

# SCHOPENHAUER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: DEL CORAJE DE NO GUARDARSE NINGUNA PREGUNTA A LA CONTEMPLACIÓN DEL MUNDO SIN TEMOR

di Encarnación Ruiz Callejón

*Abstract*

Schopenhauer's concern with the renewal of philosophy, with what it means to be a philosopher, and even his criticism of the philosophy of the time can be inscribed in a broader framework: his interpretation of philosophical discourse, of the history of philosophy, and of his position in that history. This framework in turn opens the way for a less explored interpretation of Schopenhauer's philosophy: the possibility of affirming existence and the world based on a natural and ancestral metaphysical intuition, one not only philosophical or western, that may be relevant, today, for a more plural and inclusive history of philosophy.

*Keywords:* affirmation of the Will, *ben kai pan*, liminal knowledge, Nineteenth century philosophy, transcultural metaphysics

## 1. *Introducción: el trato con los muertos*

Olivier Reboul señalaba que la filosofía empieza «donde las cosas no dan más de sí» y lo evidente para todo el mundo deja de serlo. Aunque el filósofo parece «desamparado» porque no tiene estadísticas, encuestas o experimentos y hasta se le supone que ha de «pensar sin red», la filosofía puede recurrir a robustos cimientos: su propia historia. Esta representa para un pensador algo que guarda cierta similitud con la Biblia para un teólogo: «la base de su pensamiento»<sup>1</sup>. Pero mientras que un teólogo la concibe como la verdad que solo debe interpretar, el filósofo espera de los maestros de la tradición una lección que debe primero comprender y luego

<sup>1</sup> O. REBOUL, *Filosofía de la educación*, tr. esp. de C. Espín, Davinci Continental, Barcelona 2009, p. 10.

discutir y confrontar con otras para arrojar luz sobre problemas del presente<sup>2</sup>. Bucear en la tradición filosófica es indispensable aunque solo sea para descubrir que problemas que nos parecen eminentemente actuales ya fueron planteados o estructurados de algún modo, se habían propuesto o atisbado soluciones, aclarado o concretado las preguntas o se habían llevado hasta sus últimos presupuestos<sup>3</sup>. Jaspers denominó la relación con el pasado filosófico un «trato con los muertos», pero un trato con una tradición viva y con eternos contemporáneos cuyo saber nunca conseguimos agotar<sup>4</sup>. Ningún historiador de la filosofía puede pretender tampoco transcribir la historia efectiva de la filosofía: «un mar de superficie y profundidad no solo jamás medida, sino de imposible medición»<sup>5</sup>. No hay tampoco un modo de ser filósofo que los englobe a todos ni una forma única de discurso filosófico. La razón filosófica se reivindicó desde el inicio como *episteme*, como instancia fundadora y como crítico y árbitro «incluso de lo que ella misma no puede crear»<sup>6</sup>. Los filósofos, junto a otras figuras de hombres decisivos que transformaron la existencia humana para siempre, nos conducirían a la experiencia decisiva de lucidez que constituye la grandeza. En el terreno de la grandeza se ilumina la existencia, se ensancha el ámbito de lo humano y del mundo pero también se hacen más patentes los límites, entendemos lo que nos hace mejores y participamos de un especial respeto por lo humano y sus posibilidades. Como señala Jaspers siguiendo a Emerson, los grandes «sirven para que surjan otros más grandes todavía»<sup>7</sup>. Por todo ello la grandeza es una «garantía contra la nada»<sup>8</sup>. En el caso de los filósofos, su independencia no es rigidez y su autoridad se basa en llevar al lector a convencerse por sí mismo<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Ivi, p. 11.

<sup>3</sup> Ivi, p. 10.

<sup>4</sup> K. JASPERS, *Los grandes filósofos. Vol. I: Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*, tr. esp. de E. Lucena, Tecnos, Madrid 2013, p. 23.

<sup>5</sup> Ivi, p. 20.

<sup>6</sup> Ivi, p. 41.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 32, 37.

<sup>8</sup> Ivi, p. 33.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 44, 46.

La grandeza del pasado nos interpela para traducir la lucidez en «fuerzas actuales»<sup>10</sup>. Los pasajes de las obras cobran vida con nuestras preguntas y en el intercambio intelectual entre los vivos, aunque planea siempre el peligro de un tipo de soberbia muy común entre los que leen filosofando: tomar las palabras del pasado como pretexto para llevarlas a donde ellas no conducen<sup>11</sup>. Tratar con la grandeza de las figuras del pasado es necesario:

para que no perdamos lo ya captado con claridad, no nos rindamos a ficciones desenmascaradas mucho ha; para que no nos empobrezcamos al hacer desaparecer las potencias que, luchando con el tiempo, guían al hombre hacia sus más altas posibilidades; para que cumplamos con los grandes haciendo lo posible para hacerles volver a hablar; para que realicemos nuestro propio ser en el ámbito diáfano de lo ya pensado, nos formemos asimilándonos lo ya adquirido a través de los tiempos<sup>12</sup>.

El historiador de la filosofía debe, como el profesor, facilitar al máximo frecuentar la grandeza de los filósofos sin rebajar su hondura, pues pese a la utilidad de un manual, el lector está obligado al trato directo con los muertos, sin mediaciones: «debe habérselas con la filosofía misma»<sup>13</sup> y medirse con la experiencia de la grandeza que le propone cada filósofo. Estar a su altura excluye la indiferencia que no se molesta por conocer ni reconocer la verdad de posiciones ajenas o que nos quedan lejos. Puede valorarse si una educación, en este caso filosófica, ha merecido la pena si los valores aprendidos son los de la liberación individual y la integración en la comunidad de la humanidad. La educación recibida habrá tenido éxito si paradójicamente queda inacabada, es decir, si ha ofrecido al individuo «los medios y el deseo para continuar» leyendo, pensando y dialogando, porque a diferencia de las competencias a adquirir para desempeñar una profesión, para llegar a ser hombre o mujer se necesita un aprendizaje que nos lleva la vida entera<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Ivi, p. 27.

<sup>11</sup> Ivi, p. 69.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Ivi, p. 28.

<sup>14</sup> O. REBOUL, *Filosofía de la educación*, cit., pp. 124-125.

## 2. Un libro “*paucorum hominum*”

Posiblemente el aspecto más popular sobre la posición de Schopenhauer respecto a la historia de la filosofía no sea su trato con los muertos sino con los vivos, sus juicios negativos sobre la filosofía de su tiempo, un ataque que personaliza en Hegel, Fichte y Schelling. De Fichte señala, por ejemplo, que

no merece ningún puesto entre los filósofos (...) Es el padre de la *pseudofilosofía*, del método *fraudulento*, que intenta engañar con la ambigüedad en el uso de las palabras, el discurso incomprensible y los sofismas, imponerse con un tono distinguido y así embaucar a los que están deseosos de aprender<sup>15</sup>.

Este proceder lo habría perfeccionado Schelling y consumado Hegel, «en quien maduró hasta la auténtica charlatanería»<sup>16</sup>. Aunque sin duda es a Hegel a quien dedica más “elogios”, entre otros: «charlatán falto de ingenio», «filosofastro», «criatura ministerial filosófica», «charlatán vulgar, trivial, asquerosamente nauseabundo e ignorante que con inaudita frescura, desvarío y disparate emborronó cuartillas que sus venales seguidores pregonaron como sabiduría inmortal y los tontos tomaron por tal»<sup>17</sup>. Sus obras servirían para «tenerlas disponibles en las farmacias como eficaz vomitivo psíquico, ya que el asco que producen es realmente específico»<sup>18</sup>. El hegelianismo habría malogrado las mentes hasta requerir tratamiento: «una *medicina mentis*; primero, como catártico, un *petit cours de senscommunologie*, y luego habrá que ver si en su caso se podrá alguna vez hablar de filosofía»<sup>19</sup>. Schopenhauer prefirió, como en otras ocasiones y en contextos muy diversos, proceder directamente

<sup>15</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, tr. esp. P. López de Santa María, Trotta, Madrid 2003, p. 41.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipómena I*. “Fragmentos sobre la historia de la filosofía”, tr. esp. P. López de Santa María, Trotta, Madrid 2006, p. 127.

<sup>18</sup> ID., *Parerga y Paralipómena I*. “Esquema de una historia de la teoría de lo ideal y lo real”, cit., p. 63.

<sup>19</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, tr. esp. P. López de Santa María, Trotta, Madrid 2004, p. 44.

con el insulto<sup>20</sup>. Fue incapaz de algún reconocimiento a dos de los que habían sido sus maestros<sup>21</sup>. No hay rastro de una confrontación medianamente filosófica con estos autores, más allá de acusarlos de abusar de los conceptos, generar discursos ininteligibles que contradicen las leyes del pensamiento, utilizar facultades quiméricas como la “intuición intelectual” o acuñar nociones imposibles como “pensamiento absoluto”: a su juicio, palabras vacías que ocultarían la ausencia de pensamiento, por lo que «su nombre correcto es patraña y charlatanería»<sup>22</sup>. Representarían una involución en la historia de la filosofía: un evidente retroceso respecto a los logros kantianos, una grave crisis para la filosofía respecto a su objeto de estudio, a su metodología y a su credibilidad, y un terrible perjuicio para la formación de las nuevas generaciones. No duda del balance de la filosofía de su tiempo: la historia de la filosofía se referirá a ella como «período de la deshonestidad»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> «Cuando se advierte que el adversario es superior y que uno no conseguirá llevar razón, personalícese, séase ofensivo, grosero. El personalizar consiste en que uno se aparta del objeto de la discusión (porque es una partida perdida) y ataca de algún modo al contendiente y a su persona: esto podría denominarse *argumentum ad personam*, a diferencia del *argumentum ad hominem*: éste parte de un objeto puramente objetivo para atenerse a lo que el adversario ha dicho u omitido sobre él. Al personalizar, sin embargo, se abandona por completo el objeto y uno dirige su ataque a la persona del adversario: uno, pues, se torna insultante, maligno, ofensivo, grosero. Es una apelación de las facultades del intelecto a las del cuerpo, o a la animalidad» (A. SCHOPENHAUER, *El arte de insultar*, tr. esp. de F. Morales, Alianza editorial, Madrid 2011, p. 12).

<sup>21</sup> Estuvo al tanto de las publicaciones de Schelling, como queda patente en los Manuscritos, pero esa atención no se traduce en un trato filosófico en la obra publicada. Sobre la relación con Fichte, Hegel y Schelling, que aquí no podemos abordar, véanse los trabajos de Alessandro Novembre, Matthias Köbler y Sebastian Schwenzfeuer, en *Schopenhauer Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. por D. Schubbe, M. Köbler, J.B Metzler Verlag, 2018. Y sobre la relación con Fichte también: M.V. D'ALFONSO, *Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer*, tr. esp. L. Rivera León, en *Schopenhauer en la historia de las ideas*, ed. por F. Oncina, Plaza y Valdés, Madrid 2011, pp. 141-164.

<sup>22</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 40.

<sup>23</sup> A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”, tr. esp. P. López de Santa María, Siglo XXI editores, Madrid 1993, p. 174.

Tampoco es mucho mejor su balance de las historias de la filosofía de las que afirma que se publican media docena al año. Las considera productos de profesores de filosofía sobre cuya “competencia” Schopenhauer no tiene dudas: «los pensamientos de un gran espíritu han de encogerse considerablemente para caber en el cerebro de tres libras de un tal parásito de la filosofía, desde donde, revestidos de la correspondiente jerga del momento, deben volver a emerger acompañados de su impertinente enjuiciamiento»<sup>24</sup>. Es improbable que el escritor de historias de la filosofía haya leído una mínima parte de las obras a las que se refiere, una tarea de gran aliento, de toda una vida<sup>25</sup>. Un raro ejemplo de esto último sería la *Historia Critica Philosophiae* de Johann Jakob Brucker publicada originariamente en cinco volúmenes en Leipzig (1742-1744). Pero en general nuestro autor detesta la incursión de los profesores de filosofía como escritores de historias de la filosofía: «¿qué puede haber estudiado a fondo esa genticilla que, perdiendo el tiempo con continuas clases, asuntos oficiales, viajes turísticos y distracciones, se presenta con historias de la filosofía la mayoría de las veces ya en los años jóvenes?»<sup>26</sup>. Ofrecen una deficiente explicación del origen y la sucesión de sistemas y corrientes, los untan con una pátina de modernidad, se copian unos a otros, e incluso se atreven a corregir a los grandes. Una buena historia de la filosofía solo debe ser escrita por estudiosos acreditados y debe ofrecer los capítulos centrales de cada autor: «una crestomatía amplia y general realizada con cuidado y conocimiento del tema»<sup>27</sup>. Indica, en el caso de la filosofía antigua, tres ejemplos ordenados en esa dirección: Gedicke, Ritter y Preller. Aun así, al igual que a nadie se le ocurriría leer libros de historia si pudiese contemplar por sí mismo los acontecimientos ni tampoco pedir a otro que le mastique la comida<sup>28</sup>, lo que tengan que decirnos los autores solo podemos recibirlo «en el tranquilo santuarios de sus obras»<sup>29</sup>. Los grandes filósofos son instructivos aun cuando se

<sup>24</sup> ID., *Parerga y Paralipómena I*. “Fragmentos sobre la historia de la filosofía”, cit., p. 67.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 44.

equivocan. En este sentido, Schopenhauer no oculta su predilección por los clásicos: son escuelas de lo humano y escuelas de estilo, antidotos ambos contra la «teutomanía» y al «aldeanismo alemán»<sup>30</sup>. Quien aspire a una verdadera formación no debe tampoco dejarse seducir por la novedad: los libros no son como los huevos, que «hay que saborearlos frescos»<sup>31</sup>. Los autores que pueden formarnos no son muchos pero son de todas las épocas y pueblos<sup>32</sup>. Un libro será valioso si aporta lucidez e ilumina nuestro paso, si estimula y hasta mejora nuestras capacidades intelectuales, si no pone trabas a nuestra mente, si nos conduce a una región a la que no podríamos haber llegado solos, si en su compañía experimentamos alivio y protección<sup>33</sup>.

Schopenhauer presenta al lector su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, prescribiéndole cómo debe leerla para entenderla «en la medida de lo posible». Le enumera para ello una serie de requisitos de distinta índole: leer en un orden determinado lo que ha publicado, incluso un número determinado de veces; conocer la filosofía de Platón y los principales escritos de Kant, aunque antes de esto último debe haber leído dos veces su crítica a la posición kantiana. Recomienda también un texto en el que él supo reconocer grandeza y encontrar consuelo: «es la lectura más gratificante y conmovedora que se puede hacer en este mundo (...) ella ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte»<sup>34</sup>. Se trata de los *Upanishads*: «el mayor privilegio que este siglo (...) puede ostentar frente a los anteriores; pues supongo que el influjo de la literatura sánscrita no penetrará con menor profundidad que la recuperación de la griega en el siglo XV»<sup>35</sup>. No es poca, pues, la tarea previa impuesta antes de abrir *El mundo como voluntad y representación*: «¿Cómo, entonces –pregunta el indignado lector– se ha de acabar la

<sup>30</sup> Id., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., pp. 158, 159.

<sup>31</sup> Ivi, p. 184.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Ivi, p. 180.

<sup>34</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipómena II*. Cap. 16: “Algunas observaciones sobre la literatura sánscrita”, tr. esp. P. López de Santa María, Trotta, Madrid 2009, p. 409.

<sup>35</sup> Id., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 34.

tarea, si con un solo libro hay que trabajar de una forma tan complicada?»<sup>36</sup>.

Pero no acaban aquí las dificultades porque Schopenhauer no anuncia un libro, sino «un único pensamiento»<sup>37</sup>, que es metafísica, ética o estética en función del aspecto sobre el que se ponga el foco, desde el que se analice<sup>38</sup>. En un *sistema de pensamiento* la conexión es arquitectónica: una parte soporta a otra y esta no soporta aquella; la base las soportará a todas sin que estas la soporten y la parte más elevada será soportada pero no soportará nada. El *pensamiento único* responde, sin embargo, a la unidad de un organismo por lo que cada parte depende del conjunto y este de ella, sin primera parte o última, por lo que para entender la parte hace falta entender el todo y para entender el todo hace falta la parte. Sin embargo, para comunicar por escrito un *pensamiento único* hay que plegarse a un formato: con una primera página y una página final unidas por una secuencia pedagógica, es decir, expositiva. La distribución interna de *El mundo como voluntad y representación* pretendería paliar hasta cierto punto la organización forzada que requiere su comunicación: sus cuatro libros o partes pretenden ser «algo así como cuatro puntos de vista del pensamiento único»<sup>39</sup> y cada una de esas perspectivas se amplía luego en los *Complementos*.

Habría que disponer también de una formación científica. Aunque Schopenhauer sostiene que la filosofía es la ciencia de la experiencia que toma el relevo donde las ciencias no pueden ya ayudarnos «porque la explicación causal encuentra su límite»<sup>40</sup> y compara a los científicos con los «trabajadores ginebrinos» que fabrican cada uno una pieza del reloj, mientras el relojero, el filósofo, «de todo ello hace una totalidad con movimiento y significado»<sup>41</sup>, o con los músicos de un orquesta frente al maestro de capilla, y hasta recuerda una opinión entre los antiguos (los incapaces para la filosofía se ven obligados a ocuparse de disciplinas que no tienen

<sup>36</sup> Ivi, p. 35.

<sup>37</sup> Ivi, p. 31.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Ivi, p. 33.

<sup>40</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 340.

<sup>41</sup> Ivi, p. 164.



valor)<sup>42</sup>, un conocimiento lo más completo de la naturaleza es un paso obligado para acercarse a la metafísica: «de ahí que nadie deba atreverse a entrar en ella sin haber adquirido antes un conocimiento de todas las ramas de la ciencia natural, aunque sea general, pero fundado, claro y coherente»<sup>43</sup>.

Otra dificultad es la ausencia de filósofos a los que dirigirse. Según Schopenhauer, el filósofo de su tiempo ha desertado de su condición: confunde pensar con demostrar erudición, transmitir sistemas y analizar textos. Se limita a reproducir ideas como un autómatas y para tener pensamientos debe leerlos de otros<sup>44</sup>. Se sirve de los libros pero como pedañitos que ha desmontado y acarrea alegre<sup>45</sup>. Pero sobre todo, a los filósofos los lastraría un demérito adicional: ser profesores de filosofía. Los filósofos de oficio viven *de* la filosofía; los auténticos, viven *para* ella. La vocación filosófica es, sin embargo, incompatible con «la buena y nutritiva filosofía universitaria (...) el temor del amo, la voluntad del Ministerio, los principios de la Iglesia local, los deseos del editor, los ánimos de los estudiantes, la buena amistad de los colegas, la política del momento, la orientación momentánea del público y todo lo demás»<sup>46</sup>.

El verdadero filósofo se alimenta sobre todo del mundo y, desde luego, piensa por sí mismo. Su objetivo es buscar la verdad y es independiente, claro y franco. No da nada por supuesto<sup>47</sup> y está dispuesto a abrirse camino en un medio hostil<sup>48</sup>. Desmonta los prejuicios porque son estos los verdaderos antagonistas, los que se

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Ivi, p. 217.

<sup>44</sup> Ivi, p. 109.

<sup>45</sup> Ivi, p. 111.

<sup>46</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 46. Para un estudio detallado sobre la cuestión, véase: M. KOSSLER, *Filosofía a las órdenes de la naturaleza y filosofía a las órdenes del gobierno: la crítica de Schopenhauer a la filosofía universitaria*, in *Filosofía para la universidad, filosofía contra la universidad (De Kant a Nietzsche)*, ed. por F. Oncina Coves, Editorial Dykinson, Madrid 2009, pp. 297-309. Es indudable que en la agria crítica de Schopenhauer jugó su papel su fracaso como profesor universitario y luego su conflicto con la Real Sociedad Danesa de las Ciencias.

<sup>47</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 225.

<sup>48</sup> ID., *Sobre la visión y los colores*, tr. esp. de P. López de Santa María, Trotta, Madrid 2013, p. 36.

oponen a la verdad. Combate el error no solo para descubrir la verdad, sino para anular la toxicidad, pues «todo error lleva un veneno en su interior»<sup>49</sup>. Al filósofo lo caracteriza el coraje de no guardarse ninguna pregunta<sup>50</sup>. Schopenhauer lo considera, pues, como un héroe de la verdad siendo su única bandera la divisa del personaje Filaletes en el diálogo sobre la religión: «hágase la verdad aunque perezca el mundo»<sup>51</sup>. No en vano la filosofía es el «único Hércules contra los monstruos morales e intelectuales de este mundo»<sup>52</sup>. Y aún así, no está asegurado el éxito, porque la verdad tampoco se ofrece a cualquiera: «es una belleza tan frágil que ni siquiera el que lo sacrifica todo por ella puede estar seguro de su favor»<sup>53</sup>.

El acceso generalizado a la formación superior, la valoración de esta en función de una utilidad inmediata, el abandono de las lenguas clásicas como medio de formación, vehículo del saber y de transmisión de la tradición, y una creciente especialización, habrían contribuido también al clima de decadencia que Schopenhauer aprecia en sus contemporáneos. A la inmensa mayoría solo les preocupa los intereses materiales, «ni siquiera puede concebir otros»<sup>54</sup>. Para una educación oficial distinta a la domesticación, a la hueca erudición o a la preocupación por la rentabilidad, haría falta un cambio de los pesos y medidas en las instituciones y en los currículos así como una cuidada selección de docentes y estudiantes. Y respecto a la filosofía, haría que combatir lo que para nuestro autor es pseudofilosofía rehabilitando los valores intrínsecos a la actividad filosófica y a la condición de filósofo.

La formación previa que impone Schopenhauer, las dificultades para expresar y comunicar un “único pensamiento”, junto a la carrera de obstáculos para el verdadero filósofo, abonarían la idea

<sup>49</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 84.

<sup>50</sup> ID., *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Band I: Frühe Manuskripte (1804-1818)*, hrsg. von A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985, p. 126.

<sup>51</sup> ID., *Parerga y Paralipómena II*. “Sobre la religión”, cit., p. 339.

<sup>52</sup> ID., *Parerga y Paralipómena I*. “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, cit., p. 405.

<sup>53</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 38.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

que él mismo tiene de su obra: un libro «*paucorum hominum*»<sup>55</sup>. Lejos de cualquier excusa o justificación, nuestro filósofo parece exigir hasta agradecimiento pues habríamos sido advertidos de la gran empresa que nos propone. Sugiere más bien no perder el tiempo con un libro que contradice lo que hasta el hombre culto tiene por verdadero y resuelto. Pero si ya está en nuestro poder, siempre es posible idear otro uso para rentabilizar la compra: recensionarlo -en el caso de los contemporáneos-, adornar una biblioteca o prestarlo a una amiga instruida, aunque la intención de esto último no parece estar relacionada con el intercambio intelectual, pues nuestro filósofo tiene en poca estima el nivel intelectual de las mujeres<sup>56</sup>. En todo caso, poco importa todo lo anterior, porque no deja su obra a compatriotas ni a contemporáneos, sino a la humanidad del futuro. A esta les regala no una obra, sino un “único pensamiento”<sup>57</sup>.

### 3. La historia de “un único pensamiento”

Ese “único pensamiento” tiene su origen en una intuición. Esta no es ningún tipo de éxtasis o clarividencia<sup>58</sup>. Algo así sería del todo subjetivo y no podría comunicarse: «solo el normal conocimiento del cerebro se puede transmitir: si es abstracto, mediante conceptos y palabras, si intuitivo, a través de artificios»<sup>59</sup>. La tentación de todos los tiempos ha sido *partir* de conceptos «elegidos a discreción»<sup>60</sup>. Todo conocimiento verdadero y auténtico, no solo el filosófico, parte siempre de *una percepción intuitiva* que ha *conmovido* al pensador:

Al igual que el arte y la poesía, ella ha de tener su fuente en la captación intuitiva del mundo: y por fría que haya de mantenerse la cabeza, no puede darse una impasibilidad tal que al final el hombre entero, con su cabeza y su corazón, no entre en acción y sea hondamente conmovido.

<sup>55</sup> Ivi, p. 35.

<sup>56</sup> ID., *Parerga y Paralipómena II*. “Sobre las mujeres”, cit., pp. 625-637.

<sup>57</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 37.

<sup>58</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 225.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

La filosofía no es un problema algebraico. Antes bien, Vauvenargues tiene razón al decir: *Les grandes pensées viennent du coeur*<sup>61</sup>.

Pensar es captar de forma inmediata un nuevo aspecto de las cosas. A través de la intuición dejamos «que las cosas mismas nos hablen», captamos nuevas relaciones entre ellas y solo a partir de aquí esta información se traduce a conceptos<sup>62</sup>. El filósofo, que pertenece para Schopenhauer a la categoría de los genios, no puede invocar la intuición a voluntad ni permanecer constantemente en ella, pero sí lo bastante como para «reproducir lo captado a través de un arte reflexivo y ‘fijar en pensamientos verdaderos lo que está suspendido en el fluctuante fenómeno’»<sup>63</sup>. Los conceptos o representaciones de segundo nivel son los recipientes del filósofo para recoger sus intuiciones, «pero solo como el mármol lo es de la escultura: debe trabajar, no *a partir de* ellos sino en ellos, es decir, ha de depositar sus resultados *en* ellos pero no partir de ellos como algo dado»<sup>64</sup>. Quien no es capaz de ofrecer una intuición de ese tipo, enmascara su incapacidad con «la satisfacción de las palabras» y se dedica a lanzar «al mercado nuevas palabras»<sup>65</sup>. El filósofo debe, pues, ser capaz de verter la intuición genial en un concepto que pueda conducir a otro individuo a aquel conocimiento intuitivo. Esta es la grandeza pero también la tragedia de la filosofía. Por otro lado, solo en la juventud<sup>66</sup> se es creativo. A esa edad la actividad cerebral está en su plenitud, la sangre arterial fluye con intensidad hasta el cerebro y predomina sobre el sistema venoso<sup>67</sup>. En la vejez se impone la tarea de trabajar sobre lo ya adquirido<sup>68</sup>. Por ello es muy probable que un filósofo produzca sus mejores obras mucho más tarde «pero ya no ha de

<sup>61</sup> ID., *Parerga y Paralipómene II*. “Sobre la filosofía y su método”, cit., pp. 38-39.

<sup>62</sup> Ivi, p. 102.

<sup>63</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 240. La cita, como señala P. López de Santa María, corresponde a: Goethe, *Fausto I*, 348-349.

<sup>64</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 113.

<sup>65</sup> Ivi, p. 181.

<sup>66</sup> Ivi, p. 111.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> ID., *Parerga y Paralipómene I*. “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, cit., p. 502.

esperar nuevos conocimientos originales de la fuente de la intuición, la única viva»<sup>69</sup>.

Pese al poco valor que Schopenhauer otorga a las historias de la filosofía, en *Parerga y Paralipómena* delinea una peculiar historia de la filosofía en fragmentos. Nuestro autor reivindica la novedad porque «no son tradicionales, es decir, copiados; antes bien, son pensamientos ocasionados por el estudio propio de las obras originales»<sup>70</sup>. No ofrece una selección por escuelas o corrientes, ni se basa en épocas o paradigmas filosóficos. Y salta a la vista que nada tiene que ver con la crestomatía que él exige. Más aún: despacha a los autores con juicios sumarios. Solo la filosofía moderna habría logrado formular correctamente los dos grandes problemas del pensamiento: la cuestión de la libertad de la voluntad y la de la realidad del mundo externo o la relación de lo ideal con lo real, el problema de la relación «entre el mundo en la cabeza y el mundo fuera de la cabeza»<sup>71</sup>.

Toda filosofía si quiere ser, no solo verdadera, sino honesta, ha de ser necesariamente idealista, en el sentido de que nadie puede prescindir de su propia individualidad, «salir de sí mismo»<sup>72</sup> para identificarse directamente con las cosas. Se entiende mal el idealismo si se identifica con la negación de la realidad empírica del mundo: «el mundo externo no se nos da en modo alguno a crédito (...) ni nosotros lo asumimos a base de confianza y fe: se da como lo que es y da inmediatamente lo que promete»<sup>73</sup>. Kant habría sido capaz de formular esta posición correctamente, de «eliminar realmente el realismo innato al hombre y proveniente del destino originario del intelecto»<sup>74</sup>. Su filosofía ejerce en el espíritu un efecto inmediato tras el cual «experimenta un profundo desengaño y en adelante ve todas las cosas a una luz diferente»<sup>75</sup>. Pero Kant se habría referido a la facultad de conocer, olvidando el cuerpo y el cerebro<sup>76</sup>: «Una

<sup>69</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 112.

<sup>70</sup> ID., *Parerga y Paralipómena I*, cit., p. 68.

<sup>71</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 32.

<sup>72</sup> Ivi, p. 33.

<sup>73</sup> Ivi, p. 36.

<sup>74</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 43.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., pp. 36 y 331.

filosofía que, como la kantiana, ignore totalmente este aspecto del intelecto [fisiología del sistema nervioso], es parcial y por ello insuficiente. Abre entre nuestro saber filosófico y fisiológico un abismo insondable con el que nunca nos podemos sentir satisfechos»<sup>77</sup>. El mundo como representación no es ninguna hipótesis ni una opinión que dependa de una autoridad filosófica, sino la verdad cierta y sencilla, pues el punto de partida de la filosofía en general, incluida la suya, no puede ser otro que la conciencia. Esta es para nosotros un *factum*: solo la conciencia está inmediatamente dada, así que el fundamento *de la filosofía* se limita a los hechos de la conciencia<sup>78</sup>. Tampoco es una posición exclusiva de la modernidad ni de la filosofía occidental. La referencia al cuerpo y al cerebro que añade Schopenhauer transforma el conocimiento en interpretación. Pero no estamos por ello ante una limitación de *nuestra* forma de conocer: la esencia del conocer mismo no nos permite nada más<sup>79</sup>. Estos límites reflejan «los muros de nuestra cárcel»<sup>80</sup> o la tela de araña a la que se referirá luego Nietzsche. El conocimiento, incluida la filosofía de Schopenhauer, no puede ser sino un conjunto de interpretaciones, «un cálculo que sale bien»<sup>81</sup>.

El “único pensamiento” responde a la necesidad metafísica. Esta es previa a la pregunta del especialista: tiene su origen en un cierto *pathos* (experiencia, pasión, tonalidad afectiva) compartido por todo hombre ante la existencia del sufrimiento y la conciencia de la muerte. Ambas transforman completamente la tradicional admiración (*thaumázēin*) filosófica<sup>82</sup>. Por eso el «afecto filosófico en sumo grado»<sup>83</sup> es consternación y turbación. Schopenhauer retomaría la *topica admirationis* del pensamiento clásico<sup>84</sup>, un malestar existencial afín a la experiencia de la aporía, pero la metafísica de la

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 314.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 700.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>82</sup> M.R. ENGLER, *Schopenhauer e a topica admirationis: sobre a origem da filosofia*, in «*Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia*», 42, 3/2019, p. 9.

<sup>83</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 210.

<sup>84</sup> M.R. ENGLER, *Schopenhauer e a topica admirationis*, cit., p. 10.

voluntad lo sitúa en un lugar distinto al del mundo clásico, donde habría prevalecido el enfoque optimista. Solo en el arte, y especialmente en la tragedia<sup>85</sup>, prevaleció el lado sombrío y oscuro de la existencia como auténtica esencia del mundo. Cabría añadir que dicho malestar también adquiere su tonalidad por las expectativas del ser humano, el «error innato» con el que viene a existencia: cree que está aquí para ser feliz y que esto significa poder satisfacer todas sus aspiraciones<sup>86</sup>.

Planells Puchades sitúa a nuestro autor en la “tradición expresionista en filosofía”. Esta se habría desgajado de la neoplatónica. Schopenhauer habría tomado elementos de esta tradición filosófico-teológica, generalmente asociada con el panteísmo<sup>87</sup>. En esta tradición la causa creadora o emanativa es inmanente y se concibe como expresión [*Expressio*]. Esta no solo expresa la naturaleza de la cosa definida, sino que la engloba y la explica<sup>88</sup>. Más aún, en *El mundo como voluntad y representación* el término *Erscheinung* se presenta como *Ausdruck* (expresión), y se asimila a otros conceptos equivalentes hasta el punto de que el mundo aparece como expresión, manifestación, revelación, exteriorización y visibilidad (*Ausdruck, Manifestation, Offenbarung, Äußerung, Sichtbarwerdung*) de un principio. Y el término “objetivación” (*Objektivierung*) le servirá al autor para señalar el aspecto representativo junto con el expresivo de cada fenómeno<sup>89</sup>. Pero por otro lado, sin ser consciente de ello, Schopenhauer recrearía en la metafísica de la voluntad un mito órfico en el que estaría la verdadera raíz de toda la filosofía de la expresión: el de Dionisos, un mito en el que, como señalaba Giorgio Colli «lo que nosotros consideramos vida, el mundo que nos rodea, es la forma bajo la que Dionisos se

<sup>85</sup> Ivi, p. 26. Sobre las relaciones entre filosofía y tragedia, la posibilidad de una ontología trágica y “las pasiones de la adversidad”, la esperanza y el miedo, véase el excelente trabajo de R. ÁVILA CRESPO, *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*, Trotta, Madrid 2018.

<sup>86</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 692.

<sup>87</sup> J. PLANELLS PUCHADES, *En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión*, in «Anales del Seminario de Metafísica», 26, 1992, p. 115.

<sup>88</sup> Ivi, p. 116.

<sup>89</sup> Ivi, p. 118.

contempla, se expresa frente a sí mismo. El símbolo órfico ridiculiza la antítesis occidental entre inmanencia y transcendencia, sobre la que los filósofos han hecho correr tanta tinta. No hay dos cosas, respecto a las cuales haya que averiguar si están separadas o unidas, sino que hay sólo una cosa, el dios; del cual nosotros somos la alucinación»<sup>90</sup>. Fátima Mernissi se ha referido a un mito similar pero desde otra tradición: el relato de Simorg del poeta y místico musulmán de origen persa Abu Hamed Mohamed B. Abu Bakr Ebrahim, conocido como Farid al Din o Farid ad Din y Attar (m. 1221). El anhelado y fabuloso Simorg, que motiva el gran viaje de millares de pájaros en su búsqueda, acaba desvelándose como el misterio de la pluralidad y unidad de los seres<sup>91</sup>.

Pero si atendemos al propio Schopenhauer, presenta su obra como la respuesta a lo que la tradición filosófica ha buscado incansablemente a lo largo de su historia<sup>92</sup>. Esto coincide con la corriente aún no escrita por las historias de la filosofía: la del *único pensamiento*. De hecho, él inscribe su *único pensamiento* en la corriente del *ben kai pan*, [uno y todo], la idea de que la esencia interior de todas las cosas es una y la misma. Del panteísmo suscribe el *ben kai pan*, pero no el *pan theos*. La multiplicidad y la divisibilidad se encuentran solo en el fenómeno; es una y la misma la esencia que se manifiesta en todo viviente y en todo lo inerte; y la concepción que «supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es equivocada: más bien tiene que serlo la contraria»<sup>93</sup>. La doctrina del *ben kai pan*, la tesis de que la esencia interior de todas las cosas es una y la misma, que Schopenhauer evoca y reconoce viva en pensadores de su tiempo, entre los que estaría Schelling, se remontaría a los eléatas, los neoplatónicos, Erígena, Giordano Bruno y Spinoza. Incluye los místicos y los sufíes. La encuentra también en la filosofía de la India. Más aún: fuera de la filosofía occidental es donde tendría su inicio más antiguo constatado. De hecho sería la doctrina básica del libro *más antiguo* del mundo: los Vedas, cuya parte esotérica serían los

<sup>90</sup> Ivi, p. 43.

<sup>91</sup> F. MERNISSI, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid 2003.

<sup>92</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 31.

<sup>93</sup> ID., *Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”, cit., pp. 293-294.



*Upanishads*. En otro tiempo la humanidad habría estado más cerca de «la fuente originaria de la naturaleza orgánica», tuvieron más energía en cuanto al conocimiento intuitivo y una disposición de espíritu más afín<sup>94</sup>. Para Schopenhauer hasta se podría decir que ha existido desde siempre. La doctrina del *ben kai pan* «fue en todas la épocas la burla de los necios y la interminable meditación de los sabios»<sup>95</sup>. Esa es la intuición única, la metafísica natural y la respuesta más originaria a la necesidad metafísica. Con Kant ese pensamiento de todos los tiempos se habría formulado correctamente en términos filosóficos, sin embargo, el propio Kant no habría extraído sus consecuencias: «al modo de los oradores astutos, sólo dio las premisas, dejando a los oyentes la satisfacción de concluir»<sup>96</sup>.

Como señala Planells Puchades, Schopenhauer sería consciente de que el único lenguaje posible para la metafísica tras Kant era el de la analogía y no el conceptual, sino el poético. Pero en ningún caso estaríamos ante un lenguaje vacío desde el punto de vista cognoscitivo, sino ante un recurso legítimo pues «las cosas que no podemos alcanzar directamente tenemos que hacerlas comprensibles mediante una analogía»<sup>97</sup>. Pero no se trata solo de la filosofía que sigue a Kant. El pensamiento único o metafísica natural, esta sabiduría perenne compartida por las diferentes culturas, ha sido conservada en recipientes muy distintos: narraciones, símbolos, mitos y conceptos. Pese a ello, para Schopenhauer siempre es preferible expresar el contenido de ese pensamiento ancestral a través de conceptos filosóficos sin necesidad de mitos<sup>98</sup>. Él ofrece “la satisfacción de concluir” lo que apunta Kant y ofrece un nuevo método que «se ensaya aquí por primera vez y que difiere plenamente de todos los habidos hasta ahora»<sup>99</sup>: interpretar el mundo desde el hombre, o sea, lo desconocido desde lo conocido y no al revés. Su filosofía, movilizada y alimentada por la percepción intuitiva que ha compartido desde

<sup>94</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 200.

<sup>95</sup> ID., *Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”, cit., p. 293.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 389.

<sup>98</sup> Ivi, p. 329.

<sup>99</sup> Ivi, p. 33.

siempre la humanidad, parte de lo inmediato y realmente dado para todos: la conciencia empírica externa e interna articulando ambas, como se sabe, por una analogía que parte a su vez de cómo intentamos definir nosotros la experiencia de la introspección. La analogía parte del nombre convencional con el que él denomina nuestra percepción de la espontaneidad interna: “voluntad”<sup>100</sup>. En lugar de la idea del hombre como microcosmos, propone la del universo como *macroántropos*. Solo así podemos *interpretar* qué es el mundo de un modo que sea significativo para nosotros. A esa interpretación se reduce lo que nos está permitido conocer. Y este es un límite de todas las filosofías, incluida la de nuestro autor. El pensamiento que se arriesga a expresarse más allá de la experiencia común acude a la intuición sensible para idear símbolos<sup>101</sup>.

Y habría un caso donde la filosofía transcurre solo in *abstracto* sin intuición. Aquí los conocimientos no serían por ello completos, pero tampoco irrelevantes: «índican, por así decirlo, simplemente el lugar donde se encuentra la cosa a conocer, pero esta permanece oculta»<sup>102</sup>. Se trata de «un caso extremo» y «cuando se han alcanzado los límites del conocimiento posible a nuestras capacidades»<sup>103</sup>. Entonces *terminamos* en este tipo de conocimientos, como cuando planteamos la idea de una existencia fuera del tiempo, la unidad de

<sup>100</sup> “La palabra *Wille* no fue siquiera la primera palabra que eligió. Antes eligió *Kraft*, ‘fuerza’. Pero después de muchas dudas rechazó *Kraft* basándose en que su principal connotación como término técnico pertenecía al reino de las ciencias naturales y que éstas corresponden exclusivamente al mundo de los fenómenos” (B. MAGEE, *Schopenhauer*, tr. esp. A. Bárcena, Cátedra, Madrid 1991, p. 429). Pretende señalar con ello cómo nos experimentamos en nuestro interior, siendo una denominación aproximada, una interpretación. La etiqueta responde a una consideración hacia el sujeto, porque percibimos el movimiento interno como querer o espontaneidad. Disponemos de dos experiencias, la de la representación y la interna: «¿Pues qué otra clase de existencia o realidad deberíamos atribuir al resto del mundo corpóreo? ¿De dónde habríamos de tomar los elementos con que componerlo? Fuera de la voluntad y de la representación no conocemos ni podemos pensar nada» (A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 157.

<sup>101</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 667.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

la voluntad más allá del fenómeno<sup>104</sup>, el reto de explicar la objetivación de la voluntad, o el ciclo de la vida. Y Schopenhauer reconoce al respecto el valor de otras formas de discurso: «caemos aquí en un lenguaje de metáforas místicas: pero es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente trascendente»<sup>105</sup>. Sin embargo, nunca es lícito para un filósofo *empezar* por ellas. La labor del filósofo no es crear metáforas sino conceptos, representaciones de segundo nivel. El filósofo no es un místico. No puede ir más allá del mundo de la experiencia, no puede utilizar palabras vacías y no contará historias haciéndolas pasar por filosofía<sup>106</sup>, aunque utilice artificios para *evocar* un pensamiento que no se deja fácilmente conceptualizar. Parafraseando a Reboul a propósito de la filosofía, podemos decir que esta consideración de la mística en Schopenhauer y de un discurso especial, a través de artificios, como si de una *filosofía negativa* se tratase, socorre a la filosofía y en algún caso empieza donde la filosofía no da más de sí. Se apunta a un lugar intransitable por el concepto, a un punto de no retorno antes del cual el filósofo debe detenerse, a menos que quiera renunciar a su condición. El místico, sin embargo, procede a partir de aquí de forma positiva. Es cierto, sin embargo, que Schopenhauer reconoce una filosofía que ha transitado también de forma positiva: «Quien desee este tipo de complemento para el simple conocimiento negativo que la filosofía le puede suministrar, lo encontrará en su mayor belleza y abundancia en el *Oupnekhat*, luego en las *Enéadas* de Plotino, en Escoto Erígena, fragmentariamente en Jakob Böhme, pero especialmente en la admirable obra de Guion, *Les torrens*, en Angelus Silesius y, por último, en los poemas de los sufíes»<sup>107</sup>. En el interés de Schopenhauer por la mística cabría distinguir al menos dos líneas. Por un lado, el Maestro Eckhart, Johannes Tauler, Johannes Scheffler (Angelus Silesius), Jakob Böhme y la obra de la mística francesa Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon, más conocida como Madame Guyon (1648-1717). La segunda línea es la de los sufíes, un aprecio que contrasta con el desprecio del autor al islam equiparable con el que expresa hacia el judaísmo, si bien también

<sup>104</sup> Ivi, p. 366.

<sup>105</sup> Ivi, p. 369.

<sup>106</sup> Ivi, p. 329.

<sup>107</sup> Ivi, p. 668.

coloca la cábala en esta corriente de saber perenne. Para Schopenhauer los sufíes «son los gnósticos del islam y por ello se refiere al poeta persa medieval del siglo XIII Saadi Shirazi, más conocido como Sadi, que los habría calificado de clarividentes [*Einsichtvoll*]»<sup>108</sup>.

En la reflexión de Schopenhauer sobre la relación entre mística y filosofía, subraya una consideración de la primera que va más allá de consideraciones religiosas o aspectos teológicos. Define la mística como «toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno»<sup>109</sup>. El místico partiría desde dentro, de la vivencia, mientras el filósofo, que pretende que la filosofía sea una ciencia de la experiencia, toma sus datos de un terreno compartido aunque la puerta de acceso que propone Schopenhauer para interpretar qué es el mundo más allá de un conjunto de representaciones pasa precisamente por la interpretación de una experiencia interna como es la experiencia de espontaneidad o querer aunque no renuncia a su conceptualización. Por otro lado, cuando Schopenhauer se refiere a la identificación que posibilita la compasión la denomina “una acción misteriosa” y una “mística práctica”<sup>110</sup>. Y tiene en común con el arte la contemplación de la realidad fuera del principio de razón suficiente.

#### 4. *Una filosofía para un antiguo “sapere aude”*

Según Schopenhauer, la verdad es a menudo tachada de paradójica o considerada trivial y lo primero suele alcanzar al autor<sup>111</sup>. Y ese fue su caso. Si bien no fue la única reacción a su filosofía, recibió los calificativos de cajón de sastre y hasta de ornitorrinco<sup>112</sup>. Pero el propio Schopenhauer se había referido a su

<sup>108</sup> Ivi, p. 669.

<sup>109</sup> Ivi, pp. 667-668.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 36.

<sup>112</sup> H. DEL ESTAL SÁNCHEZ, *Ornithorhynchus Paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848*, in «An. Sem. Hist. Filos», 35, 1/2018, p. 130.

filosofía de muy diversas formas: una Tebas de cien puertas<sup>113</sup>, alguien que ha debido adoptar «un tejido ajeno del que, a lo sumo, se hizo el abrigo que llevé algún tiempo y luego cambié por otro»<sup>114</sup>; la resolución al enigma planteado por Kant, pero sobre todo por la certeza de haber hecho un aportación única: haber dado «una solución al gran problema de la existencia»<sup>115</sup>. La filosofía guardaría un claro paralelismo con la actividad del artesano a la que se refería Reboul a propósito de Heidegger (*Denken ist ein Handwerk*): al igual que en un trabajo manual, «no aceptaremos una herramienta sino una caja de herramientas»<sup>116</sup>. Disponer de herramientas y utilizar las más convenientes no es un signo de mera yuxtaposición, de falta de creatividad, sino un aviso más de la complejidad de lo real, de la necesidad de muchas herramientas, quizá todas las posibles, para esclarecer nuestra existencia y el mundo y un aviso a navegantes frente al dogmatismo y los reduccionismos, también en filosofía. Bien puede ser este el caso de Schopenhauer. Años más tarde Nietzsche señalará que la verdadera crítica a una filosofía no es una crítica de palabras con otras palabras sino «ensayar si se puede vivir de acuerdo con ella»<sup>117</sup>.

¿Qué aportaría entonces nuestro autor? ¿Puede vivirse según su filosofía? En primer lugar, ofrece una filosofía arraigada en la intuición y en las experiencias interna y externa que todos podemos compartir, de ahí que denomine a su filosofía la ciencia de la experiencia<sup>118</sup>. Por otro lado, sin renunciar a su condición de filósofo, Schopenhauer supo apreciar las recurrentes «huellas de la verdad» en todos los dogmas, incluso los más estrafalarios y absurdos, de todas las épocas y pueblos<sup>119</sup>. Pretendió hacer justicia

<sup>113</sup> A. SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. “Sobre el fundamento de la moral”, cit., p. 4.

<sup>114</sup> R. SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, tr. esp. de J. Planells Puchades, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 363.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> O. REBOUL, *Filosofía de la educación*, cit., p. 18.

<sup>117</sup> F. NIETZSCHE, *Obras completas. Vol I. Escritos de juventud*. “Schopenhauer como educador”, tr. esp. J.B. Llinares, D. Sánchez Meca, L. de Santiago Guervós, Tecnos, Madrid 2016, p. 810.

<sup>118</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 221.

<sup>119</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 191.

no solo al contenido de esa sabiduría o metafísica natural que ha venido acompañando a la humanidad sino a cómo se ha llegado a ella y cómo se ha expresado. En este sentido, la naturaleza de su metodología, intuitiva y conceptual, a medio camino entre la ciencia, la filosofía y la intuición del genio, sensible a lo que han dicho todas las culturas, por su necesidad de un variado suelo nutricional, quizá muestra la naturaleza de ornitorrinco que hasta cierto punto entraña toda filosofía.

Pero también quiso ofrecer un lugar intermedio entre la doctrina de la sabiduría total de la antigua dogmática y la desesperación de la crítica kantiana. De ahí que Schopenhauer señale que la doctrina kantiana de la idealidad del tiempo es «especialmente fértil y rica en consecuencias», siendo una de ellas una meditación sobre la inmortalidad. Se trata de poner «orden en la mente» y «aprender, a la par, a ver el mundo sin preocupación alguna»: atreverse a vivir según este viejo saber, significaría asumir una voluntad integradora del mismo. La doctrina del *ben kai pan* o *único pensamiento*, el más completo y seguro evangelio, abre *otra* vía en la filosofía de Schopenhauer que modula su proverbial pesimismo: la afirmación de la existencia y del mundo, si bien no *cualquier* afirmación de la voluntad. Pretende ofrecer al “espíritu pensante” que alguna vez acceda a ella lo que él ha encontrado en la filosofía: un agrado, una alegría y hasta un consuelo<sup>120</sup>, pero sobre todo la contemplación del mundo sin temor.

La afirmación de la voluntad no resiste el examen reflexivo: la vida es un “negocio que no cubre los gastos”. Depende del poderoso apego a la vida con la que llegamos a la existencia. Pero en el grado de objetivación de la voluntad que se llama hombre es posible el predominio de un modo específico de conocer sobre el querer, si bien solo algunos «comprenden que en el mundo se puede encontrar enseñanza pero no felicidad; entonces se acostumbran y se satisfacen con cambiar esperanzas por conocimientos»<sup>121</sup>. La clave está en esto último: en la saludable y sanadora distancia que nos permite entregarnos a las cosas como representaciones no como motivos, es decir, sin interés.

<sup>120</sup> Ivi, p. 39.

<sup>121</sup> ID., *Parerga y Paralipómena I*, cit., p. 428.

Parte del estupor que alienta la necesidad metafísica y el miedo a la muerte es el dolor, pero desde la conciencia reflexiva el dolor es solo un fenómeno cerebral que no existe cuando no hay un cerebro que lo interprete. La muerte misma acabaría con la conciencia individual pero no con toda existencia, pues es solo una perspectiva que evoca la pérdida de una individualidad y la recepción de otra<sup>122</sup>. Y la existencia del yo, la individualidad, no es la única existencia posible<sup>123</sup>. Schopenhauer se refiere a la “palingenesia” o perpetuo renacer, o expresado míticamente la *metempsychosis*, como un filosofema natural de la razón<sup>124</sup>. De nuestro modo de conocer depende que consideremos nuestro ser y el del resto de las cosas como perecedero, finito y abocado a la destrucción<sup>125</sup>. Así, “comenzar”, “terminar”, “perdurar”, dependen de una forma de nuestro intelecto, el tiempo. El temor desaparece si consideramos que de la nada nada surge, si evocamos la permanencia de la materia o de las fuerzas elementales, o si consideramos que formamos parte de algo imperecedero como la idea de humanidad, o del esquema de eterno retorno que representa la naturaleza. La fuente de la que manan los individuos y sus fuerzas es inagotable y eterna: «cada acontecimiento u obra asfixiados en su germen siguen teniendo abierta una infinitud para retornar»<sup>126</sup>. Otra posible experiencia de inmortalidad y hasta de felicidad reside en la experiencia de la compasión. Incluso la observación de la crueldad en la naturaleza ofrece una respuesta y su correspondiente nota de consuelo. ¿Qué propósito tiene un animal como el pobre topo cavando toda su vida ciego, las laboriosas hormigas o las diligentes abejas? ¿Y esas tortugas que al salir del mar para poner sus huevos son devoradas vivas y sus depredadores luego lo son por otros? ¿Qué sentido tiene tanta crueldad? –se pregunta Schopenhauer: «La única respuesta a eso es: así se objetiva la *voluntad de vivir*»<sup>127</sup>. El hombre de a pie simplemente diría: “así es la vida”. Además, perdurar eternamente con nuestra específica individualidad no sería ninguna felicidad sino una

<sup>122</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 553.

<sup>123</sup> Ivi, p. 544.

<sup>124</sup> Ivi, p. 559.

<sup>125</sup> Ivi, p. 537.

<sup>126</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 238.

<sup>127</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., pp. 399-400.

monotonía que nos produciría simplemente hastío<sup>128</sup>, pues estamos hechos de tal modo que no podríamos ser felices en ningún mundo en los que se nos pudiera colocar. Sería necesario una transformación radical: ser otro tipo de seres<sup>129</sup>.

A esta sabiduría de todos los tiempos, a este gran *sapere aude*<sup>130</sup>, no corresponde tanto la negación de la voluntad como un arte de vivir. La mayoría estamos muy lejos de ser atletas del conocimiento o de la virtud. Las máximas recogidas en *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* pretenden ser un compendio no exhaustivo de este género filosófico, pero son también estrategias que simplemente proceden de la experiencia acumulada de la humanidad y que ahora son situadas en pie de igualdad con las filosóficas. En este contexto, para un filósofo la actividad misma del pensar, un placer más entre los de la sensibilidad<sup>131</sup>, es en sí misma un remedio y una respuesta a la necesidad metafísica. La vida nunca es bella, pero puede parecerlo y podemos encontrar placer en ello si no va con nosotros, si hemos sido capaces de transportarla a la objetivación o crear una imagen, que es la que ya consideramos<sup>132</sup>. Si nos centramos en la representación desgajada del querer, tenemos ante nosotros el aspecto más grato y el único inocente de la vida. Este es el gran poder de la actividad que subyace al arte: la forma de considerar las cosas independientemente del principio de razón. Para el hombre dotado de capacidades intelectuales, no ya el filósofo, también es posible *implicarse* en la existencia, o sea, afirmar el mundo desde el conocimiento. Puede fabricarse una segunda existencia placentera y sanadora mediante la actividad intelectual<sup>133</sup>. Tiene por alimento las obras de la naturaleza, la visión de la actividad humana y las producciones de hombres de altas dotes intelectuales<sup>134</sup>. Por ejemplo, la literatura aquí ya no se reduce a las lecciones de la tragedia

<sup>128</sup> Ivi, p. 544.

<sup>129</sup> Ivi, p. 545.

<sup>130</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 452.

<sup>131</sup> ID., *Parerga y Paralipómena I*. “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, cit., p. 354.

<sup>132</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 421.

<sup>133</sup> Ivi, p. 357.

<sup>134</sup> Ivi, p. 356.



ni a las de elevada virtud o abnegación<sup>135</sup>, sino que es valiosa como campo de estudio y de conocimiento no de disgusto y pesar: nos permite examinar situaciones, opciones y tipos como un mineralogista<sup>136</sup>. Entonces «lo que en la vida nos enoja, lo disfrutamos en el cuadro» y podemos afirmar que todo es bello<sup>137</sup>. Cada cosa sirve para la contemplación objetiva y es en esa medida bella en cierto grado, aunque unas cosas faciliten más la contemplación objetiva que otras, por ejemplo cuando remiten a un grado alto de objetividad de la voluntad<sup>138</sup>. Así es posible afirmar que el ser humano es el más bello de los seres. Pero esto supone una reconciliación con lo humano y una clara modulación del pesimismo que Schopenhauer recoge de *La afinidades electivas* Goethe: «al que ve la belleza humana no le puede dañar ningún mal: se siente en consonancia consigo mismo y con el mundo»<sup>139</sup>. Pero entonces la turbación y la consternación de la necesidad metafísica dejan paso a un sentimiento mixto: la melancolía.

Para concluir, parafraseando la expresión del subtítulo del *Zarathustra* de Nietzsche, puede decirse que *El mundo como voluntad y representación* es “para todos y para nadie”. Para todos, porque Schopenhauer se ciñe al *factum* de la experiencia externa e interna, ambas abiertas a todos, y desde ahí articula una *interpretación* con las únicas herramientas que encontramos a nuestra disposición: voluntad y representación. La filosofía, sin recurrir a nada fuera del mundo ni a una fe, propone interpretar «lo que está dado en el mundo externo y en la autoconciencia»<sup>140</sup>. Es también un libro para todos porque el pensamiento único que se anuncia pretende rescatar la respuesta a la necesidad metafísica compartida desde siempre por la humanidad, un viejo *sapere aude*, y por ello el auténtico evangelio. No es un patrimonio exclusivo de la filosofía sino una especie de metafísica natural de todas las culturas. La actitud receptiva de Schopenhauer al respecto hace de él uno de los precedentes de una

<sup>135</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 697.

<sup>136</sup> ID., *Parerga y Paralipómena I*. “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, cit., p. 470.

<sup>137</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación I*, cit., p. 264.

<sup>138</sup> Ivi, p. 265.

<sup>139</sup> Ivi, p. 275.

<sup>140</sup> ID., *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 699.

filosofía intercultural. Por otro lado, ese saber compartido es inclusivo y liminar, es decir, de umbral o frontera, desde luego no es solo filosófico: «en todo espíritu que se entrega alguna vez a una consideración objetiva, por muy oculta e inconsciente que pueda ser, se ha activado una aspiración a captar la verdadera esencia de las cosas, de la vida y de la existencia»<sup>141</sup>. De hecho, su concepción de la metafísica hace referencia a todo conocimiento que ofrece una clave “sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible»<sup>142</sup>. La posición de Schopenhauer hoy cobra un nuevo significado en el contexto de la contribución de la filosofía al estudio del concepto de sostenibilidad que no puede ser posible sin un diálogo horizontal entre las cosmovisiones de las culturas.

Pero también es un “libro para nadie” porque encierra una propuesta paradójica y extrema. El *Lieder* de Goethe “He puesto mi confianza en nada” significa para Schopenhauer que «solo después de que al hombre se le han quitado todas las posibles pretensiones y ha sido remitido a la desnuda y pelada existencia, se hace partícipe de aquella tranquilidad de ánimo que constituye el fundamento de la felicidad humana, ya que es necesaria para encontrar agradable el presente y, con él, la vida entera»<sup>143</sup>. Coincide con la propuesta del poeta persa Anvari Soheili (1126-1189): «Si la posesión de un mundo se te ha desvanecido / No sufras por ello, no es nada; y si has conseguido poseer un mundo/ No te alegres de ello, no es nada/ Pasan los dolores y las desdichas/ Todo pasa en el mundo, no es nada»<sup>144</sup>. Y es afín a la emulación y celebración de la naturaleza que Jaspers recoge como grandeza a propósito de la posición de Longino: «los hombres semejantes a la divinidad tenían presentes que la Naturaleza no nos considera seres inferiores y viles, sino que nos introduce en la vida y en el cosmos como en una magna reunión, para que seamos en ella espectadores y actores a la vez y desde un principio, inculquemos en nuestras almas un indestructible amor a

<sup>141</sup> Ivi, p. 454.

<sup>142</sup> Ivi, p. 202.

<sup>143</sup> ID., *Parerga y Paralipómèna I*. “Aforismos sobre la sabiduría de la vida”, cit., pp. 431-432.

<sup>144</sup> A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, cit., p. 132.

todo lo que es grande y más divino que nosotros»<sup>145</sup>. En sentido fuerte, la propuesta de Schopenhauer supondría este tipo de grandeza extrema: adoptar la perspectiva de la voluntad y la del individuo, la de Dionisos y su alucinación, la de Simorg y la de los pájaros, una propuesta contraria al sentido común y a la felicidad que esperamos lograr en la vida. Si tuviésemos que vivir doblemente, es decir, como actores y espectadores a un tiempo, seríamos la voluntad representándose a sí misma una eterna tragicomedia, una experiencia de grandeza extrema de la que solo es capaz una naturaleza divina. No solo se trataría de ser capaces de instalarnos definitivamente en la interpretación, en la perspectiva de un suelo tan poco sólido como las interpretaciones de nuestro cerebro. Si adoptamos el criterio que propuso Nietzsche para valorar una filosofía antes citado, el pensamiento único y su arte de vivir solo parece viable si se aplica *cum grano salis*, siendo su aspecto más productivo y benéfico tejerse una rica vida intelectual como suplemento, reparación y alivio.

<sup>145</sup> K. JASPERS, *Los grandes filósofos*, cit., p. 34.