

## INTRODUCCIÓN

“Esto es indispensable para poder juzgar lo que después de Kant puede ser para nosotros precisamente Schopenhauer -el guía que desde la cima de la exasperación escéptica o la resignación criticista conduzca a la cima de la consideración trágica, con el inconmensurable firmamento estrellado sobre nosotros, y que se haya conducido a sí propio, el primero, por este camino”<sup>1</sup>

### I

Este trabajo es el resultado de mi lectura de Schopenhauer<sup>2</sup>, de la sorpresa y de la fascinación que su obra iba despertando en mí a medida que profundizaba en ella. Sorpresa, al descubrir que en su filosofía se hallaba el origen de algunas de las líneas de pensamiento más específicamente del presente y que con frecuencia se relacionan con Nietzsche como su antecedente último<sup>3</sup>; fascinación, no sólo por la sencillez y tremenda fuerza expresiva de su lenguaje, sino sobre todo por la pasión con la que se enfrenta a los problemas de siempre, en último extremo al problema de la existencia, así como por la decisión con la que, rompiendo amarras con soluciones trilladas, se arriesga a buscar nuevos planteamientos y nuevas respuestas, guiado no por un interés académico o profesional, no por un deseo de protagonismo, de llamar la atención, sino por una decidida y sincera voluntad de verdad, aunque por su carácter de *intempestivo* amenazara la repercusión pública que su reflexión demandaba<sup>4</sup>, y por la actitud desesperanzada y serena con la que arrostra lo terrible y duro de

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Consideraciones inactuales: Schopenhauer como educador*, Obras completas, tomo I, traducción de Pablo Simón, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, pp. 717.

<sup>2</sup> Fue la tercera *Intempestiva* de Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, la que me indujo a esa lectura, y la interpretación de la figura de Schopenhauer que en ella se ofrece fue también la perspectiva desde la que inicié mi acercamiento a su obra. Este hecho se deja notar no sólo en la redacción de este párrafo, sino en la totalidad del trabajo que aquí presento.

<sup>3</sup> En Schopenhauer se asienta el origen del que ha venido en llamarse pensamiento negativo. Sobre esta cuestión resultan de gran interés los trabajos de Massimo Cacciari: *Sulla genesi del pensiero negativo*, en *Contropiano*, 1/69; *Crisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, Siglo XXI, México, 1982. También, Giangiorgio Pascualotto, *Pensiero negativo e civiltà boghese*, Guida editore, Napoli, 1981.

<sup>4</sup> La filosofía de Schopenhauer fue prácticamente ignorada por sus contemporáneos, tanto en el mundo académico como fuera de él, hasta casi el final de su vida. Como señala Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 360-361, el ambiente político, intelectual y religioso de la época no era propicio a la recepción de su filosofía, a ello se añadía el carácter no académico de ésta y su crítica mordaz y de una dureza sin precedentes a los filósofos más prestigiosos del momento a los que califica con frecuencia despectivamente “profesores de filosofía” al servicio de la religión nacional y del Estado (P1, *Ueber die Universitäts-Philosophie*, pp. 155 y ss.). Por ese olvido, del que Schopenhauer se lamenta con frecuencia, uno de sus primeros

la vida que aquella insobornable voluntad de verdad le revela<sup>5</sup>. Impulsado por ella, tuvo la audacia y la valentía de dar un golpe de mano a toda la tradición metafísica occidental: colocando la Voluntad allí donde aquélla había puesto la Razón, rechazó por imposible la justificación de la existencia que dicha metafísica se había impuesto como tarea fundamental y proclamó la radical ausencia de sentido en el ser del mundo y de la vida humana, ante la cual el optimismo con el que aquélla metafísica se enfrentaba a la realidad aparecía como superficial y mentiroso, de ahí el pesimismo trágico que tiñe toda su novedosa propuesta filosófica, propuesta que contribuyó decisivamente a la transformación del pensamiento de la modernidad.

El objetivo fundamental que con la redacción de estas páginas me propongo es, de acuerdo con ese resultado, mostrar la relevante contribución de Schopenhauer, mediador entre Kant y Nietzsche, en la revisión crítica del proyecto moderno y en la gestación de un nuevo modelo de pensamiento que establece otros puntos de referencia desde los que el hombre pueda entenderse a sí mismo y el orden social y político en el que se incardina. Mi exposición, construida desde esa perspectiva, insistirá, por tanto, en aquellos aspectos del pensamiento schopenhaueriano que rompen con la tradición filosófica y significan un punto de partida indudable para una nueva visión de las cosas, cuyo desarrollo se prolonga hasta el presente.

---

seguidores, Friedrich Dorguth, le denominó el Gaspar Hauser de la filosofía. Cuando al final de su vida su obra comienza a ser conocida, Schopenhauer, haciéndose eco de aquella denominación, comenta, en el prólogo a la segunda edición de *La Voluntad en la naturaleza*, con una mezcla de ironía y sentimiento de frustración: “Tengo, sin embargo, que participar una noticia triste a los profesores de Filosofía, y es que su Gaspar Hauser (según Dorguth), aquel a quien han privado cuidadosamente de aire y de luz durante unos cuarenta años manteniéndole bien emparedado, de modo que no llegase rumor alguno de su existencia al mundo, el tal Gaspar Hauser, ¡ha salido!; ha salido, sí, y corre por el mundo, y hay quienes le creen un príncipe. O para hablar lisa y llanamente, que aquello que más temían, aquello que han logrado tener oculto hasta la vejez de un hombre, aunando todas sus fuerzas para conseguirlo, con constancia, mediante un profundo silencio unos secreteos y unas ignorancias como no se habían visto antes; eso, esa desgracia, ha llegado por fin; ha empezado a leerseme y no se dejará de hacerlo”, N, pp. 185-186 (26). Esta situación de olvido académico llega hasta nuestros días.

<sup>5</sup> Nietzsche, en la tercera *Intempestiva*, hace el análisis de la primera impresión “cuasi fisiológica” que le causó Schopenhauer en los siguientes términos: “la encuentro compuesta de tres elementos: la impresión de su sinceridad, de su serenidad y de su constancia. Es sincero, porque habla consigo mismo y por sí mismo; es sereno, porque ha vencido lo más difícil por el pensamiento; y es constante, porque no puede por menos de serlo. Su fuerza levántase enhiesta y airosa cual llama en día sin viento, imperturbable, sin temblor ni inquietud. Encuentra siempre su camino, sin que ni siquiera nos demos cuenta de que lo ha buscado; camina con paso firme y ágil, rigurosamente, como si lo rigiese la ley de la gravedad”, F. Nietzsche, *Consideraciones inactuales: Schopenhauer como educador*, o. cit., pp. 711-712.

El título del trabajo, *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*, responde a la convicción de que la citada contribución puede articularse en torno al lugar central que Schopenhauer ocupa en el proceso de evolución de las ideas que de Kant a Nietzsche conduce a *la crisis del concepto de razón* que la modernidad había elaborado en su momento inaugural<sup>6</sup>. Si la Edad Moderna se había abierto, con el proyecto racionalista, bajo el presupuesto de una razón omnipotente y absolutizante de manera que nada escapaba a su radio de acción, con Schopenhauer se acaba de reconocer de modo explícito la imposibilidad de dicho proyecto, consecuencia de que el presupuesto que lo sustentaba en el proceso histórico de su fundamentación se había mostrado ilusorio. Kant, tras la revisión crítica y escéptica de Hume, había llegado a una solución de compromiso, cuya huida hacia adelante representó el idealismo. Schopenhauer, hurgando en la llaga abierta, constatará aquello otro a la razón que escapa a sus pretensiones totalizadoras, pero no cuestionará el juicio de valor que la razón establece acerca de la vida y de la acción humana. Nietzsche, asumiendo el reconocimiento schopenhaueriano de la arracionalidad de la realidad, sospechará de ese juicio de valor, sospecha que le conducirá a postular que no es consecuencia sino presupuesto de la actividad de la razón, es decir, que a toda actividad cognoscitiva antecede el problema del valor, completando así el panorama de la crisis<sup>7</sup>.

No forma parte de las pretensiones de este trabajo un análisis crítico de la recepción schopenhaueriana de Kant ni de la recepción nietzscheana de Schopenhauer, sino que se parte, en el primer caso, de la interpretación que Schopenhauer hace de la filosofía kantiana,

---

<sup>6</sup> La crisis de la razón constituye un lugar frecuente en la reflexión filosófica actual. Algunos ejemplos significativos, refiriéndonos sólo a trabajos publicados en nuestro país, son los siguientes títulos: Francisco Jarauta y otros, *La crisis de la razón*, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1986 (conjunto de ensayos sobre la crisis de la racionalidad clásica, presentados en un seminario organizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia en 1982), Félix Duque y otros, *Los confines de la Modernidad*, Gránica ediciones, Barcelona, 1988 (los ensayos que se recopilan en este volumen corresponden a sendos seminarios organizados por los Departamentos de Metafísica y de Historia de la Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, y la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valencia con motivo del décimo aniversario de la muerte de Martin Heidegger); Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977; Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1978; José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*; Alianza Editorial, 1979; Isidoro Reguera, *La miseria de la razón*, Taurus, Madrid, 1981; Miguel Angel Quintanilla, *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*, Taurus, Madrid, 1981; Eduardo Subirats, *La ilustración insuficiente*, Taurus, 1981.

<sup>7</sup> Los trabajos de Francisco Jarauta, *De la razón clásica al saber de la precariedad y Fragmento y totalidad. Sobre los límites del clasicismo*, publicados en las obras citadas, *La crisis de la razón*, pp. 47-70, y *Los confines de la modernidad*, pp. 55-78, respectivamente, constituyen una muy sugerente reflexión sobre la racionalidad clásica y su crisis a partir, como lugar fuerte de esa crisis, de la crítica nietzscheana a la tradición moderna.

que, por otra parte, no es ajena a la que hacían sus contemporáneos, y, en el segundo, de la interpretación que Nietzsche hace de la filosofía schopenhaueriana. La lectura de la obra de Schopenhauer que, asimismo, estas páginas ofrecen no es tampoco una lectura crítica, en el sentido que ponga en primer plano la coherencia o viabilidad del sistema<sup>8</sup> o discuta los planteamientos problemáticos que de determinadas cuestiones concretas hace y de las soluciones que aporta<sup>9</sup>, sino que pretende captar la vivencia de éste, en sintonía con una conciencia minoritaria que a lo largo de su dilatada vida se va desarrollando, y su expresión en conceptos, de la incapacidad de la filosofía y de las convicciones tradicionales para comprender al hombre y la nueva forma de vida que comenzaba a emerger a partir de las profundas transformaciones operadas, tanto en el orden del pensamiento y de la ciencia como en el orden de la realidad política, económica y social, desde la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, se reconocen aquellos problemas críticos y con frecuencia son objeto de una discusión menor, generalmente a pie de página, que expone las diversas posiciones sin entrar en el fondo de la cuestión por considerar que no son el objeto directo de este trabajo.

## II

La preocupación central de Schopenhauer es comprender la omnipresencia del mal y del dolor en el mundo y en la vida humana. La incuestionable realidad del mal<sup>10</sup> le convence de que este mundo no puede ser expresión de una Razón inmanente al mismo ni mucho menos obra de un Dios bueno que lo mantiene y lo conduce rectamente al fin para el que ha sido creado. Si fuese pensable que el mundo es obra de una Voluntad trascendente a él, no sería una Voluntad buena presidida por las exigencias de la Razón, sino una Voluntad ciega y perversa que lo ha hecho para gozarse en el dolor de sus criaturas<sup>11</sup>. Como no es pensable una

---

<sup>8</sup> La filosofía schopenhaueriana ha sido desde siempre acusada de contradictoria por muchos comentaristas, véase, por ejemplo, Adolph Cornill, *Arthur Schopenhauer als Übergansformation von einer idealistischen in eine realistischen Weltanschauung*, Heidelberg, 1856; otros, más allá de sus seguidores incondicionales, reconociendo el problema, se esfuerzan en encontrar una interpretación de ella que permita superar las citadas contradicciones, entre estos últimos destaca hoy V. Spierling, cuyos trabajos ofrecen una muy interesante orientación para adentrarse en su lectura, como, por ejemplo, *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*, en: Voker Spierling (hrsg.), *Materialen zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

<sup>9</sup> Estas cuestiones son muy numerosas, desde la interpretación misma de Kant, punto de partida de su filosofía, hasta la autonegación, propuesta última de la misma.

<sup>10</sup> "No conozco absurdo mayor, que aquel que sostienen la mayoría de los sistemas metafísicos, según el cual explican el mal como algo negativo", P2, p. 317.

<sup>11</sup> HN, IV, I, p. 96

causa trascendente al mundo<sup>12</sup>, entiende que el único modo de comprenderlo es como expresión de una Voluntad ciega inmanente al mismo<sup>13</sup>. Esa Voluntad y no la Razón es, pues, la figura conceptual que nos permite comprender qué es el mundo, objeto de la filosofía<sup>14</sup>, operando así una radical inversión en relación con la tradición filosófica occidental desde Platón<sup>15</sup>, cuya primera y esencial consecuencia es el reconocimiento del sinsentido del mundo y de la vida humana, abriendo el camino a la filosofía de la tragedia<sup>16</sup>.

La filosofía de Schopenhauer, por otra parte, se construye desde los resultados de la Crítica de la Razón Pura kantiana<sup>17</sup>, que en su esfuerzo por resolver el problema fundamental planteado por la metafísica moderna desde Descartes -hacer compatible conocimiento científico y libertad- supone el primer golpe importante a las pretensiones desmedidas de la razón moderna. Con Descartes se inicia el proyecto moderno desde el presupuesto de que es posible extender el dominio de la razón a todo el orden de la realidad, pues, de acuerdo con la Revolución científica del Renacimiento, lo concibe mecanicísticamente y, en cuanto tal, plenamente cognoscible en sí mismo, pero se encuentra con el problema de la libertad humana. La solución cartesiana, que se apoya en una cierta tradición de raíz platónica,

<sup>12</sup> G, pp. 52 y ss. (72 y ss.)

<sup>13</sup> Schopenhauer, en relación con la explicación que las religiones -éstas, en su opinión, pretenden expresar *sensu allegorico* lo mismo que las filosofías se esfuerzan por exponer *sensu exstricto et proprio* (W2, p. 194)- ofrecen acerca del origen del mundo, hace la siguiente valoración: “Brahma produce el mundo por una especie de extravío, y se queda él mismo en el mundo para expiar ese pecado hasta que esté redimido. ¡Muy bien! En el budismo el mundo nace como consecuencia de un trastorno inexplicable, después de un largo reposo en la claridad del cielo, en la serena beatitud llamada nirvana, que se reconquistará con la penitencia, por consiguiente, por una especie de fatalidad, que en el fondo es preciso entender como un sentido moral. ... ¡Perfectamente! Para los griegos, el mundo y los dioses eran obra de una necesidad insondable. Esta explicación es soportable en el sentido de que nos satisface provisionalmente. Ormuz vive en guerra con Ahrimán; también esto puede admitirse. Pero un Dios como ese Jehová, que por su capricho y *con ánimo alegre* produce este mundo de miseria y de lamentaciones, y que aún se felicita y aplaude por ello, ¡esto es demasiado! Consideremos, pues, desde este punto de vista, a la religión de los judíos como la más inferior entre las doctrinas religiosas de los pueblos civilizados”, P2, 326-327

<sup>14</sup> W1, p. 123 (108)

<sup>15</sup> Max Horkheimer, *La actualidad de Schopenhauer*, en: *Sociológica*, Taurus, Madrid, 1971, pp. 183-184.

<sup>16</sup> Alexis Philonenko, *Brève méditation sur la philosophie de la tragédie de Schopenhauer*, en: *Schopenhauer et la force du pessimisme*, coord. por P. Sipriot, Editions du Rocher, 1988, pp. 71-84. Del mismo autor, una exposición completa de la filosofía de Schopenhauer desde esta perspectiva: A. Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989

<sup>17</sup> “El fundamento de mi sistema es la filosofía de Kant”, W1, p. 10 (8). “Constantemente mis doctrinas suponen las de Kant, parten de ellas”, W1, p. 513 (448). Una cálida exposición *biográfica* de la filosofía de Schopenhauer, expone el origen y desarrollo de ésta en relación con la vida de su autor y su entorno histórico, cultural y filosófico (en polémica con el pensamiento de sus contemporáneos), en el libro ya citado de R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*.

consistirá en distinguir en el hombre dos sustancias distintas, el cuerpo, sometido a la necesidad natural, y el yo pensante, sujeto de la libertad, que en último extremo consiste en la capacidad de éste para determinar su vida en el riguroso ejercicio de la razón. La doctrina de las tres sustancias como estructura última de la realidad no es, por tanto, sino consecuencia del intento de resolver ese problema planteado por la citada revolución científica en coherencia con las exigencias de la tradición cristiana. Tal solución en el desarrollo de su discusión histórica se mostrará imposible. Kant, en lugar de buscar la solución en el orden de la realidad, lo hará en el orden de la subjetividad pensante, distinguiendo entre razón teórica, que en su actividad cognoscitiva impone la necesidad científica, y razón práctica o moral, cuyo ejercicio presupone la libertad, de ahí la conocida estrategia: sólo estableciendo límites a la primera hay lugar para la segunda. La revolución copernicana del conocimiento, que distingue entre fenómeno y cosa en sí, limita el conocimiento a lo fenoménico, es decir, a los objetos configurados por las formas a priori del sujeto cognoscente, en cuanto tales, sometidos a la ley de causalidad. Los objetos en sí mismos no son, por definición, cognoscibles, pero han de ser pensables, “de lo contrario, dice Kant, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara”. Esta precisión permite a Kant pensar la voluntad humana en sí misma como libre, es decir, no sometida a la ley de causalidad, libertad que continúa entendiéndose como capacidad de autodeterminación racional del hombre frente a la inclinación natural. No hay, pues, conocimiento de la libertad, pero teóricamente puede pensarse, lo que permite presuponerla como un postulado de la razón práctica<sup>18</sup>. El coste de la operación se salda, pues, con el reconocimiento de la imposibilidad de conocer la esencia íntima de la realidad; se asesta así, como decíamos, el primer golpe a la omnipotencia de aquella razón que orgullosamente había inaugurado la nueva época.

A pesar de ello, Kant se hallaba todavía preso de la ontología cartesiana, ella es todavía el supuesto, aunque sea sólo supuesto razonable, sobre el que se apoya toda su filosofía crítica. Es verdad que, como consecuencia esencial de la inversión del conocimiento operada por la crítica, Mundo, Alma y Dios no son reconocidos como objetos de conocimiento para la razón especulativa, pero aparecen, sin embargo, como Ideas necesarias a la Razón, que, aunque a este nivel su función se reduzca a meros conceptos regulativos del conocimiento teórico, permite pensarlos y recuperarlos como postulados de la Razón práctica, es decir,

---

<sup>18</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B XXIV-XXIX, Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 24-27.

supuestos necesarios para la vida moral, lo que da consistencia racional a la creencia en su realidad. De este modo, sobre el supuesto de Dios puede presuponerse, asimismo, un orden objetivo del mundo independiente del impuesto por la estructura a priori del sujeto cognoscente, es decir, la racionalidad en sí del mundo; sobre el supuesto del Mundo como distinto del supuesto del Alma puede presuponerse la diferencia ontológica fundamental entre el hombre y el resto del mundo material; el supuesto del alma atribuido específicamente al hombre permite pensar a éste primordialmente como cognoscente, cuya razón tiene capacidad para legislar la conducta frente a la inclinación natural en cuyo vencimiento consiste la libertad, distinguiendo así netamente entre voluntad o razón práctica y deseo o inclinación natural, de ahí el rigorismo moral que el Imperativo categórico impone<sup>19</sup>, que, en último extremo y subrepticamente, se apoya en la existencia de Dios como garantía del orden moral<sup>20</sup>.

Schopenhauer pensará que los errores cometidos por el gran maestro de Königsberg en su *Crítica de la Razón Pura* son consecuencia de la prisión cartesiana en la que se hallaba su mente, pues el genial planteamiento de ésta era de todo punto incompatible con ella. De ahí que las convicciones que en esa ontología se apoyan y que han sido esenciales para la tradición filosófica, especialmente desde su imbricación con cierta dogmática cristiana, jueguen a modo de prejuicios que le impiden realizar con plena coherencia el citado planteamiento y sacar todas las consecuencias que en él se hallaban implícitas. Schopenhauer rompe decididamente con aquella ontología, cuya falsedad se revela porque el desarrollo de la misma a lo largo de la Edad Moderna, que culmina en la filosofía crítica kantiana, conduce a su disolución. Asumiendo los resultados de dicha filosofía, una vez depurada de sus errores, saca todas las consecuencias que en ella se hallaban implícitas: niega por incoherentes las Ideas de la Razón e interpreta la cosa en sí como Voluntad<sup>21</sup>, figura conceptual que nos permite comprender el ser del mundo, y el fenómeno como la Representación que un sujeto, según sus propias formas a priori, se hace del aparecer de aquella Voluntad a una conciencia individual, de ahí la doble consideración del mundo como

<sup>19</sup> E, pp. 191 y ss. (179 y ss.)

<sup>20</sup> E, pp. 164-166 (152-154)

<sup>21</sup> Schopenhauer distingue entre la Voluntad como la *cosa en sí*, esencia unitaria de toda la realidad, y la voluntad individual de un individuo concreto. Dado que en alemán todos los sustantivos se escriben con mayúscula, aquella distinción, aunque aparece clara en el contexto, no se expresa gráficamente en los textos schopenhauerianos. Nosotros, siguiendo una práctica frecuente entre los estudiosos de su obra, escribimos Voluntad en la primera acepción con mayúscula, con minúscula en la segunda.

*Voluntad* y como *Representación*<sup>22</sup>. No hay, pues, más realidad que este mundo terreno (se proclama el ateísmo como la única opción racional posible<sup>23</sup>, lo que no implica negar la religión y la función que en el seno de la cultura juega<sup>24</sup>), que en tanto conocido es representación, un mundo material representación del sujeto cognoscente<sup>25</sup>, y en sí mismo Voluntad, impulso ciego constantemente repetido sin término ni finalidad alguna<sup>26</sup> (se comprende el orden y regularidad del mundo que el sujeto se representa y el desorden y opacidad de su fundamento, de ahí el profundo pesimismo, que el desasosiego propio de nuestra época y sus avances tecnológicos no hace sino confirmar); lo que esa Voluntad, que es una, aunque aparece a la representación según diversos grados de objetivación, quiere, cuando iluminada por el conocimiento adquiere conciencia de su querer, es la vida, “la vida tal como se nos presenta”, de ahí que “decir Voluntad de vivir es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad”<sup>27</sup>: si echamos una ojeada sobre el mundo, observaremos que en él “todo se precipita hacia la existencia, y si es posible, hacia la existencia orgánica, es decir, a la vida en sus grados más altos”, la Voluntad de vivir es, pues, “la única expresión verdadera del ser último del mundo”<sup>28</sup> (se rechaza toda forma de mecanicismo como modelo explicativo de la naturaleza<sup>29</sup>); el hombre como ser perteneciente a este mundo es en sí mismo Voluntad vivir, y, en cuanto conocido, cuerpo material (mera corporeidad y radical terrenalidad del ser del hombre y ausencia de un sentido específico en la vida humana<sup>30</sup>); se

<sup>22</sup> “El mundo es, por una parte, representación y nada más que representación; por otra, Voluntad y nada más que Voluntad. Una realidad que no fuese ninguna de esas dos, sino un objeto en sí (la *cosa en sí* de Kant que, por desgracia, vino a quedar reducida a esto), sería un monstruo soñado y su admisión en filosofía un fuego fatuo”, W1, p. 31(26-27, la traducción ha sido modificada).

<sup>23</sup> En relación con el ateísmo schopenhaueriano comenta Nietzsche: “Schopenhauer, en cuanto filósofo, fue el *primer* ateo declarado e inflexible, que hemos tenido los alemanes. ... Al arrojar de nosotros la interpretación cristiana y condenar su ‘sentido’ como una falsa moneda, nos viene inmediatamente, de una forma terrible, la pregunta de Schopenhauer: *¿tiene, pues, algún sentido la existencia?*, la pregunta que necesitará un par de siglos para ser oída en toda su profundidad”, F. Nietzsche, *El gay saber*, par. 357, trad. de Luis Jiménez Moreno, Espasa Calpe, Madrid, 1986, pp. 256-257.

<sup>24</sup> Religión y teísmo no son sinónimos, como lo demuestran las religiones orientales como el budismo o el brahmanismo: “religión se comporta con teísmo como el género con una sola de sus especies, y la verdad es que sólo judaísmo y teísmo son idénticos”, G, p. 144 (186).

<sup>25</sup> “La materia es la representación del intelecto, y éste aquello en lo cual existe solamente la materia”, W2, p. 25 (583).

<sup>26</sup> “A la esencia de la Voluntad en sí, que es una aspiración sin término, pertenece la ausencia de todo fin, de todo límite”, W1, p. 217 (192, la traducción ha sido modificada).

<sup>27</sup> W1, p. 347 (305)

<sup>28</sup> W2, p. 410 (898)

<sup>29</sup> “Toda la teoría mecánica y atomista está, por el contrario, en camino de sucumbir y sus defensores no tardarán en aprender que en la naturaleza hay algo más que choque y contrachoque”, W2, p. 364 (862).

<sup>30</sup> De M. Flourens, fisiólogo contemporáneo y cartesiano, que continúa afirmando la existencia en el hombre de dos sustancias distintas, cuerpo y alma, comenta en relación a este punto: “En el siglo XIX,



establece la plena identidad de naturaleza entre el hombre y el resto del mundo animal (se afirma la continuidad en toda la serie animal<sup>31</sup>); la razón, función del cerebro, como la virtualidad de cualquier otro miembro, es un instrumento natural al servicio las funciones vitales del organismo todo<sup>32</sup> (se establece una nueva visión del conocimiento ordinario, del lenguaje como vehículo del mismo y de la verdad); en consecuencia con todo lo anterior, se entiende al hombre no como razón, sino como voluntad, como pulsión<sup>33</sup>.

Pero esa misma preocupación por el dolor y el mal omnipresentes en el mundo no conduce a Schopenhauer, como cabría presumir desde sus presupuestos metafísicos y antropológicos a una cultura del cuerpo, sino que, por el contrario, entiende la tradición cultural, la visión de la vida que ella ofrece, sobre todo aquella que deriva de una determinada interpretación del cristianismo y de las religiones orientales, que se expresa en la creación estética y en la ética efectivamente vivida, como la confirmación de su comprensión metafísica de la vida y como la búsqueda incesante de la humanidad en la solución del problema del sinvalor que ella significa. La convicción de que el problema fundamental de la filosofía es comprender la omnipresencia del dolor y del mal en el mundo no sólo le conduce, por tanto, a una interpretación metafísica de la realidad en contraposición con la tradición, sino también, paradójicamente a entender la cultura como el camino que más o menos conscientemente ha emprendido la humanidad como vía para disolver el problema.

Hemos señalado que la tesis central de la filosofía schopenhaueriana es la afirmación de que el mundo es, por una parte, representación y sólo representación, y, por otra, Voluntad y

---

un cartesiano en filosofía, es lo mismo que un partidario de Ptolomeo en astronomía, y de Stahl en química”, W2, p., p. 311 (819).

<sup>31</sup> “Las formas primitivas de los animales han surgido unas de otras”, afirma en *La Voluntad en la naturaleza*, N, p. 252 (102); en *Parerga*: “Después de la última catástrofe sobre la corteza terrestre se produjo el desarrollo en la serie animal que ascendió hasta la especie humana, después que se hubiese alzado hasta la penúltima de sus formas, hasta el mono”, P2, pp. 167-168.

<sup>32</sup> “El conocimiento en general, tanto el racional como el puramente intuitivo, tiene, pues, su fuente en la Voluntad, corresponde esencialmente a los grados superiores de su objetivación como una simple μη χωνη, como medio para la conservación del individuo y de la especie, lo mismo que cada órgano del cuerpo”, W1, p. 204 (180).

<sup>33</sup> Arnold Gehlen subraya que es su revolucionaria comprensión del hombre lo que hace a Schopenhauer ser el iniciador de una nueva época en la filosofía que, a través de Nietzsche, lleva hasta el presente, Arnold Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers*, en: *Schopenhauer*, hrsg. von Jörg Salaquarda, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, pp. 35-59. La presencia de la filosofía de Schopenhauer en el pensamiento de Nietzsche y de Freud es, no cabe duda, importante. El ensayo de Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1984, contempla -parafraseando a su traductor, Andrés Sánchez Pascual- a esos tres gigantes de la historia del espíritu europeo, con ojos críticos, irónicos, amorosos.

sólo Voluntad. El mundo en cuanto conocido, también cada uno de nosotros en cuanto pertenecientes a ese mundo, es representación, la representación que un sujeto se hace, a partir de los datos de la sensación y según sus propias condiciones, de un objeto, el mundo objetivo es, pues, fenómeno. Las condiciones subjetivas de la representación, los a priori kantianos, se reducen a espacio, tiempo y causalidad<sup>34</sup>; las dos primeras son, además, el principio de individuación, de manera que los diversos objetos que constituyen este mundo son individuos, objetos distintos de cualesquiera otros, al menos por ocupar un determinado lugar en el espacio y aparecer en un momento del tiempo<sup>35</sup>; la ley de causalidad es el enlace necesario entre todos los objetos que el entendimiento establece, construyendo así un mundo<sup>36</sup>. Ahora bien, ¿ese mundo que el sujeto, que yo me represento es sólo eso, representación, un puro fantasma, o la representación de una cosa en sí? Al menos yo, esto parece evidente, soy algo más que representación, soy algo en sí mismo, ¿pero qué soy? La respuesta, si la hay, no puede venir, por definición, como había enseñado Kant, por la vía del conocimiento objetivo, sino por una vía completamente distinta<sup>37</sup>. Hay, justamente, un sólo objeto, mi propio cuerpo que, además de como objeto, me es dado de otro modo, como vivido. Schopenhauer encuentra aquí, en la experiencia vivida del propio cuerpo, la posibilidad de superar *en cierto modo* el escepticismo kantiano acerca de la cosa en sí, convirtiendo dicha experiencia en la clave de su filosofía<sup>38</sup>.

En la experiencia vivida del propio cuerpo descubro la identidad de éste con aquello que llamo mi voluntad, entendida como deseo, como querer. Esa experiencia me muestra que las acciones conscientes e inconscientes que realizo, así como los movimientos de mi cuerpo, no son sino la objetivación, el aparecer como objeto ante mí mismo en tanto que sujeto de conocimiento, de mi voluntad, de mi querer; el cuerpo mismo, en tanto que no es percibido sino por sus acciones, es también objetivación de dicha voluntad. Vivir no es otra cosa que querer y luchar por el cumplimiento de ese querer, éste es el hecho fundamental que la experiencia íntima nos revela. Esa voluntad que íntimamente soy aparece a la experiencia

---

<sup>34</sup> W1, p. 32 (27).

<sup>35</sup> Vorl1, p. 156 y ss.

<sup>36</sup> W1, pp. 38-39 (33-34)

<sup>37</sup> W1, pp. 141-142 (125)

<sup>38</sup> W1, pp 146-147. Schopenhauer pretende, en ello insiste reiteradas veces, que su metafísica se ajusta a los límites impuestos por Kant para todo conocimiento, es decir, que no trasciende nunca la experiencia: “He aceptado sus *Prolegómenos* (los de Kant) a toda metafísica como valederos igualmente para la mía. Por consiguiente, mi sistema no va nunca más allá de la experiencia, sino que se limita a ofrecer la verdadera comprensión del mundo que se presenta en ella”, W2, p. 214 (736-737, la traducción ha sido modificada).

externa, a la representación, según las condiciones de ésta, como acciones individuales que se realizan en un lugar del espacio, sucesivas en el tiempo y como efecto de una causa o la respuesta a un motivo, es decir, como cuerpo y sus movimientos inconscientes o acciones más o menos conscientes<sup>39</sup>.

Establecido que yo soy voluntad además de representación comprendo, por analogía con mi propia realidad, que todo otro cuerpo es también el aparecer a la representación de una voluntad<sup>40</sup>. Ahora bien, como espacio, tiempo y causalidad son las formas de la representación, ajenas, por tanto a la cosa en sí, he de concluir que es una y la misma Voluntad la que se manifiesta en cada uno de los individuos, cuyas diversas clases, dada la regularidad en la que aparecen, no son sino grados de objetivación de dicha Voluntad una, grados de objetivación que Schopenhauer identifica con las Ideas de Platón<sup>41</sup>. De modo análogo a como yo puedo comprender mi cuerpo y mi vida, que es representación, como la manifestación de mi voluntad objetivada en el espacio, cuyo querer se manifiesta en las acciones sucesivas en el tiempo en que aquélla consiste, puedo comprender el mundo como representación en su conjunto como la manifestación de la Voluntad y los diversos grados, en orden creciente hasta llegar a la conciencia, en que esta se objetiva como los diversos actos de su querer<sup>42</sup>, que aparecen a una conciencia individual como individuos multiplicados en el espacio y en el tiempo y en la sucesión de sus acciones. Lo trágico de este mundo es que esa Voluntad de la cual es manifestación, que en sí misma es ciega, se identifica con cada uno de sus fenómenos, de manera que éstos, dado que esencialmente son querer, se disputan infatigablemente el espacio, el tiempo, la materia, y cuando en el orden creciente de sus objetivaciones llega a la vida y en la serie animal llega al conocimiento, la lucha es la lucha por la vida, este mundo se convierte en el escenario de una encarnizada lucha sin cuartel en la que no hay otra alternativa que el devorar o el ser devorado<sup>43</sup>; incluso cuando en el hombre el

<sup>39</sup> W1, pará., 18, pp. 142-146 (125-129)

<sup>40</sup> W1, pp. 148-149 (131-132)

<sup>41</sup> W1, pará. 25, pp. 175-178 (154-156). “Entiendo, pues, por Idea cada uno de los grados determinados y fijos de objetivación de la Voluntad en cuanto ésta es cosa en sí y, por tanto, ajena a la multiplicidad, grados que son con respecto a las cosas individuales, como sus eternas formas o modelos”, W1, p. 177 (156).

<sup>42</sup> W1, p. 207 (182-183). El método correcto en filosofía es partir de lo que nos es más inmediatamente conocido para alcanzar desde ahí una aproximación a lo que sólo nos es cognoscible mediatamente. Si hasta él, afirma Schopenhauer, se había considerado al hombre como un microcosmos, su propuesta metodológica es considerar el mundo como un macántropo, “en el sentido que la Voluntad y la representación agotan la definición de la sustancia del mundo tan completamente como la del hombre”, W2, p. 753 (1199).

<sup>43</sup> W1, pp. 197-198 (174-175)

conocimiento alcanza su máximo desarrollo, éste, que ha nacido como consecuencia de la complejificación del organismo al servicio de sus intereses vitales, es decir, al servicio de su querer, resulta el arma más eficaz en esa lucha, de ahí que la lucha por la vida protagonizada por el hombre pueda llegar a ser la más cruenta y despiadada de todas, no sólo contra todo lo demás sino incluso contra sus mismos semejantes, apareciendo la subyugación y explotación de unos hombres por otros, la crueldad con la única finalidad de gozarse en el dolor ajeno, etc., etc., todas las miserias específicas del mundo humano que lo convierten en un infierno<sup>44</sup>. Todo ello acontece sin caer en la cuenta, tampoco en la mayoría de los hombres, dado que el conocimiento ordinario se halla distorsionado por el principio de individuación, que en esa lucha de todos contra todos es la misma Voluntad la que se agita en el devorador y el devorado, en el atormentador y el atormentado: ¡he ahí la raíz del mal y del dolor que presiden el mundo! Este mundo no es más que la manifestación de una Voluntad hambrienta que se devora a sí misma sin piedad<sup>45</sup>.

¿Por qué la Voluntad, saliendo de su eterna quietud, se manifiesta en ese tremendo extravío y desacuerdo consigo misma que es el mundo?, ¿qué “le indujo a abandonar el reposo inapreciable y la felicidad de la nada”<sup>46</sup>? No hay respuesta posible para esta pregunta, la filosofía de Schopenhauer es *inmanente*, “no formula conclusiones sobre aquello que está fuera de toda posibilidad de la experiencia”<sup>47</sup>; además, el principio de razón no se aplica más que al fenómeno, no a la cosa en sí. A posteriori, es decir, desde la reflexión mediante la que la filosofía comprende el mundo, podemos decir, y según el criterio que la razón nos ofrece,

---

<sup>44</sup> W2, p. 680 (1136).

<sup>45</sup> Volker Spierling utiliza una sugestiva imagen para describir la Voluntad como ser de todo lo real: La Voluntad de vivir puede imaginarse como un monstruo (Ungeheuer) de infinitos pies (“Unendlichfüßler”). Cada uno de los pies del monstruo son los fenómenos temporales -a partir de los modelos ejemplares, Ideas de Platón- del mundo de la representación. Algunos tienen un cerebro, complicada herramienta (Werkzeug) que produce las representaciones desde sus formas de espacio, tiempo y causalidad. Esta actividad encierra a los humanos en el mundo de la representación, apareciendo ante ellos la Voluntad de vivir desfigurada, como mundo de las cosas materiales. Esa desfiguración reside, por tanto, en las formas del conocimiento, que son los velos de la ilusión, los velos de *Maya*, y conducen a cada hombre a sentirse un individuo distinto de todos los demás, sin caer en la cuenta de que es una misma Voluntad la que lo penetra todo. Ese monstruo sin conocimiento, “ilusionado” por los incontables intelectos, se devora a sí mismo, “clava sus dientes rabioso en su propia carne, mientras sus fenómenos egoístas, meramente aparentes, se infringen dolor mutuamente, se devoran mutuamente, se combaten mutuamente. El ‘Unendlichfüßler’ está desunido consigo mismo: cada pie hace sin miramientos (brutalmente) su propio camino”, Volker Spierling, *Schopenhauers furchtbare Wahrheit*, en: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beitr. zu seiner Aktualität*, hrsg. von V. Spierling, München, Piper, 1987, pp. 30-31.

<sup>46</sup> W2, p. 751 (1197)

<sup>47</sup> W2, p. 750 (1196)

que parecería que el mundo como representación en su conjunto es el resultado del autoconocimiento de la Voluntad, pues el mundo como representación en su conjunto no es sino el espejo de la Voluntad<sup>48</sup>, el espejo donde ella, por medio de la inteligencia que se ha creado en el hombre, puede contemplarse, aunque para ello debe liberarse del principio de razón que cual *Velo de Maya* le oculta la identidad de ser de todo cuanto existe, cuyo sentido, no en sí mismo, sino en relación con el modo de conducirnos en nuestra propia vida, sería considerar que todo está bien y afirmarse conscientemente o reconocer su desvarío intrínseco y negarse a sí misma; afirmándose perpetúa el mundo con toda su carga de angustia, dolor y muerte, negándose abole el mundo, sumiéndolo en la nada.

El pleno conocimiento del mundo como espejo de la Voluntad se alcanza en el arte; la afirmación o negación de la Voluntad se muestra en la ética que culmina en la santidad. El hombre de talento superior, el genio, en determinados momentos de su vida, se libera de la servidumbre de las necesidades inmediatas de la voluntad particular que lo constituye y, trascendiendo de este modo el principio de individuación, se convierte en el acto cognoscitivo en *sujeto puro* y su conocimiento en *espejo limpio del mundo*, de ahí nace el arte<sup>49</sup>; cuando un hombre *siente* en su vivencia íntima, entreviendo más allá del velo de la individualidad, la identidad de ser de quien hace el mal y de quien lo sufre, nace en él la compasión como fundamento y motor de la vida moral; en algunos hombres excepcionales ese sentimiento llega a rasgar completamente el *velo de Maya*, sintiendo en sí mismos, por un conocimiento intuitivo íntimamente vivido, todos los dolores del mundo<sup>50</sup>; tales hombres comprenden, entonces, que ese mundo, escenario de horrores y tormentos sin cuento, no es sino consecuencia del querer vivir de la Voluntad que ellos en sí mismos son, apartándose de la existencia, la Voluntad repentinamente y milagrosamente, en el ejercicio de la libertad originaria que le es propia, se convierte<sup>51</sup>, negándose en esos sus fenómeno, negación que se muestra en el ascetismo y la resignación, son los santos, que llevan hasta el final la actitud compasiva del hombre moralmente bueno y en quienes se cumple la redención definitiva de la Voluntad<sup>52</sup>.

¿Por qué la creación estética constituye la flor más granada<sup>53</sup> de la actividad humana, reconocida como tal por todas las culturas? ¿Por qué ante la contemplación de una verdadera

<sup>48</sup> W1, pp. 505-506 (441)

<sup>49</sup> W2, p. 450 (928-929)

<sup>50</sup> W1, p. 469 (409)

<sup>51</sup> W1, pp. 497-499 (434-435)

<sup>52</sup> W1, p. 471 (411)

<sup>53</sup> W1, p. 335 (296)

obra de arte quedamos prendidos en ella, ensimismados, olvidándonos momentáneamente de los dolores y miserias de la vida? Porque aquella comunica la verdad más profunda, ante la cual el sujeto de conocimiento que todos también somos se libera momentáneamente de su servidumbre, de la acuciante demanda de la voluntad, la vida se paraliza por unos instantes, y se identifica con ella añorando de la paz definitiva. Algo semejante a eso que llamamos felicidad se puede conseguir en breves lapsos de tiempo gracias al verdadero conocimiento absolutamente desinteresado<sup>54</sup> que la experiencia estética nos ofrece. La antigüedad clásica tenía razón cuando consideraba que la felicidad se hallaba en la contemplación desinteresada de la realidad, pero el lugar por antonomasia de esa contemplación es el arte del que la filosofía no es sino, en cierto modo, una forma. ¿Por qué admiramos a aquellos hombres que proceden en su relación con los demás justamente y, aún más, a aquéllos que no se limitan a respetar a los otros, sino que movidos por la caridad se hallan siempre dispuestos, y lo expresan mediante sus obras, a ayudar a los otros en sus necesidades, o, sobre todo, a los ascetas y santos que indiferentes a las preocupaciones de sus contemporáneos parecen despreciar la vida, mostrando con su actitud efectiva la futilidad de todos nuestros esfuerzos y la inanidad de todas nuestras metas? ¿Qué clase de sabiduría muestran todos estos hombres en diversos grados con su forma de vida? El conocimiento íntimamente vivido de la unidad de todo lo que existe, del reconocimiento de la voluntad del otro en pie de igualdad con la mía en el caso del hombre justo<sup>55</sup>, de la solidaridad en la condena de la vida en el hombre caritativo<sup>56</sup>, de la radical negatividad de una vida cuya raíz y motor es el dolor en el santo<sup>57</sup>. La estética y la ética, cuyo cumplimiento definitivo se expresa en el ascetismo y la santidad, constituyen, pues, la verdadera cultura que el hombre ha reconocido siempre como tal, porque, como fruto del conocimiento más lúcido y desinteresado, nos libera de la animalidad, del egoísmo y de la ciega Voluntad de vivir que lo engendra. La filosofía, al otro lado de la ciencia que interpreta como expresión de la citada Voluntad de vivir, se convierte en vehículo de la verdadera cultura, se convierte en sabiduría.

Hemos planteado la articulación de la filosofía de Schopenhauer a partir de la herencia kantiana, y desde luego, no cabe duda, éste la construye en constante discusión con Kant. Pero además de a éste, Schopenhauer reconoce a Platón y a la enseñanza de los Indos como

---

<sup>54</sup> W1, p. 252-253 (224-225)

<sup>55</sup> W1, p. 460 (402)

<sup>56</sup> W1, p. 462 (404)

<sup>57</sup> W1, p. 491 (428)

sus antecedentes<sup>58</sup>. El platonismo, al que nos hemos referido sólo de pasada -al identificar los grados de objetivación de la Voluntad con las Ideas platónicas-, se halla presente en todo el sistema schopenhaueriano y hay que tenerlo muy presente para una cabal interpretación del mismo. Quizás la citada identificación de los grados de objetivación de la Voluntad con las Ideas platónicas fuera introducida por Schopenhauer sólo para dar cuenta de la regularidad y homogeneidad con la que aparecen los individuos dentro de cada una de las especies, dado que “carecía del aparato conceptual que tras él nos dejó Darwin y el desarrollo posterior de la biología”, como sugiere, por ejemplo, B. Magee<sup>59</sup>, pero una vez dentro del sistema lo condicionan considerablemente, no sólo porque vuelvan después a aparecer en la teoría del arte, como objeto de la intuición del artista, sino también porque suponen una prioridad a nivel ontológico del universal sobre el individuo, prioridad que jugará un papel importante en el tratamiento de numerosas cuestiones. La reflexión platónica, más allá de una peculiar transposición de la teoría de las Ideas a su sistema, le conduce a interpretar el fenómeno kantiano como *apariencia*, el mundo como representación en su conjunto es, pues, un mundo *aparente*<sup>60</sup>, lo que, unido al talante pesimista que le caracteriza, le confirma en su convicción de la radical carencia de valor de esta vida terrena, la única que hay, y de que la salida es la liberación del cuerpo, es decir, de la tiranía del querer, por el conocimiento, pero no en aras de una futura vida mejor, que explícitamente se niega, sino de la negación absoluta de la vida que disuelve el mundo en la nada.

Nietzsche, tras el encuentro fortuito con *El mundo como Voluntad y representación*, en Leipzig, en el otoño de 1865, cinco años después de la muerte de Schopenhauer, inicia con éste y su obra una profunda relación de afecto-desafecto, adhesión-crítica, que había de durar toda su vida intelectualmente activa. En la relación de Nietzsche con Schopenhauer hay que distinguir entre el respeto a la persona, que será permanente, de la ruptura teórica, que, por su muy diferente talante, se produce casi desde el primer momento<sup>61</sup>. El respeto a la persona de Schopenhauer aparece explícitamente en diversos momentos de su producción teórica, incluso

<sup>58</sup> W1, p. 513 (449)

<sup>59</sup> Bryan Magee, *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 260.

<sup>60</sup> W1, pp. 222-227 (198-202)

<sup>61</sup> M. Haar plantea correctamente el doble carácter de esta relación: “Dos fórmulas, cuya contradicción flagrante no es más que aparente, resumen esta posición doble, pero no ambigua:

-1874 (Schopenhauer educador): “Mi confianza en él fue inmediata, continúa siendo la misma que hace nueve años”.

-1878 (Fragmentos póstumos): Mi desconfianza contra su sistema estaba ahí *desde el comienzo*”, Michel Haar, *La rupture initiale de Nietzsche avec Schopenhauer*, en: *Schopenhauer et la force du pessimisme*, coord. por P. Sipriot, o. cit., p. 98.

cuando el ataque a la actitud vital del viejo maestro se hace más dura. Ese respeto se inspira, sobre todo en su insobornable y heroica voluntad de verdad, que no transige ante la época, ante la religión, ante la institución académica o ante el Estado, y que le condujo no sólo a identificarse, sino, más aún, a verse a sí mismo reflejado en él, a proyectarse en su figura, de manera que lo leyó y asimiló desde sus mismas aspiraciones y anhelos<sup>62</sup>. La ruptura teórica, quizás inconscientemente, se produce casi desde el principio. Es verdad que Nietzsche se consideró, sobre todo en su primera época, discípulo de Schopenhauer, pero discípulo no en el sentido académico, sino plenamente autónomo<sup>63</sup>. La lectura de la obra de Schopenhauer le descubre la clave desde la que interpretar la vida y orientar la propia en un momento de encrucijada personal; su filosofía de la Voluntad, del dolor y de la redención mediante la verdadera cultura, es recibida con entusiasmo por su espíritu juvenil, pero la registra en su vida con matices propios, consecuencia del diferente talante con el que la afronta. Si en sus primeros escritos se esfuerza por ajustarse formalmente al maestro, es más, sin embargo, expresión del apasionamiento con el que defiende su herencia y, sobre todo, mucho más un rasgo de fidelidad y respeto a la persona del mismo que a su filosofía entendida escolásticamente<sup>64</sup>. Precisamente por ello, cuando la ruptura aflora se mostrará tan dura como apasionada<sup>65</sup>, en una radicalidad creciente hasta considerar a Schopenhauer su *antípoda*<sup>66</sup>. A pesar de ello, la filosofía

---

<sup>62</sup> Por este verse reflejado en él exclamará en *Ecce Homo*, haciendo referencia a la *Tercera Intempestiva*, “quien aquí habla no es, en el fondo, ‘Schopenhauer como educador’, sino su *antítesis*, ‘Nietzsche como educador’”, F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 78.

<sup>63</sup> “Mis educadores no pueden ser sino mis libertadores”, dice en *Schopenhauer como educador*, o. cit., p. 704.

<sup>64</sup> Esta interpretación de los hechos parece confirmarse, por ejemplo, en la autocrítica que de la primera etapa de su producción teórica hace Nietzsche en *Ecce Homo* o en el *Ensayo de autocrítica* que antepone en la 3ª edición del *Nacimiento de la Tragedia* al texto publicado anteriormente, y que se acentúa si se tienen en cuenta algunos escritos contemporáneos no publicados. Paralelos a los escritos publicados, en los que Nietzsche se esfuerza en aparecer como discípulo de Schopenhauer, se conservan otros no publicados que critican puntos concretos de su filosofía. M. Haar en el artículo citado aporta un material interesante en este sentido.

<sup>65</sup> Como muestra, baste la referencia que hace, en la revisión crítica de ella en *Ecce Homo*, a la presencia de Schopenhauer en el *Nacimiento de la tragedia*: “Sólo en algunas fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer”, F. Nietzsche, *Ecce Homo*, o. cit., p. 68. Sobre la primera adhesión y posterior ruptura y contraposición de Nietzsche con Schopenhauer resulta interesante el artículo de Joan B. Llinares, *Nietzsche, intérprete de Schopenhauer*, cuyo significativo subtítulo, *La rosa y el crisantemo*, alude a que donde Nietzsche en su etapa juvenil había percibido “el perfume de las rosas”, percibirá más tarde “el desagradable olor que suele encontrarse en los cementerios”, Joan B. Llinares, *Nietzsche, intérprete de Schopenhauer*, en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por Javier Urdanibia, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 170-197.

<sup>66</sup> F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, Traducción, presentación y notas de Manuel Barrios Casares, Er, Sevilla, 1992, p. 196. Julio Quesada, en *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988, analiza la lectura del primer Nietzsche del pensamiento schopenhaueriano, centrado sobre todo en la *intempestividad* que a su propio pensamiento



schopenhaueriana de la Voluntad fue la matriz del pensamiento de Nietzsche, el fondo en referencia al cual fue elaborando un pensamiento propio, superando sus posiciones, en contraposición con ellas o como ideas nuevas que se generan con motivo de la reflexión sobre él<sup>67</sup>. En cualquiera de los casos, siempre mantuvo como fundamento y principio inspirador de su filosofía el principio schopenhaueriano de que la voluntad antecede a la razón, que es lo verdaderamente revolucionario de esta filosofía, al aportar un nuevo punto de vista, un nuevo enfoque desde el que interpretar la existencia humana y con ella la significación global del mundo.

La ruptura teórica entre ambos no podía sino producirse. El talante vitalista de Nietzsche había de rebelarse contra el pesimismo de la renuncia y de la negación de la vida del que había sido su maestro y educador, de manera que pronto, cuando rompe amarras con su juvenil pasión schopenhaueriana, le asalta la sospecha inquietante de que ese pesimismo es el presupuesto en el que, en el fondo, se asienta, y al mismo tiempo invalida, toda la filosofía de Schopenhauer<sup>68</sup>, que al problema del conocimiento en cualquier filosofía le antecede siempre el problema del valor<sup>69</sup>. ¿En qué razón se apoyan los principios de unidad de la Voluntad y la estructura trascendental del sujeto cognoscente? El carácter metafísico, unitario y negativo de la Voluntad es un presupuesto injustificado que conduce a errores tales como la negación de la individualidad, que es apariencia, la negación de la evolución o la negación del “entusiasmo del genio”, y que tiene por objeto corroborar el pesimismo, dar consistencia a la convicción en la igualdad natural de todos los hombres, cimentar la moral de la compasión, acreditar la negación como único sentido coherente de la vida y a entender toda la cultura

---

le caracteriza y que atribuye a su maestro, así como su crítica posterior.

<sup>67</sup> Diego Sánchez Meca, comentando la influencia intelectual de Schopenhauer sobre Nietzsche, escribe: “Esta influencia no debe entenderse, sin embargo, sólo en el sentido de una recepción positiva de Schopenhauer por parte de Nietzsche, sino, sobre todo, atendiendo a las reacciones negativas que irán suscitando en él los aspectos básicos de la filosofía schopenhaueriana, tales como el ascetismo, el punto de vista predominantemente moralista, y el mismo dualismo entre Voluntad y representación”, Diego Sánchez Meca, *En torno al superhombre, Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 37.

<sup>68</sup> F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 22-23.

<sup>69</sup> “Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* (memorias) no queridas, no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha nacido la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él -) llegar? Yo no creo, por tanto, que ‘un instinto de conocimiento’ sea el padre de la filosofía, sino que aquí, como en otras partes, un instinto diferente se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!) nada más que como un instrumento”, F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 26.

como el camino que conduce a esa meta<sup>70</sup>; es, piensa él, la última y más peligrosa forma de condena de la vida que ha de cerrar la historia de una cultura que no es sino síntoma de una humanidad enferma, dominada por el cansancio y la ausencia de verdaderos ideales. El carácter trascendental de la estructura cognoscitiva del sujeto de conocimiento fue, no cabe duda, un paso brillante en el desenmascaramiento de la pretendida racionalidad de la realidad<sup>71</sup>, pero sólo un paso, que Schopenhauer radicaliza en sus consecuencias, el mundo conocido es representación, para dar visos de verdad a aquella otra tesis acerca de la unidad de la Voluntad, aquella estructura no es sino la estructura del lenguaje, el verdadero problema del conocimiento se traslada así al origen del mismo, que no es ajeno al problema del valor: el problema del conocimiento deviene genealogía<sup>72</sup>. Esta conclusión confirma aquella sospecha y le conduce a la reconversión de la Voluntad de vivir schopenhaueriana en Voluntad de poder<sup>73</sup>, figura que le permite transvalorar la negación en afirmación, cuya salida no es la vuelta imposible al perdido optimismo, sino una actitud nueva ante la vida, la actitud trágico afirmativa<sup>74</sup>.

Schopenhauer había llevado a cabo la *Umwertung* en la comprensión metafísica de la realidad predominante en la tradición filosófica occidental al entender que la Voluntad y no

---

<sup>70</sup> F. Nietzsche, *El Gay saber*, o. cit., pp. 133-134.

<sup>71</sup> “La valentía y sabiduría enormes de Kant y de Schopenhauer consiguieron la victoria más difícil, la victoria que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura. Si ese optimismo, apoyado en las *aeternae veritates* (verdades eternas) para él incuestionables, ha creído en la posibilidad de conocer y escrutar todos los enigmas del mundo y ha tratado el espacio, el tiempo y la causalidad como leyes totalmente incondicionales de validez universalísima, Kant reveló que propiamente esas leyes servían tan sólo para elevar la mera experiencia, obra de Maya, a realidad única y suprema y para ponerla en lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas, y para hacer así imposible el verdadero conocimiento acerca de esa esencia, ... Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica, F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, o. cit., p. 148.

<sup>72</sup> El libro de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, constituye, indudablemente, una iluminadora interpretación del pensamiento de Nietzsche.

<sup>73</sup> Sobre esta cuestión: Fridhelm Decher, *Wille zum Leben - Wille zur Macht: e. Unters. zu Schopenhauer u. Nietzsche*, Amsterdam, Rodopi, 1984.

<sup>74</sup> Nietzsche afirmará en reiteradas ocasiones que la verdadera contraposición no está entre optimismo y pesimismo, sino entre afirmación o negación de la vida. En *Ecce Homo*, por ejemplo, afirma: “¡Con estas dos ideas (se refiere al descubrimiento de lo dionisiaco y a la moral como síntoma de decadencia) había saltado yo muy alto por encima de la lamentable charlatanería, propia de mentecatos, sobre el optimismo *contra* pesimismo! -Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: -el instinto *degenerativo*, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (-el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de *afirmación suprema*, nacida de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia...”, F. Nietzsche, *Ecce Homo*, o. cit., p. 69.

la Razón constituía su esencia íntima, pero, inducido por el talante pesimista con el que se enfrenta al problema del mal que tan hondamente le preocupa, había mantenido la misma valoración negativa de la vida que aquella tradición había sostenido durante siglos y, en consecuencia, la misma valoración moral, de ahí su interpretación de la cultura como liberación de la Voluntad, en último extremo, como negación de la vida. Nietzsche, asumiendo lo que de ajuste de cuentas con la tradición tenía la filosofía de Schopenhauer, acomete la revisión de aquello que esa filosofía había dejado intacto, incluso reforzado, la valoración negativa de la vida, que le conduce a la *Umwertung* en la moral, que exige una nueva actitud ante la vida y desde ella una nueva interpretación de la cultura, de la filosofía y de la ciencia<sup>75</sup>.

### III

Este trabajo, dividido en cuatro capítulos, desarrolla, de acuerdo con el objetivo propuesto, la lectura de la filosofía de Schopenhauer como momento central entre Kant y Nietzsche en la revisión crítica del proyecto moderno, más arriba resumida, según el siguiente plan:

El lugar y significación de la obra de Schopenhauer en el contexto de la tradición filosófica occidental inaugurada por Platón, a partir de su propia visión de las cosas, es la cuestión central de la que se ocupa el capítulo primero, ***Schopenhauer y la filosofía moderna. Schopenhauer continuador de Kant.***

Schopenhauer se considera, por una parte, autor de una filosofía completamente nueva dentro de la citada tradición; por otra, entiende que su obra *continúa* y *culmina* la de Kant, constituyendo el final de un capítulo de la filosofía moderna -publica su obra fundamental, ***El mundo como Voluntad y representación***, en 1818- y el comienzo de otro nuevo<sup>76</sup>. La

<sup>75</sup> Georg Simmel nos ofrece una muy sugerente exposición comparativa de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, no desprovista de interesantes análisis críticos, en: ***Schopenhauer y Nietzsche***, Ed. Schapire, Buenos Aires, 1944.

<sup>76</sup> Que su obra culmina la de Kant y se inscribe en esa tradición, se hace patente en la insistencia con que Schopenhauer proclama a Platón y Kant sus predecesores y en su convicción, expresada reiteradamente, de la necesidad de conocer la filosofía de ambos para poder entender plenamente la suya propia. En el prólogo a la primera edición de su obra, por ejemplo, afirma: “El único sistema filosófico cuyo conocimiento es imprescindible para comprender mi obra es, pues, la filosofía de Kant. Mas todavía es mejor preparación el conocimiento de la filosofía platónica. Y si a más de esto, el lector estuviera iniciado en la sabiduría de los *Vedas*, cuyo secreto nos han revelado los Upanishadas, estaría perfectamente capacitado para entender cuanto he de decirle”, W1, p. 11 (8). La distinción que la filosofía platónica establece entre apariencia y realidad, que Schopenhauer asimila a la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, y la negatividad que en ella caracteriza el mundo sensible,

clave de esta doble aseveración está en su reducción del fenómeno kantiano a representación y su comprensión de la cosa en sí como Voluntad, que, en su opinión, no era sino el resultado de pensar a Kant hasta el final<sup>77</sup>. Schopenhauer, al entender el mundo, considerado fenoménicamente, como Representación y ese mismo mundo, considerado en sí mismo, como Voluntad resuelve satisfactoriamente, al menos eso piensa él, los dos problemas fundamentales que, en su opinión, se había planteado la filosofía moderna -el problema de la relación entre lo real y lo ideal y el problema del libre albedrío<sup>78</sup>-, de ahí que interprete su obra como el final de un capítulo de dicha filosofía<sup>79</sup>. Por otra parte, porque comprende la esencia del ser como Voluntad, no como Razón, se considera el autor de una filosofía completamente nueva dentro de la citada tradición<sup>80</sup>, capaz de explicar la realidad dando cuenta del mal y del dolor, aquel *resto* que ésta había dejado siempre pendiente. Finalmente, al negar las Ideas kantianas, que considera prejuicios derivados del judaísmo de nuestra cultura, y entender todas las cosas que aparecen a la conciencia son en sí mismas una y la misma Voluntad, afirmará la unidad de ser de todo cuanto existe, la radical terrenalidad del mundo y de la vida humana y romperá con la tradición racionalista -el hombre no es esencialmente cognoscente, sino volente- abriendo así el camino para una comprensión de éste en términos de pulsión<sup>81</sup>, todo lo cual significa el comienzo de un nuevo capítulo en la filosofía moderna. El idealismo no es sino una salida en falso al kantismo, contemporizador con la época y al servicio de la religión oficial y del Estado<sup>82</sup>.

La sustitución por Schopenhauer del viejo modelo dualista, dualismo entre Dios y mundo o entre cuerpo y alma, por un juego de perspectivas diversas, pero complementarias, en el que ocupa un lugar central la experiencia del propio cuerpo<sup>83</sup>, en la explicación del mundo y del conocimiento, situando su filosofía entre el idealismo y el materialismo, es el tema del segundo capítulo, *Una filosofía de perspectivas: entre el idealismo y el materialismo*.

---

asumida por la suya, no son, en su opinión, ajenas a la sabiduría oriental citada.

<sup>77</sup> P1, 151 (FHF, 184)

<sup>78</sup> E, p. 133 (122)

<sup>79</sup> El libro de Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Ed. Trotta, Madrid, 1995, centrado en el problema del conocimiento, analiza brillantemente la filosofía de Schopenhauer como reflejo de la crisis de la modernidad.

<sup>80</sup> Carta a F.A. Brockhaus en abril de 1818, GBr, n° 38, p. 29.

<sup>81</sup> N, p. 228 (73-74)

<sup>82</sup> E, pp. 125-126 (116)

<sup>83</sup> Herald Schöndorf realiza un detenido estudio de la filosofía schopenhaueriana del cuerpo en: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Münchener Philosophisches Studien, 1982.

Schopenhauer, frente a la tradición que recurría a la existencia de un Dios trascendente como causa y explicación última del mundo, entiende que la filosofía ha de explicar el mundo dado en la experiencia desde sí mismo. El método schopenhaueriano consiste en considerarlo desde dos puntos de vista distintos que se exigen y se complementan<sup>84</sup>. Considerado desde *fuera*, este mundo material que se me da en la experiencia, en la intuición, es mi representación, la representación que yo, en cuanto sujeto cognoscente, y según las condiciones trascendentales de todo sujeto, me hago de él en cuanto objeto conocido; ese mundo material es fenómeno, es decir, *apariciencia* o manifestación de una cosa en sí. Considerado desde *dentro*, ese mismo mundo es en sí Voluntad: comprendo la totalidad del mundo dado en la representación como la manifestación u objetivación de una Voluntad y la diversidad en la que aparece como diversos grados de objetivación de esa Voluntad. Lo que me permite pasar de una a otra perspectiva es la doble experiencia de mi cuerpo y sus acciones: éste se me da como objeto entre objetos en la intuición, pero se me da también, en cuanto vivido, como voluntad: comprendo, mirando no hacia fuera sino hacia dentro, en su vivencia íntima, mi cuerpo y sus acciones como la objetivación, como el aparecer como objeto al conocimiento, a la representación, de mi voluntad y sus actos de querer. El mundo que en la representación aparece como un enigma y sometido por la ley de causalidad a la más rigurosa necesidad encuentra su explicación en una Voluntad libre que se automanifiesta en aquélla. Ambas perspectivas están condicionadas, el mundo como Voluntad es condición del mundo como representación y éste es condición de la conciencia de aquél, y se remiten una a la otra, en cuya remisión mutua adquiero la comprensión del todo en la medida en que es posible para el entendimiento humano.

Establecido que el mundo y cada una de las distintas clases de seres que lo integran es la objetivación de una Voluntad libre, se me ofrece una nueva perspectiva del conocimiento que complementa, confirmándola, la perspectiva idealista hasta ahora considerada. Cada una de las clases de seres es manifestación de un acto de querer y su actividad propia la aparición a

---

<sup>84</sup> Los trabajos de Volker Spierling ofrecen una sugestiva interpretación del pensamiento de Schopenhauer centrada en ese juego de perspectivas mediante la cual, piensa, pueden superarse las más importantes de las contradicciones que se le atribuyen. Entre estos trabajos en relación con esta cuestión: *Schopenhauers transzendentalidealistisches Selbstmissverständnis*, Diss. München, 1977. *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*, en: V. Spierling (hrsg.), *Materialen zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, o. cit., pp. 14-83.; *Schopenhauers furchtbare Wahrheit*, en: V. Spierling (hrsg.), *Schopenhauer im Denken der Gegenwart, 23 Beitr. zu seiner Aktualität*, o. cit. pp. 27-51; *Erkenntnis und Natur*, en el prólogo a la obra de A. Schopenhauer, *Metaphysik der Natur*, Vorl2, pp. 19-52.

## Introducción

la representación en el espacio, el tiempo y la causalidad de ese acto unitario y libre de querer, de ahí la perfecta adecuación de los organismos vivos a su forma de vida. En el organismo humano y animal la Voluntad se ha dotado de un cerebro capaz de conocer como medio para el cumplimiento de su querer: el conocimiento aparece ahora como el medio de los motivos en los organismos dotados de cerebro, es decir, como la causalidad específica de la actividad de tales organismos, apreciación que se justifica en el hecho de que en cada uno de esos organismos su conocimiento se haya limitado a y al servicio de sus necesidades vitales.

Considerado alternativamente desde esas dos perspectivas se hace innecesario el presuponer la existencia de un alma alojada en el cerebro para explicar satisfactoriamente el conocimiento: la perspectiva idealista o subjetiva nos muestra que el conocimiento es la representación de un sujeto, según sus propias condiciones, de un objeto, lo conocido es, desde este punto de vista, fenómeno; la perspectiva realista u objetiva que el conocimiento es función del cerebro, un órgano material, cuya misión es servir a los intereses del organismo humano, en este sentido no distinto a la digestión, función del estómago. Ambas perspectivas se hallan condicionadas: el sujeto que en la primera consideración aparece como aquello que conoce y que no es conocido, es decir, como intelecto, presupone un cerebro del cual es función; el cerebro que en la segunda consideración aparece como un órgano material, objetivación de la voluntad de conocer, presupone un intelecto del cual es representación. Ambas perspectivas se exigen o complementan. Por otra parte, el resultado de la segunda no hace sino confirmar el de la primera: el objeto conocido es fenómeno. La segunda consideración nos ha mostrado que el conocimiento, como medio de los motivos, sólo alcanza a la relación entre las cosas y esto en cuanto es necesario para la vida del organismo no a la esencia en sí de esas cosas, lo que viene a confirmar la apreciación de la primera, que lo conocido es fenómeno.

La verdad parcial del materialismo es que sólo existe este mundo y que es todo y en todo un mundo material, pero su error es no caer en la cuenta que la materia no es algo en sí, sino *apariencia*, el aparecer a un sujeto que conoce, según las condiciones trascendentales de éste, de la Voluntad: el simple materialismo debe, pues, ceder sus derechos al idealismo.

En el capítulo tercero, *Materia y Voluntad. Nominalismo y platonismo. Hacia una nueva antropología*, se inicia la reconstrucción del sistema schopenhaueriano de abajo hacia arriba, sistema que se levanta, como ya he apuntado anteriormente, desde el decidido rechazo

de Schopenhauer tanto del dualismo, en cualquiera de sus formas, característico de la filosofía anterior, insostenible teóricamente, como del materialismo mecanicista, incapaz de explicar satisfactoriamente la vida y la dinamicidad del mundo.

La primera sección, *Materia y Voluntad*, pretende esclarecer qué entiende Schopenhauer bajo cada uno de esos dos términos, dado que materia y Voluntad constituyen, respectivamente, la *sustancia* del mundo como representación, del mundo *construido* por el entendimiento mediante la experiencia externa, y del mundo como Voluntad, del mundo *comprendido* a partir de la experiencia interna. La materia puede considerarse desde dos puntos de vista distintos: la materia en general, constitutivo común que presuponemos en todo objeto percibido, en este primer sentido, la materia no es en sí nada sino un concepto abstracto que resulta de la proyección objetiva de la estructura a priori del sujeto cognoscente; la materia concreta, la materia percibida, en este segundo sentido, la materia es la *visibilidad* de la Voluntad en un determinado grado de su objetivación<sup>85</sup>. La Voluntad, ha de considerarse también desde dos puntos de vista distintos: como cosa en sí en sentido absoluto, desde este punto de vista es, por definición, incognoscible, sólo podemos hablar de ella y caracterizarla negativamente; la Voluntad considerada como cosa en sí en sentido relativo, es decir, en su relación al fenómeno<sup>86</sup>, en esta consideración se muestra como la Voluntad de vivir, figura conceptual que me permite descifrar el enigma del mundo.

*Nominalismo y platonismo* es el título de la segunda sección. La primera parte completa la construcción por el intelecto del mundo como representación, centrándose en la razón y el mundo conceptual, fruto de su actividad. El mundo como representación es obra de la intuición del entendimiento, en él no hay, por tanto, más que individuos; por otra parte, Schopenhauer establece una total subordinación de la razón respecto del entendimiento y, en consecuencia, del concepto respecto de la intuición; cabe, pues, hablar de *nominalismo* como una nota esencial que caracteriza su filosofía. En esa interpretación de las funciones del

---

<sup>85</sup> Sobre el concepto de materia en Schopenhauer y su *soterrado*, en opinión de Primer, materialismo: Helmuth. A. Primer, *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauer*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1984. Alfred Schmidt, *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem*, Carl Hauser Verlag, München, 1977, pp. 21-79.

<sup>86</sup> José Planells Puchades plantea, en su tesis doctoral, *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer. Sobre el significado del "fenómeno" y la "cosa en sí"*, Universidad de Valencia, 1988, una interesante interpretación de la filosofía schopenhaueriana que pretende salvar la contradicción que significa la cognoscibilidad de la cosa en sí.

entendimiento y de la razón se asienta una nueva concepción de la verdad y del lenguaje<sup>87</sup>. La segunda parte, se ocupa de cómo, mediante qué tramite, se objetiva la Voluntad de vivir en diversos grados hasta llegar a la vida y, a partir de ella, a la conciencia, y cuál es su condición intrínseca o peculiar modo de ser, cuyo resultado es la lucha encarnizada por la vida de todos contra todos. Esos grados de objetivación, la Ideas en sentido platónico, en cuanto ajenos a las condiciones de la representación, son ajenos a la multiplicidad, antes bien, comprendo los individuos intuidos como el aparecer de aquéllos en el espacio y en el tiempo, principio de individuación, según la ley de causalidad. En el mundo visto desde esta otra perspectiva, se da una total subordinación del individuo respecto de la Idea de la cual es *apariencia*, cabe, pues, hablar de *platonismo*<sup>88</sup>.

Los resultados de las dos primeras secciones adquieren plena relevancia en la tercera, ***Hacia una nueva antropología***, al referirlos a la comprensión del hombre, consecuencia de ello será la nueva imagen del hombre que esta filosofía, adelantándose a su tiempo, proyecta y el pesimismo con el que se tiñe. El hombre, como cualquier otro ser natural es, desde el punto de vista de la representación, cuerpo y sólo cuerpo material y en sí mismo Voluntad: la vida es vida del cuerpo, no hay un sentido trascendente a la vida humana, que, dada la condición de la Voluntad, no puede verse sino con profundo pesimismo<sup>89</sup>; el hombre no es primordialmente cognoscente sino volente: subordinación del conocimiento al querer, incapacidad de la razón para determinar el querer, que en sí mismo es inconsciente, la libertad se reduce a simple deliberación entre los motivos tras la cual la voluntad se determina por el más fuerte. Aunque en el hombre la individualidad alcanza su grado superior de desarrollo, también en él se subordina a la Idea: principalidad de la pulsión sexual en la vida humana, por ella se conserva la especie, la Idea, eternamente joven; visión descarnada del amor que, al igual que el miedo a la muerte, no son sino el señuelo del que la Voluntad de vivir se sirve para conservar en la existencia al individuo que encarna la especie.

---

<sup>87</sup> Un exhaustivo estudio sobre la doctrina schopenhaueriana de la razón: Heinrich Günter, *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1989.

<sup>88</sup> Julio Quesada insiste en esa doble caracterización de la filosofía de Schopenhauer en varios trabajos, entre otros: *Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor*, en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por J. Urdanibia, o. cit., pp. 251-276, y *Schopenhauer como educador: bicentenario y postmodernidad*, en: *Documentos A*, 6, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 137-144.

<sup>89</sup> Volker Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico*, en: *Seminario de Metafísica*, 23, pp. 59-81; Volker Spierling, *El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre Voluntad y cosa en sí*, en *Revista de Filosofía*, (Madrid), 2, pp. 53-63; Remedios Ávila Crespo, *Pesimismo y filosofía en Schopenhauer*, en: *Pensamiento*, 45:117, pp. 57-75



No cabe pensar en un mejoramiento del hombre ni de la humanidad, no hay historia, la idealidad del tiempo y la prioridad lógica de la Idea sobre el individuo lo hacen imposible: la historia personal se reduce al progresivo descubrimiento de lo que se es para adaptarse a las condiciones que se le ofrecen en cada situación, y la historia colectiva no es sino un repetirse lo mismo bajo diversas figuras diferentes<sup>90</sup>. Estas son algunas de las más sobresalientes notas de esa imagen, muchas de las cuales, no cabe duda, está en la base de la reflexión de Freud<sup>91</sup> y de Nietzsche, inspiradores de las grandes líneas de la antropología del presente.

El sistema se cierra con la reflexión sobre el arte y la moral que constituyen la verdadera cultura: en ellos el hombre, elevándose por encima de su naturaleza, de la insaciable Voluntad de vivir que la anima, rasgando el *Velo de Maya* que lo oculta, alcanza el conocimiento plenamente objetivo del ser del mundo y de la vida (experiencia estética)<sup>92</sup> y el conocimiento íntimamente vivido de la unidad de todo cuanto vive y, paradójicamente, de la inevitabilidad del mal y del dolor que los vivientes se infligen (experiencia moral)<sup>93</sup>, que pueden inducir a la Voluntad en ese su fenómeno a negarse a sí misma y abolir el mundo. Ambos constituyen el asunto del cuarto capítulo, *La cultura. El arte y la moral como formas de la cultura*.

Aquella imagen del hombre es incompatible con el optimismo que animaba el programa de la Ilustración. Schopenhauer, sin embargo, respeta ese programa, que entiende

<sup>90</sup> Sobre Schopenhauer y la historia: Antonio Campillo, *La historia interminable*, en: *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 214-221; Ana Isabel Rábade Obradó, *La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración*, en: *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 23, pp. 11-46.

<sup>91</sup> Sobre la relación Schopenhauer-Freud: Bernd Nitzschke, *Die reale Innenwelt. Anmerkungen zur psychischen Realität bei Freud und Schopenhauer*, Kindler Verlag, München 1978; Aloys Becker, *Arthur Schopenhauer-Sigmund Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen*, 52. Jb., 1971, pp. 114-156; Rajender Kumar Gupta, *Freud und Schopenhauer*, en: *Schopenhauer*, hrsg. von J. Salaquarda, o. cit., pp. 164-176.

<sup>92</sup> Los trabajos de Marín Torres constituyen en la bibliografía española una importante aportación al conocimiento de la estética schopenhaueriana: Juan Manuel Marín Torres, *Agnosticismo y Estética (Estudios Schopenhauerianos)*, Nau Llibres, Valencia, 1986; *Actualidad de Schopenhauer a través de su estética*, en: *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. por J. Urdanibia, o. cit., pp. 238-250; *Schopenhauer: una estética para la redención*, en: *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 116-121

<sup>93</sup> Algo semejante podemos afirmar de los trabajos de Fernando Savater, cuya contribución al conocimiento de la obra de Schopenhauer, especialmente en el ámbito de la reflexión ética, es verdaderamente sobresaliente. Entre estos trabajos: Fernando Savater, *SCHOPENHAUER. La abolición del Egoísmo*, Montesinos, Barcelona, 1986 y *La negación de la voluntad: Schopenhauer*, en: *Documentos A*, 6, o. cit., pp. 94-102, ambos dedicados exclusivamente a Schopenhauer, o las páginas que se ocupan de su pensamiento en: *La tarea del héroe* (especialmente en la primera parte, pp. 19-88), Taurus, Madrid, 1983 y *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988 (capítulo: Schopenhauer: la crisis del amor propio, pp. 213-225).

## Introducción

vilipendiado y traicionado por sus contemporáneos<sup>94</sup>, en coherencia con el cual piensa que es tarea de la ciencia y de la cultura, de la filosofía, del arte y de la moral, liberarnos del oscurantismo de la tradición, del engaño y de la mentira que nos ata a poderes ajenos a nosotros, pero también de falsos optimismos que nos ocultan la verdad acerca del mundo y de nosotros mismos, reconocimiento que nos abre el camino para liberarnos de la Voluntad de vivir que en nosotros se agita y que nos oculta el único sentido que nos es dado atribuir a la vida: clausurar en nosotros el infierno del mundo mediante la resignación, fruto de la negación y de la renuncia. En él se cumple el *Sapere aude*, aquel ideal que Kant había señalado como divisa de la Ilustración:

Quien ha negado en sí la Voluntad de vivir “no conoce lo que constituye la existencia del hombre ávido de vivir, sino que posee una calma inalterable, una paz profunda y una alegría interior. No podemos mirarle sin sentir envidia, pues comprendemos al punto que su estado está por encima de todos los placeres del mundo y que allí mora la verdad: lo más noble que hay en nosotros nos grita entonces, ‘sapere aude’. Entonces sentiremos que toda la dicha lograda se parece a la limosna que se da al mendigo, que sólo sirve para prolongar un día su mísera existencia, mientras que la resignación se parece al patrimonio hereditario, que emancipa para siempre al que lo posee”<sup>95</sup>.

Esta filosofía se nos presenta así como el resultado de una mirada desencantada sobre la febril voluntad del mundo burgués en el que nace y proclama el carácter ilusorio de aquel esfuerzo incansable por la emancipación del hombre en su lucha por el progreso, desde el horizonte de la libertad y la felicidad, que constituía la tarea primordial del proyecto de la modernidad.

---

<sup>94</sup> “La noble palabra Ilustración ha venido a ser una especie de injuria; vilipéndice a los hombres más grandes del siglo pasado, a Voltaire, a Rousseau, a Locke, a Hume, a esos héroes, ornato de la Humanidad, a esos bienhechores de nuestro linaje, cuya fama, extendida por ambos hemisferios, debería enaltecerse, ya que no por otra cosa, por lo menos porque siempre y en todo lugar en que se presenten oscurantistas son, sin que les falte razón para ello, sus más acérrimos enemigos”, N, p. 216 (59).

<sup>95</sup> W1, p. 482 (421)