAS AGUILERA, JULIÁN. **Tres visiones de la vida humana**. Madrid: Salvat Editores; Alianza Editorial, 1971. Código: B1853.M3

MARÍAS AGUILERA, JULIÁN. **Historia de la filosofía**. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1946. Código: B92.M337



SARTRE, JEAN-PAUL. **Ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica.** Madrid: Alianza, 1984. Código: BD355.S3

SARTRE, JEAN-PAUL. **Crítica de la razón dialéctica, precedida de cuestiones de método.** Buenos Aires: Losada, 1979. Código: B809.8.S3

SARTRE, JEAN-PAUL. **Caminos de la libertad.** Madrid: Alianza, 1983. Código: B2430. S3.Sa77m.1983

### **Publicaciones.-**

**Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel;** Kojève, Alexandre, 1902-1968. Buenos Aires: La Pléyade, 1987.-- 301 p.; 20 cm ISBN: 950-516-326-7 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.

**Ubicación física: Sala Humanística  
Solicite el material por este código:  
B2929.K8**

**Fenomenología del espíritu;** Hegel, George Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1971.-- 483 p.; 22 cm. Hegel, George Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Fenomenología.

**Ubicación física: Sala Humanística  
Solicite el material por este código:  
B2925.S5.F4.1971**

**Historia del existencialismo: discusión y Kafka**

**y Kierkegaard;** Walh, Jean Andre . Buenos Aires: La Pléyade, 1971.-- 115 p.; 20 cm. Existencialismo.

**Ubicación física: Sala Humanística  
Solicite el material por este código: B819.  
W3**

**Introducción a la filosofía de la historia**

**de Hegel;** Hippolite, Jean. Buenos Aires: Calden, 1970.-- 131 p.; 19 cm Hegel, George Wilhelm Friedrich, 1770 -1831--Crítica e interpretación Fenomenología.

**Ubicación física: Sala Humanística  
Solicite el material por este código:  
B2925.S5.H3**

**Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente;**

Schopenhauer, Arthur. Buenos Aires: Aguilar, 1973 Iniciación filosófica, 114.-- 241 p.; 20 cm Razón suficiente Voluntad.

**Ubicación física: Sala Humanística  
Solicite el material por este código:  
B3120.S6.**



GUÍA REFERENCIAL

Fichte

■  
Schelling

■  
Hegel

■  
Schopenhauer

■  
Kierkegaard

■  
Nietzsche

