

MARIO CIUDAD

Schopenhauer Oculto:
la extrañeza existencial

Facultad de Filosofía y Educación

UNIVERSIDAD DE CHILE

I.—LA SOLEDAD DE SCHOPENHAUER

1

Los escritos de Schopenhauer revelan una tonalidad personalísima. Este matiz proviene en parte de recoger sus libros un pensamiento originado en lo más individual de su individualidad. En parte, asimismo, del hecho de estar escritos para un determinado lector. Es un género muy peculiar de comunicación filosófica, en que se tiene presente a quien va a recibir los hallazgos de la reflexión y en que la entrega de ideas es personalmente realizada por el filósofo.

Muy distinto es el estilo de su maestro, de Kant. En éste, el libro es un estricto registro, un protocolo en que se consignan los resultados de la investigación crítica, sin

que interese el lector. La *Crítica de la razón pura*, por ejemplo, no está dedicada a quien va a leerla, sino cortesantemente a S. E. el Barón de Zedlitz, Ministro de Estado del rey de Prusia, en cuyo interés trabaja, según las palabras textuales de Kant, "al aportar su contribución al desarrollo de las ciencias"(1). También se retira voluntariamente de su libro, según lo declara en la divisa que agregó en el prefacio de la segunda edición: "De nobis ipsis silemus", o sea, *sobre nosotros mismos callamos* (2).

Schopenhauer no enmudece cuando se trata de sí mismo. No calla, habla apasionadamente. La vitalidad interior del filósofo se siente aun en las reflexiones más abstractas. Tampoco escribe innominadamente, pues está junto al lector desconocido. En su obra maestra *El mundo como voluntad y representación*, aconseja cómo leerla. Señala que es previo conocer otros dos escritos suyos, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *De la visión y los colores*. Como exigencia ineludible impone el dominio de la filosofía kantiana, de la cual proviene su doctrina. Guía así a un lector muy preciso para quien escribe: "Mi obra se dirige a una minoría (paucorum hominum);

(1) B v.

(2) B ii.

esperaré sin impacencias a que surja este pequeño grupo de personas cuya disposición de espíritu, que no es la ordinaria, les capacite para comprenderla... (3) ahí va mi libro, en la confianza de que tarde o temprano, llegará a manos de aquellos para quienes se ha escrito" (4).

Casi cuarenta años debió aguardar Schopenhauer para que surgiera el lector esperado, aunque no con tanta paciencia. En 1856, la Universidad de Leipzig rompió la "cortina del silencio" en torno a su filosofía, que había convertido al pensador en una especie de Máscara de Hierro, según la expresión del propio filósofo (5). Abrió un concurso para premiar la mejor exposición de sus doctrinas.

2

En una librería de la misma ciudad de Leipzig, diez años más tarde, seis después de la muerte de Schopenhauer, a los veintidós años, Nietzsche se encontró con la obra principal del filósofo. El autor le era desconocido, pero —según relata— "no sé qué

(3) Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942. Pág. 4.

(4) Ib. Pág. 5.

(5) Schopenhauer. *Fragments sur l'histoire de la philosophie*. Alcán, París, 1912. Pág. 169.

demonio me susurró al oído: vuelve a tu casa con ese libro... Apenas llegado a mi habitación, abrí el tesoro que había adquirido, y comencé a dejar obrar sobre mí su enérgico y sombrío genio" (6).

Casi medio siglo antes, Schopenhauer había estampado en el prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, las siguientes esperanzadas palabras: *Estimo que la verdad que un hombre ha descubierto, o la luz que ha proyectado sobre un punto oscuro, puede un día sorprender a otro ser pensante, emocionarlo, regocijarlo y consolarlo; es a él a quien se habla, como nos hablaran otros espíritus semejantes a nosotros, consolándonos en este desierto de la vida...* (7).

Nietzsche estaba animado por la disposición de espíritu apta para comprender la obra schopenhaueriana. Se sintió cogido por la sorpresa y el pasmo. Trabajaba entonces en los manuscritos de *Theognis* de Megara, y aludiendo a ellos escribe al barón de Gersdorff: "Confieso, sin embargo, que aún no he logrado comprender por qué he echado sobre mí esta tarea, que me aparta de mí mismo, y además de Schopenhauer, lo que

(6) Cit. en *Vida de Nietzsche* de D. Halevy. Emecé, Buenos Aires, 1943. Pág. 47.

(7) *El Mundo*. Ed. cit. Pág. 9.

es equivalente... Tres cosas me distraen y hacen reposar mi tarea, aun siendo extrañas distracciones: mi Schopenhauer, música de Schumann y solitarios paseos" (8).

Más tarde, en *Schopenhauer, educador*, recordará así, emocionadamente, el "acontecimiento" de estas primeras lecturas: "Pertenezco a esos lectores de Schopenhauer que desde que han leído la primera página, saben con certeza que leerán la obra entera y *escucharán* cada una de sus palabras. Mi confianza en él fué repentina, y hoy es la misma que hace nueve años. *Le comprendí como si hubiera escrito para mí*... Schopenhauer se habla a sí mismo, o, si quisiéramos atribuirle un oyente, imaginémonos a un hijo que fuese instruído por su padre. Su lenguaje es una expansión leal, ruda y cordial, ante un oyente que escucha con amor. Carecemos de esta clase de escritos. Desde que *oímos* sus primeras palabras, se apodera de nosotros un sentimiento de vigoroso bienestar, como si penetrásemos en un bosque de altísimos árboles: de pronto respiramos más libremente y nos sentimos renacer. "Hay aquí un aire fortalecedor, siempre igual", nos decimos" (9).

(8) Nietzsche. *Epistolario inédito*. Biblioteca Nueva, Madrid, sin fecha. Pág. 27. Carta del 7 de abril de 1866.

(9) Nietzsche. *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1949. Tomo II, correspondiente a *Consideraciones intempestivas*. Págs. 181-2.

En 1895, también en una pieza de estudiante, esta vez en Munich, otro joven repetiría la deslumbradora experiencia del hallazgo de Schopenhauer. Nietzsche ya había zozobrado en la locura cuando Thomas Mann se sentía estremecido al recorrer las páginas de *El mundo como voluntad y representación*. Dejó consignadas sus impresiones en *Los Buddenbrook*, su primera gran novela, publicada en 1900, el año en que moría aquel otro gran lector de Schopenhauer. Es un testimonio valioso para la historia de la filosofía y de la espiritualidad occidental.

El libro, según relata, “lo había comprado de ocasión, sin atribuirle importancia. Era bastante voluminoso, mal impreso sobre papel amarillo, y peor encuadernado” (10). Thomas Buddenbrook, o sea, Thomas Mann, lo ha llevado a la glorieta del jardín y allí devora sus páginas. “Una complacencia desconocida, inmensa y grata, le saturaba. Sentía la incomparable satisfacción de ver cómo un cerebro superior puede adueñarse de esa cosa tan fuerte, tan cruel, tan grotesca que es la vida; adueñarse de ella, sujetarla y condenarla... ¡Era la satisfacción del do-

(10) Thomas Mann. *Obras completas*. Janés, Barcelona, 1951. Tomo II, págs. 633 y ss. Parte décima, IV, de *Los Buddenbrook*.

liente que frente al hielo y la dureza de la vida, mantuvo siempre ocultas sus penas y sus remordimientos y que de pronto obtiene, de mano de un grande, de un sabio, el derecho fundamental y solemne de sufrir a la faz del mundo...!" "¿Qué me ha ocurrido? ¿Qué he oído? ¿Qué se me ha dicho a mí, Thomas Buddenbrook, consejero de esta ciudad? ¿Iba dirigido a mí? ¿Puedo soportarlo?...". "Los muros de su ciudad natal, en los cuales se había encerrado, decidido y consciente, abríanse desplegando ante sus ojos el panorama del mundo, de todo el mundo". "Detúvose en un extenso capítulo, que leyó de cabo a rabo con los labios oprimidos y las cejas fruncidas, serio, en una seriedad absoluta, sin que la más leve manifestación de vida apareciera en sus rígidas facciones. El título de aquel capítulo era: "Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí" (11). "Le pareció como si aquellas sombras se rasgaran, como si el muro de la noche se abriese, descubriendo un panorama inconmensurablemente profundo y eterno, lleno de luz..."

Como Nietzsche, Thomas Mann recoge un mensaje personal en Schopenhauer. Pa-

(11) *El mundo como voluntad y representación*. Apéndice al Libro IV, cap. XLI.

ra ambos, asimismo, más que escritas, las palabras están pronunciadas. El lector no las lee, propiamente, sino que las oye, es un oyente. El autor profiere al oído las ideas, no las traza gráficamente. No hay escritura; allí está la voz en sus acentos personales.

Antes que Nietzsche y Thoman Mann, vivo todavía Schopenhauer, tuvo otro eximio lector en Ricardo Wagner. Cuando retorna a la lectura del filósofo alemán, confiesa el gran músico, *"me vuelvo a encontrar súbitamente, me veo comprendido y claramente expresado, aunque sea mediante aquel lenguaje tan distinto que transforma de pronto el dolor en objeto de conocimiento... Es una maravillosa reciprocidad, un intercambio que produce incomparable alegría, y este efecto es cada vez nuevo, cada vez más intenso... ¡Cuán hermoso se me antoja que aquel anciano ignore lo que él es para mí; lo que yo, gracias a él, soy para mí mismo"*. (12). Muy semejante es la admonición de Nietzsche de inspiración schopenhaueriana: *"¡Sé tú mismo! Todo lo que ahora haces, todo lo que piensas y todo lo que deseas, no eres tú quien lo hace, lo pien-*

(12) Cit. por J. Estelrich en el Prólogo a las *Obras Completas* de T. Mann.

sa ni lo desea. Toda alma joven oye esta advertencia día y noche" (13).

Ricardo Wagner, Federico Nietzsche y Thomas Mann constituyen una tríada excepcional de los lectores que desde su soledad esperaba Schopenhauer. Eran las almas desconocidas a quienes hablar en "este desierto de la vida". Demoraron la llegada, se atrasó el reloj del tiempo, pero en ellos resonó intensamente el pensamiento del filósofo que ignoró esta comunidad espiritual. Revelan un tipo personalísimo de comunicación filosófica. Constituyen tres testimonios eminentes de la precariedad de toda interpretación de la filosofía de Schopenhauer que no arraigue en la persona del filósofo y en su influjo formativo o educador. Las ideas deben ser mostradas emergiendo de su actitud básica vital. La exposición de sus doctrinas, por tanto, se retrotrae al conocimiento del filósofo.

¿Cómo era Schopenhauer?

3

Foucher de Careil, el editor francés de las *Oeuvres* de Leibniz, ha bosquejado un retrato sutil y sugestivo del Schopenhauer anciano, en la ancianidad triunfante de los últimos años.

(13) En *Schopenhauer, educador*. Ed. cit., tomo II. Página 174.

Tras veinte años de total y absoluta soledad en Francfort, presidía diariamente su mesa del hotel de Inglaterra, desde donde ejercía la todopoderosa atracción que instalaba a visitarlo a los espíritus selectos de la época. A todos los recibía, siempre que no fuesen profesores de filosofía, a los que no soportaba. Era el alma de una especie de “salón filosófico”, expresión adecuada para su ámbito a condición de que se la prive de todo elemento cursi, amanerado o de circunstancia. Sus visitantes se retiraban unos maravillados de su genial saber, otros estupefactos y escandalizados por sus juicios audaces y la rudeza irónica de su palabra. Infortunadamente, faltó allí el Eckermann que hubiese escrito las *Conversaciones con Schopenhauer*, en las que se habría recogido —como en el caso de Goethe— el diálogo vivo del filósofo y su inigualable capacidad de penetrar en el núcleo mismo de las situaciones concretas.

“Era un viejo de ojos de un vivísimo y límpido azul —describe Foucher de Careil—, los labios delgados, agudamente sarcásticos, y cuya frente esfumada a los lados por dos mechones de blancos cabellos, revelaba un sello natural de nobleza y distinción en aquella fisonomía chispeante de espíritu y malicia. La vestimenta, su chorrera

de encajes, hacían pensar en un viejecillo de la época de Luis XV; sus modales, en los de un hombre de buena crianza. Reservado por naturaleza hasta la desconfianza, se franqueaba sólo con sus íntimos o con los extranjeros de paso por Francfort. Sus movimientos eran vivos y en la conversación adquirirían una petulancia extraordinaria. Rehuía las discusiones y los inútiles empeños de palabras, pero tan sólo para poder disfrutar mejor de los encantos de la charla íntima. Al hablar, su palabra bordaba en la pesadez del alemán una infinidad de arabescos a fuerza de citas en griego, latín, francés, inglés e italiano (14). Era una animación, una cantidad de agudezas, una riqueza y abundancia de citas, una exactitud de detalles que hacían olvidar las horas. Algunas veces el pequeño círculo de sus íntimos le escuchaban hasta bien entrada la medianoche, sin que su rostro diese la menor muestra de fatiga y sin que el fuego de sus ojos se amortiguase un solo instante” (15).

A pesar de la agudeza de la descripción,

(14) Omitió el español, que conocía a fondo. Tradujo a Gracián, a quien cita a menudo, junto con Calderón, Larrra, Iriarte, etc. Muy afecto a la paremiología española, frecuentemente sintetiza su pensamiento, o lo muestra en una evidencia intuitiva, mediante el dicho sentencioso hispánico.

(15) Foucher de Careil. *Hegel et Schopenhauer*. París, 1862. Segunda parte, cap. II.

este retrato que *mutatis mutandi* calzaría perfectamente a Voltaire, no resuelve la interrogante de cómo era Schopenhauer. Es un testimonio más, cuasi fisiognómico, revelador de su presencia física, que ayuda pero sin contener lo buscado. Interesa su conformación espiritual, su estructura anímica interna, y no tanto la expresión histórica externa en su biografía, o en la presencia física. Esto último auxilia en cuanto manifestación de ese núcleo profundo, pero no basta.

El temple anímico de Schopenhauer puede ser precisado mediante la complementación de los testimonios de sus tres excepcionales lectores, con el retrato trazado de mano maestra por Foucher de Careil. En estos elementos documentales se da el foco íntimo de su ser a partir del cual se irradia el pensamiento filosófico schopenhaueriano. En ese centro espiritual, compuesto por actitudes bien definidas y por categorías vitales específicas de su fuerte personalidad, enclavado en el fondo de sí mismo, bullen sus doctrinas al estado naciente, surgiendo explicitadas a medida que las va pensando metódica y reflexivamente.

Los rasgos que trazan la complexión anímica de Schopenhauer son muy visibles en

los testimonios documentales antes anotados. La soledad; el combativo espíritu polémico, sarcástico y demoledor; el influjo formativo personal del filósofo y de su filosofía; la excepcional capacidad de abrir las ventanas al mundo; la autenticidad vital, o sea, la filosofía como forma vital de la existencia, parecen constituir las categorías espirituales específicas más sobresalientes. Quizás todas remitan a la última, a la autenticidad filosófica.

De todas formas, habrá que analizar una a una, separadamente, estas constantes espirituales de Schopenhauer, para en seguida integrarlas en la unidad anímica del filósofo. O sea, será menester recomponerlas en ese substrato, en esa trama o disposición del alma, o sino del hombre, o fatum del individuo, que denominó la *necesidad metafísica*, y que en el fondo es una expresión diferente de la autenticidad filosófica. Allí, en estos subsuelos, hay que tomar contacto para entender legítimamente* los contenidos filosóficos schopenhauerianos.

4

Schopenhauer era un espíritu solitario. No sólo lo era, sino que también sabía de

su irremediable soledad. En el “libro de visitantes” de un castillo en ruinas de Gottinga, aún puede leerse una cuarteta cuya cuyos dos últimos versos dicen:

“Muchas veces me habéis visto solitario va-
[gar.
Ahora, siempre solo y abstraído, aquí he de
[abandonar”.

Tenía así aguda conciencia del *desierto de la vida*, para utilizar su propio lenguaje. Para él, la vida, su vida, era un desierto.

Pues bien, el desierto es la expresión geográfica de la soledad, representa físicamente la materialización de ese imponderable estado espiritual en el rotundo vacío del páramo. En el desierto, además de no haber nada, no hay nadie. Es la total ausencia en torno. No es fortuito que el vocablo latino “desertum” designe tanto a la soledad como al desierto, porque el desierto es solitario y la soledad es desértica. Etimológicamente proviene del latín, “desertus”, que significa a la vez “abandonado”. Es decir, existe una forma de la soledad en que el ser solitario lo está en virtud de haber abandonado toda compañía. Cual el anacoreta que se aparta del mundo y se sumerge en el yermo en busca de un ambiente propicio para

sus ansias, sabiendo que el desierto físico en sus arenas preludia la soledad espiritual a que aspira. O como en la derelicción del místico, que se repliega en el recogimiento y arriba así a la soledad, por abandono de todo, por marcha hacia sí mismo, por ensimismamiento.

Pero hay otra forma más radical y extrema de soledad. Es la que se torna visible según se conjugue la soledad con el verbo estar o con el verbo ser. Es muy distinto *estar solo* a *ser solo*. En el primer caso se sufre una circunstancia, un casual accidente, mientras en el segundo se revela un sino de la existencia. A la soledad circunstancial se llega; a la soledad existencial no se arriba, porque siempre se ha estado en ella. De una se sale; la otra aprisiona. En la soledad absoluta, el estado de soledad es el estado natural del solitario. Por eso se *es* solo. No hay privación de compañía, pues jamás se la ha tenido antes. El solitario puede en un instante tomar conciencia de su soledad, pero no ingresa en ella en ese momento, sino que únicamente se da cuenta de su condición de tal. La imposibilidad de romper la soga de la soledad torna infructuosa la búsqueda de compañía.

Schopenhauer estuvo siempre confinado en la soledad absoluta. Representa una con-

fusión y una arbitrariedad atribuirle una soledad circunstancial, un abandono a causa de la acritud de su carácter y de las vehemencias temperamentales. Fué siempre un solitario, aun cuando la indiferencia fué substituída por el interés que siempre despierta la celebridad y la gloria. Fué el individuo más visitado, pero nunca acompañado en el sentido pleno del término.

Así, Foucher de Careil que lo conoció en la época de triunfante fama, da muestra de una aguda penetración psicológica al describirlo "reservado por naturaleza hasta la desconfianza". La reserva es la actitud propia de la persona que se guarda de las demás, que está distante, que cava un foso como en los castillos medievales, que extiende entre él y los otros un trecho infranqueable, sin puentes levadizos. En aquella mesa del hotel de Inglaterra, no obstante estar rodeado por sus curiosos visitantes, Schopenhauer continuó estando solo durante prolongados años, tan solitario como durante la totalidad de su existencia. La animación, la agudeza, el sarcasmo, el fuego artificial de su chispeante y malicioso talento, eran armas para impedir la intromisión de extraños en el encierro espiritual del que no quería ni podía salir. La aureola fría y rechazante que lo nimbaba, denunciadora de su

carácter de solitario sin timideces, aun en ese entonces era visible de lejos. Persistió siempre solo en la violenta rebeldía de toda su existencia.

En consecuencia, no fué circunstancial su soledad, como a menudo se ha pretendido. Ciertamente es que su madre, escritora de algún talento, alma de un salón literario ennoblecido por Goethe, lo alejó de Weimar haciéndolo estudiar en el Gimnasio de Gotha. “Es necesario para mi felicidad —le escribía—, saber que tú eres feliz, pero no es preciso que yo sea testigo de tu dicha” (16).

Expulsado del Gimnasio de Gotha a causa de unos versos satíricos que ridiculizaban a uno de los maestros, el joven Schopenhauer debió al fin ser aceptado en Weimar por Johanna, su madre. Pero tampoco lo recibió en su hogar, sino que lo hospedó en la residencia de un profesor. El carácter taciturno, reconcentrado y solitario de su hijo, instaba a Johanna a mantenerlo alejado. Así lo comprueba la siguiente carta que dirigió a su difícil vástago, a su hijo Arturo, aún adolescente, y que extractamos: “Conozco tu corazón y sé que pocos habrán mejores que tú. No obstante, te haces insoportable en tal modo que tengo por imposible la vida

(16) Citado por Ovejero y Maury en su traducción de *El mundo como...* Pág. 11.

en tu compañía. Y es que todas tus buenas cualidades quedan anuladas y oscurecidas por esa especie de “supersabiduría”, de infatuación, por ese furor de querer saber todas las cosas mejor que nadie, de descubrir en todos, menos en ti, defectos, y de pretender continuamente dominar y dirigir a quienes te rodean. Esto basta para que nadie esté a gusto a tu lado, pues a nadie le agrada ser advertido tan continua y rudamente como tú sueles hacerlo... Nadie soporta, no, ser censurado por un muchacho que en resúmenes cuentas tanto tiene él mismo de censurable, y mucho menos en la forma desdeñosa que das a tus juicios, pronunciándolos en tono de oráculo... Si fueses menos de lo que en realidad eres, resultarías simplemente ridículo; siendo lo que eres, llegas a ser desesperante” (17).

Así, pues, por rudo y desesperante en su sabia mordacidad lo distanció su madre, según lo declara en esta carta cruel y terrible. No es que el semiabandono lo haya empujado a una soledad circunstancial. El sino lo portaba en su interior.

La temprana soledad de siempre tuvo raíces más profundas en la poderosa persona-

(17) Cit. en el estudio preliminar a *Parerga y Paralipómene*. *Eudemonología*, obra de A. Schopenhauer. Librería Bergua, Madrid, sin fecha. Págs. XXXII-III.

lidad de Schopenhauer. Esto se entrevé ya en la solución que dió al problema de los colores, estudio que inició a instancias de Goethe.

Newton sostiene que la luz es blanca y, no obstante, está compuesta por los siete colores del espectro. Pero, ¿cuál es el origen de la escala cromática? Goethe, espíritu contemplativo, abierto a la rotundidad de las cosas, a la plenitud llena del mundo, deriva los colores de combinaciones de luz y sombra según modalidades impuestas por los medios atravesados. Se originan fuera del ojo, en el no yo de la realidad.

Schopenhauer, en cambio, explica la diferencia de los colores no por las condiciones externas de la visión, sino por las internas de la retina. A la física goetheana del color, opone una especie de fisiología del rayo de luz cromático. Entiende el color desde la realidad del sujeto, en el ojo y no en el mundo de lo visto, tal vez a causa de la intensidad con que se sentía a sí mismo en su condición de sujeto. Esta consideración subjetiva en tanto principio esclarecedor de las cosas, se entrelaza así con el motivo de la soledad, en la que también el sujeto alcanza un grado superlativo. El ser un solitario inclina al pensamiento a reflexionar a partir del sujeto. Por eso, su soledad se pone de

manifiesto en la teoría que sustenta acerca de los colores, en la referencia al microcosmo humano para comprender la expresión cromática del cosmos impersonal.

En el segundo de sus libros, en *Sobre la visión y los colores*, están contenidas estas investigaciones. Envío el manuscrito a Goethe, a su vez autor de la *Teoría de los colores*, acompañando una carta impertinente. “Sé con certeza absoluta —escribía—, sé que he dado la “primera” teoría verdadera sobre los colores; la primera de todas por lejos que nos empeñemos en buscar en el pasado de la historia de las ciencias... Sinceramente, no puedo concebir que Vuestra Excelencia tenga ni siquiera la tentación de poner en duda la exactitud de mi teoría, pues “sé” que la verdad ha hablado por mi boca a propósito de esta pequeña cosa, ¡cómo ha de hablar pronto en otras mucho más grandes!” (18). Ignoraba así la contribución goetheana y le comunicaba toscamente su convicción contraria al planteamiento de quien lo había incitado a estos estudios. Goethe con el gesto olímpico que le era característico, comentó que con Schopenhauer eran “como dos amigos que habiendo caminado juntos se despiden porque mientras uno quie-

(18) Schopenhauer. *Eudemonología*. Ed. cit. Págs. 38-39.

re ir al norte el otro se dirige al mediodía, y he aquí que rápidamente se pierden de vista" (19). No debe haberle extrañado el exabrupto del joven filósofo, ya que un año antes, en 1814, le había dedicado el siguiente dístico no tan inocente:

"Si quieres de tu propio valer disfrutar,
a tu vez algún valor concede a los demás".

En la anécdota de esta página de la historia de la ciencia, se revela una vez más la figura ineluctablemente sola y aislada de Schopenhauer. Es una categoría constante en su espíritu, que ha de tenerse siempre presente para entender un pensamiento que partía de la soledad interior, no desértica, sino plena de riqueza intuitiva y de poder reflexivo.

Permanecer solitario, tal fué el primer peligro que acechó a Schopenhauer, anotó Nietzsche (20). La filosofía le brindó el asilo de la soledad. Son las *cavernas del ser íntimo*, el *laberinto del pecho*, refugios inviolables de los espíritus solitarios. "De cuan-

(19) Schopenhauer. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Citado por el traductor J. Gibelin. Vrin, París, 1946. Pág. 8.

(20) *Consideraciones intempestivas*. Schopenhauer, educador. Ed. cit., tomo II. Pág. 190.

do en cuando —prosigue este gran lector de Schopenhauer— se vengan de esta obligación de ocultarse, de esta reserva forzada. Salen de su caverna con aires terribles; sus palabras y sus actos son entonces explosiones, y es posible que su misma naturaleza les haga perecer... de tal suerte que la vuelta a la superficie es siempre semejante a una erupción volcánica” (21).

Así ocurría frecuentemente con Schopenhauer, genio filosófico de genio violento, acre y agresivo. La segunda categoría espiritual schopenhaueriana, su naturaleza polémica y mordaz, es correlativa a la soledad. En el filósofo solitario se descubre el temple polémico. El motivo de la soledad trae aparejado un asunto filosófico de incalculables proyecciones: el sentido de las controversias en filosofía.

(21) Ib. Pág. 189.

II.—EL ESPÍRITU POLÉMICO

1

En el *laberinto del pecho* de que habla Nietzsche, Schopenhauer encerraba un mundo entero, un mundo en ebullición como el de los primeros días. Las ideas irrumpían siempre con desusada fuerza polémica. Más que discurrir, discute. Desde este rasgo dominante de su personalidad es necesario entenderlo.

Pero con ser la controversia connatural a su compleción anímica, dista de ser exclusiva de este filósofo. Equivale a una especie de constante del pensamiento occidental, que aparece tempranamente. El desplazamiento de los griegos hacia el *bios theoretikós*, hacia

la vida contemplativa, casi desde que se inicia está animado por el estímulo polémico. En este aspecto, Schopenhauer repite una situación visible ya en el siglo VI A. C., o sea, en el siglo primero de la filosofía. De esta manera, es una expresión áspera de un elemento constitutivo de la filosofía misma.

La Antigüedad llamó a Heráclito “el filósofo que llora”. “El nombre... —escribe Spengler en su célebre tesis doctoral— no puede haber surgido sin motivo, eso lo delatan las anécdotas y varios de sus aforismos, de los que emana un tono *amargo y ofendido*” (22). Melancólico como Schopenhauer, igual que él, no escribió para los contemporáneos y ocultó sus escritos en el templo de Artemisa, para encontrar lectores en la posteridad. Como el filósofo alemán, no escribía para su tiempo, o bien su tiempo aún no había llegado. Heráclito era “el Oscuro”. Incomprendido, sabiéndose distinto por una disposición extraña a su época, inactual, abandonó la ciudad hallando refugio en los montes, como Zaratustra. Hombre solitario, igual que Schopenhauer, de la *caverna del ser íntimo* emergía con fuerza inusitada la explosión polémica. Soledad y complexión polémica se dieron juntas en este filósofo his-

(22) Spengler. *Heráclito*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947. Pág. 95.

tóricamente primero entre los primeros y grande entre los grandes. El Spinoza, el Fichte, el Schelling y el Hegel de Heráclito fueron Homero, Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. Refiriéndose a lo que llama el *arte de maldad* de Pitágoras, denuesta a éste y otros en los siguientes términos: “El hecho de aprender muchas cosas no instruye la inteligencia; de lo contrario, habría instruído a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo” (22 a). “Los asnos gustan mejor la paja que el oro” (23). “Homero era injusto al decir: “¡Ojalá se apague la discordia entre los dioses y los hombres!” “No veía que rogaba por la destrucción del mundo, pues de ser atendida favorablemente su oración, todas las cosas perecerían...” (24) porque “Polemos es el padre y rey de todas las cosas” (25). Por Polemos, la guerra, ha de entenderse la lucha, el combate, la controversia, la polémica que etimológicamente proviene del nombre de ese dios.

La ironía socrática es otra forma de la polémica filosófica. La filosofía es razonar, es discurrir cuando se reflexiona solo, pero se convierte en un discutir cuando se enfrenta con el pensamiento ajeno. El discurso se trueca en discusión, se discurre discutiendo,

(22 a, 23, 24 y 25). Frag. 40, 9, 12 a, 22 y 53, Diels, respectivamente.

o sea, se pretende “disipar” la incógnita del problema contenciosamente. La controversia se revela incluso en el impersonal Aristóteles, en aquel conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco* en que impugna la teoría del Bien de su maestro Platón: “Quizá se admita que es preferible —escribe—, siendo para nosotros una obligación si al menos pretendemos salvaguardar la verdad, que sacrifiquemos nuestros sentimientos personales, sobre todo cuando se es filósofo: queremos tanto la verdad como la amistad, pero para nosotros es un deber sagrado preferir la verdad” (26). La naturaleza no da saltos, sostenía Leibniz, pero la oposición platónico-aristotélica, así como innumerables otras, demuestra que el proceso filosófico se desarrolla históricamente a brincos, por discontinuidades.

Las *Quaestiones* características de la enseñanza universitaria medieval, principalmente de la Universidad de París, descubren también el fondo polémico de la filosofía. Consistían en puntos o problemas controvertidos, que se ensayaba resolver mediante la disputa. Las justas dialécticas se promovían entre los discípulos bajo la dirección de un maestro, o bien, en las disputas extraordinarias de Resurrección y de Navidad, en-

(26) 1096 a, 11-17.

tre los maestros. El método consistía en discutir discutiendo, o sea, en disputar por la vía de la objeción. Pero el debate no sólo era hablado, sino también escrito, como en el *Sic et Non* (Sí y no) de Abelardo, obra en que metodológicamente se reúnen los testimonios contradictorios en materia filosófica. Es un género literario que pasó a la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, en que las autoridades son opuestas a las autoridades, como procedimiento metódico para encontrar la solución a las cuestiones planteadas. En las dos sedes en que reside el pensamiento filosófico medieval, en la escolaridad y en el libro, se da la disputa como método, el debate dialéctico como vía investigatoria, el discurso como objeción. "La técnica de las tesis y las controversias —ha escrito Huizinga— corresponde enteramente a la estructura del pensamiento medieval y de la sociedad de la Edad Media. Esgrimíanse en ellas las armas del silogismo, en cuyas tres fases parecía reflejarse la trinidad beligerante de la lanza, la rodela y la espada. El doctor y el bachiller empuñan armas nobles e iguales, como el caballero y el escudero" (27). Pero más que de la época medieval,

(27) J. Huizinga. *El concepto de la historia y otros ensayos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1946. Pág. 9. Corresponde al estudio *Problemas de historia de la cultura*.

estos signos exteriores polémicos parecen trasuntar la estructura dialéctica de la filosofía de occidente.

Aunque el diálogo persiste durante la Patrística y la Escolástica, en San Agustín y en San Anselmo, entre otros, en verdad fué restablecido en sus fueros como un auténtico género filosófico en el ciclo renacentista. El decir dialogado es el lugar natural, el paraíso de la discusión y la controversia. En *El profano*, el diálogo en que se inicia y aun madura el pensamiento de la época, Nicolás de Cusa hace discutir a un Profano y un Orador, o sea, a través de dos tipos humanos contraponen el mundo escolástico en disolución con la naciente visión de la realidad. Si el Renacimiento bosqueja la modernidad, no es audacia sostener que la filosofía moderna se inicia a igual título con *El Profano* que con el *Discurso sobre el método*. La Ciencia Nueva, por su parte, entra en polémica con la cosmología aristotélico-escolástica en los *Diálogos sobre dos ciencias nuevas* de Galileo. El carácter controvertido del pensamiento se mantiene incólume.

La tradición dialógica pasa a Descartes y se encarna en su diálogo sobre *La investigación de la verdad*. La naturaleza controvertida de la filosofía se hace presente en las dos primeras partes del *Discurso sobre el*

método, que representa una polémica abierta y sin compasión sostenida por Descartes contra la enseñanza, la ciencia y la filosofía de la época. En un ademán de acre beligerancia, el filósofo arroja lejos los libros y sale a “leer en el gran libro del mundo”, frase que curiosamente utilizó el padre de Schopenhauer cuando lo hizo viajar, sin saber la elevada procedencia. La duda metódica es el reconocimiento de la legitimidad del análisis polémico. Su apología se encuentra en la primera de las *Meditaciones sobre Filosofía Primera*, que versa sobre “las cosas que se pueden poner en duda”. El sistema de las objeciones, de las respuestas y de los análisis epistolares es clásico en los siglos XVII y XVIII, cual patentización del discutir discutiendo que es peculiar de la filosofía. Las *Meditaciones*, por ejemplo, tienen menos de la quinta parte en extensión que las objeciones y respuestas que la complementan, y esto sin considerar la montaña de epístolas promovidas por el Padre Mersenne. A los *Ensayos sobre el entendimiento humano* de Locke sigue la polémica emprendida por Leibniz en sus *Nuevos ensayos*. Es la discontinuidad filosófica, en la que fulgura la estructura polémica del pensamiento occidental.

La profundización de la controversia se

produce en el siglo XIX y en los dos últimos decenios anteriores. La realidad se controvierte a sí misma. Entran en conflicto la realidad en sí y las cosas en tanto representación. La disputa es llevada al seno de las cosas mismas. El antagonismo se prolongará más allá de la distinción entre el fenómeno y el noumeno. Si lo Absoluto es Idea, sostiene Hegel, las Ideas están en oposición entre sí, encierran el germen de la propia negación; mantienen una tensión dialéctica. La controversia se ha instalado así en el suelo metafísico mismo, ya no es sólo asunto del pensamiento, sino también del ser. La polémica cubrirá todos los ámbitos de la filosofía, Abundarán, asimismo, las concepciones dialécticas en las ciencias. El proceso de "polemización" se ha totalizado.

En suma, la esencialidad polémica de la filosofía occidental se desarrolla tanto en el saber de la realidad como en la realidad misma. No sólo en el discurrir se discute, pues el objeto discutido presenta oposiciones conflictivas internas y externas de orden ontológico. La estructura controvertida, dialéctica, se muestra en su doble proyección lógica y metafísica.

En apariencia, pero sólo en apariencia, el análisis se ha alejado de Schopenhauer.

Los antecedentes expuestos son en verdad imprescindibles para integrar el rasgo polémico dominante en su espiritualidad dentro de la tradición polémica de la filosofía occidental. Era necesario hacer presente y viva esa tradición transmitida de época en época y de filósofo en filósofo, para no juzgar su exacerbada actitud polémica como proveniente de arranques temperamentales faltos de toda otra significación. En vez de incurrir en el generalizado error de suponer que los enfoques psicológicos agotan el tema, estos análisis mostrarán de cómo el problema recién se abre en toda su amplia magnitud, al concebir el espíritu polémico de Schopenhauer a modo de reflejo de una constante filosófica universal en la vigorosa figura del filósofo.

En aquel desacierto ha caído Benedetto Croce, para no aludir sino a un caso. "En cuanto a los adversarios de Hegel —escribe el filósofo italiano— se hace necesario decir que ellos no han sabido siquiera cumplir con su deber. En primer lugar, si esto no hubiese ocurrido ellos no habrían sido adversarios, por el contrario, habrían sido dis-

cíbulos y continuadores de su pensamiento. Dejemos de lado al rudo Schopenhauer, quien no perdía ocasión de injuriar la posición de Hegel y cuyo conocimiento era más un saber de oídas que un contacto inmediato con él mismo. Y, en efecto, en sus malintencionadas críticas antihegelianas no logra nunca superar el plano de lo general y de lo anecdótico” (28).

En primer término, el conocimiento que Schopenhauer tenía de Hegel no era “un saber de oídas” Y aunque en realidad lo hubiese ignorado como sostiene Croce, al hecho habría que reconocerle el mismo alcance que tiene en Bergson, por ejemplo, que jamás leyó a Hegel, como lo declaró al propio Croce. Ambos filósofos se encontraron por única vez en el Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia, en 1911. Reponiendo las frases textuales del diálogo, el filósofo francés dijo a Croce: “Le debo una confesión: jamás he leído a Hegel... porque Hegel era intelectualista” (29). A Bergson no le interesaba Hegel en razón de sus principios filosóficos y metódicos antiinte-

(28) B. Croce, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Ediciones Imán, Buenos Aires, 1943. Pág. 187.

(29) Cf. Jules Chaix-Ruy, en *Vitalidad e impulso vital: Bergson y Croce*, estudio que aparece en *Les études bergsoniennes*. Vol. V. Págs. 144-145. Presses Universitaires, París, 1960. Croce evoca el diálogo en *Quaderni della Critica*, nov. 1949.

lectualistas, o sea, por uno de los motivos que también influyó en la abrupta reacción antihegeliana de Schopenhauer.

Pero, además, no es el caso, puesto que Schopenhauer tuvo un contacto vivo con el pensamiento hegeliano, del cual Croce mismo careció por razones obvias. Cuando estudió en la Universidad de Berlín, profesaba en ella el grande, enorme y monstruoso Hegel. Ciertamente no concurrió a sus lecciones, porque prefirió inscribirse con Schleiermacher y Fichte. Respiró, sin embargo, la atmósfera que Hegel había creado en su contorno, tuvo la experiencia del eco que sus doctrinas encontraban en las almas juveniles, supo de las discusiones y comentarios suscitados por el genio dialéctico germano. Más todavía: en 1820 Schopenhauer sostuvo en la Universidad de Berlín la tesis de admisión necesaria para abrir un curso privado. Ya había publicado *El mundo como voluntad y representación*, esto es, su sistema filosófico estaba maduro. La lección de ensayo versó sobre "las cuatro diferentes clases de causas", tema básico en su pensamiento. Triunfó en la prueba y debió refutar victoriosamente las objeciones presentadas por Hegel. Dos mentes poderosas se enfrentaron y dos sistemas filosóficos opuestos se pusieron en conflicto. Schopenhauer ha recogido

la experiencia viva del filósofo Hegel y de la doctrina hegeliana misma. Y la ha tenido junto con experimentar las profundas e insalvables oposiciones existentes entre ambas.

Falsa es, por tanto, la apreciación de Croce de que la polémica antihegeliana de Schopenhauer esté desprovista de una significación interesante. El juicio erróneo proviene de no interpretar el "polemismo" schopenhaueriano desde la perspectiva amplia de la tradición polémica de la filosofía occidental, que antes dejamos de manifiesto. Procede de no estimar en el caso de Schopenhauer, la constante universal del pensamiento filosófico referida o encarnada en doctrinas históricamente determinadas y concretas.

3

Francamente hablando, es necesario que nos enfademos alguna vez para que las cosas marchen bien (30), sostiene Nietzsche. El enfado filosófico de Schopenhauer era frecuente y de extraordinaria dureza. "Alma ruda y casi salvaje", la *controversia* recuperaba en él el vehemente y primitivo sentido etimológico de "revolverse en sentido con-

. (30) *Consideraciones intempestivas*. Ed. cit., tomo II. Pág. 205.

trario", de "girar derribando", de "verterse contra". Más que tornarse se lanzaba contra una doctrina, un filósofo, una situación o algún tipo humano. Ese giro, ese "dar vuelta arremetiendo" propio de la controversia, en Schopenhauer dista de la frialdad de la objeción corriente. Es impugnación en el sentido propio, es decir, es entrar en pugna, entrar en batalla. Recuerda al giro que el caballero medieval imprimía a su corcel, cuando en las justas arremetía lanza en ristre contra su adversario.

La reflexión filosófica discurre con el concepto. Schopenhauer discurría discutiendo, es decir, su reflexión se desenvolvía a base de la objeción y el dicterio, que se sobreagregaban al concepto. Sus ideas son como frutas sabrosas recubiertas por una piel espinuda, aunque siempre destilan gracia. El ardor no opaca el brillo objetivo del pensamiento, sino que lo hace rutilar. Afila los conceptos y los deja cortante como aceros de Toledo. Hace resplandecer la idea; más que demostrar, muestra.

La distinción entre mostrar y demostrar propagada por Husserl y la fenomenología, tan extendida en la filosofía contemporánea, es una de las monedas legítimas que Schopenhauer puso en circulación. En 1814 declara con natural inmodestia: "Mi filosofía

ha de distinguirse de todas las precedentes, si se exceptúa Platón... en que no es precisamente una ciencia, sino más bien un arte. Y como el arte, *más bien que demostrar, muestra*". Es el Schopenhauer oculto, que no se divisa de inmediato, pero que se desliza profusamente allí por donde nadie advina su presencia.

4

En el blanco de su puntería están Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling y Hegel, para señalar únicamente las cumbres.

Los tres últimos son los más distantes, con ser históricamente más próximos. "Fichte y Schelling están en mí —anota hacia 1832—, pero yo no estoy en ellos; la poca verdad que encierran sus doctrinas está contenida en lo que yo he dicho". Los retazos de verdad dispersos por ahí, con los que coincide, son parte de él mismo que enigmáticamente se dieron sin su intervención. "Se encuentran rastros de mis doctrinas —asevera— en casi todas las filosofías de todos los tiempos. No solamente en los Vedas, Platón y Kant, en la materia viva de Bruno, Glisson y Spinoza, y en las apagadas *monaditas* de Leibniz, sino absolutamente en todas las filosofías, tanto en las más antiguas como en las más mo-

dernas". Muchos filósofos estaban en él, pero él no estaba en ninguno de ellos. Para el pensamiento extraño peligrosamente próximo a alguna de sus ideas fundamentales, tenía siempre presto el zarpazo con que el león defiende lo suyo. El hallazgo de dos de sus tesis en la obra de Cruciarius, lo hizo lanzar engarzado en latín el famoso dictorio de Elio Donato: "Pereant qui ante nos nostra dixerunt!", o sea, ¡perezcan aquellos que antes de mí dijeron lo mío! (31).

La polémica más ruda y encarnizada fué la antihegeliana. "Un charlatán tan soporífero como Hegel —escribe en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*— pasa por un gran filósofo. Ahí está la filosofía alemana sirviendo de burla a los extranjeros, rechazada por los verdaderos sabios..., y los cerebros de la actual generación de estudiosos, desorganizados por sus absurdos; incapacitados para pensar, incultos y atontados, presa del vulgar materialismo que ha brotado del huevo del basilisco" (32).

La violencia del juicio se engendra, sin duda, en el carácter apasionado de Schopenhauer, pero hay mucho más, y en este otro margen reside justamente lo significativo.

(31) Schopenhauer. *Fragments sur l'histoire de la philosophie*. Alcán, París, 1912. Pág. 166.

(32) Ed. cit. Pág. 14.

“En los últimos años —explica en el Prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*— han llegado a mis manos exposiciones de la filosofía kantiana contenidas en los escritos hegelianos, que rayan en lo fabuloso. Pero, ¿cómo podrían ser capaces de penetrar el profundo sentido de las investigaciones de Kant los que ya en su juventud han sido perturbados por los absurdos de Hegel?” (33).

Enrostra así a este filósofo la infidelidad a la doctrina kantiana precisamente en lo que ésta tiene de definitivo y perdurable. Hegel ha elaborado sus concepciones con una pasta falsa, falsamente modelada, cuyos orígenes están en la tergiversación de la filosofía crítica. Ha puesto en circulación una moneda falsa, junto con ser responsable de extraviar a las nuevas generaciones de pensadores e impedir, desviándolo, el auténtico desarrollo del pensamiento germánico. En Kant hay un núcleo interior, la tierra incógnita de la cosa en sí, anterior al pensamiento, cubierta por el velo tendido por Hegel, perdida así como punto de partida de la reflexión filosófica. Veraz y fidedigna es esa instancia, pero la oculta la polvareda hegeliana. Inculpa a Hegel la traición a Kant.

Sea como fuere, la verdad es que Hegel y

(33) Ed. cit. Pág. 12.

Schopenhauer encaran el sino histórico de pensar la realidad a base de los hallazgos de Kant. Sus sistemas son caminos que convergen en la encrucijada kantiana, pero que divergen violentamente allí mismo donde se rozan. Mientras Hegel reivindica el instrumento de la razón tan mellado en el fenomenalismo de las *Críticas*, Schopenhauer inserta el planteamiento filosófico no en el pensamiento, sino en el arcano de la realidad absoluta. Como un alquimista, Hegel convierte al pensamiento en ser, a la naturaleza lógica en ontológica. Otorga realidad metafísica a la Razón, la erige en Idea, en Espíritu, en suprema instancia de lo Absoluto. Schopenhauer confronta el noumeno, la cosa en sí, la realidad absoluta, en su naturaleza incógnita por ser extraña a la razón. El trasfondo de las cosas no se entrega aun al más fino análisis del pensamiento; menos todavía posee una estructura racional. El mundo cuando se da en la mente en la forma de la representación, cae en las regulaciones propias del orden racional; pero el mundo en sí mismo, en tanto absoluto, nada tiene que hacer con la circunstancia fortuita y marginal de ser conocido por el pensamiento. El ser en la mente es representación; habrá de procurar el filósofo que se *presente*, que aparezca en la conciencia. Una

intuición concreta, no intelectual como la hegeliana, hará que se muestre, que se torne presente, el ser que somos y del cual participamos.

La intuición revela al ser que somos como querer, como acción, como ansia. El ser es Voluntad, término que designa un complejo de notas que no la identifica con la voluntad psicológica, propiamente. "Schopenhauer —precisa Hans Barth— ejecuta "por primera vez" la corrección esencial, al comprender la voluntad no como función del intelecto, sino inversamente, el intelecto como una mera función de la voluntad" (34). Destrona así a la Razón, que en Hegel gozaba de privilegiado fuero. Reacciona contra el principio hegeliano de que "la realidad es racional y lo racional es real". Cree ser justo cuando reduce la razón teórica a las proporciones modestas calculadas por Kant en sus ejercicios críticos. Hegel constituye, pues, la rotunda negación de todas sus convicciones filosóficas primarias.

En el exceso antihegeliano, el desborde temperamental es de importancia explicatoria minúscula al lado de estos otros factores de estricto orden filosófico. La crueldad del ataque corre pareja a la fuerza con que

(34) Hans Barth. *Verdad e ideología*. Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Pág. 172.

siente la actitud íntima no intelectualista. La pasión es aquí de raíz filosófica; la idea bisela la áspera arista del verbo. No podía soportar que la realidad se desvaneciese en la razón, disuelta por el tratamiento dialéctico; que perdiese consistencia y el lleno con que se impone, al ser mortificada por el análisis hegeliano. El escamoteo del ser y el subrepticio reemplazo por el pensamiento, cuando no por una simple huella verbal, era asimismo inadmisibile.

No aceptaba la magia negra en filosofía ni el arte acrobático del volatinero. O como se pronuncia Ortega y Gasset en la *Historia como Sistema*: "Se comprende muy bien el malhumor y la insolencia de Schopenhauer. La *Filosofía de la Historia*... es obra genial. Pero bajo esta calificación de "genio", lo único que hacemos claramente es dirigir un aplauso a la magnífica destreza de un hombre como tal destreza, a lo que en él hay de juglar, de ágil o de atleta. Mas si estudiamos esas obras —principalmente la de Hegel— desde el punto de vista decisivo, que es el de la responsabilidad intelectual y como síntoma de un clima moral, pronto advertimos que habrían sido imposibles, *ceteris paribus*, en ninguna época normal de pensamiento, en ningún tiempo de

continencia, medida y patético respeto a la misión del intelecto" (35).

Schopenhauer y Kierkegaard citan al barón de Holberg, creador del teatro danés moderno. En una de sus obras aparece un personaje, el Doctor. El filósofo alemán habría coincidido —de conocerla— en la identificación que hace Kierkegaard del doctor del barón de Holberg con Hegel. Este médico de comedia era especialista en bajar la fiebre, y era tan apto en su oficio, tan efectivo su tratamiento, que la fiebre desaparecía totalmente. Claro está que el enfermo, además, perdía para siempre el calor de la vida (36). Así Hegel, que al reducir la existencia real al pensamiento, al transformar la razón en ser, pierde la realidad que se le escabulle entre los dedos. Ciertamente que lo Absoluto se tornaba cognoscible, lo salvaba para la razón, pero se le moría la realidad del ser.

Así, pues, las raíces del espíritu polémico de Schopenhauer no se afianzan sólo en el suelo psicológico. Hay mucho más que carácter apasionado, que temperamento irritable, que rivalidades universitarias. La controversia es aquí ante y sobre todo el reflejo

(35) Ortega y Gasset. *Obras completas*. "Revista de Occidente", Madrid, 1955. Tomo VI. Pág. 28.

(36) Kierkegaard. *Post-scriptum*. Gallimard, 1949. Página 202.

de un planteamiento filosófico unido a una actitud existencial. Es la expresión inmediata de lo que Schopenhauer llamó la *necesidad metafísica*, materia que abordaremos más adelante.

III.—LA AUTENTICIDAD FILOSÓFICA

1

La polémica antihegeliana no se detiene allí. Schopenhauer duda tanto de la filosofía de Hegel como de Hegel en cuanto un legítimo filósofo. La veracidad de la doctrina es puesta en tela de juicio junto con la legitimidad del filósofo. "Otra clase menos numerosa, de gente que sacan sus medios de subsistencia de la necesidad metafísica, se compone de los que viven de la filosofía. Entre los griegos se llamaban sofistas; entre nosotros, profesores de filosofía. Aristóteles no vacila en incluir entre los sofistas a Arís-

tipo... Sócrates por esto le devolvió el presente que de él había recibido" (37). El pensamiento filosófico degenera en una sofística en Hegel; el filósofo decae en un profesor de filosofía, mantenedor de una recusable enseñanza universitaria.

Así, la infidelidad hegeliana es doble: teóricamente es desleal con el fondo más veraz de la filosofía kantiana; moralmente es culpable de traicionar el espíritu mismo de la filosofía. No se trata ya de responsabilidad ante una doctrina determinada. Hay incumplimiento de un deber ético-espiritual frente a la filosofía entera, a la filosofía como forma de vida. Hegel sería filosóficamente inauténtico.

"La buena y provechosa filosofía universitaria —escribe mordazmente—, cargada de intenciones y prejuicios, que sigue su camino cautelosamente, a través de mil rodeos, embargada del temor a los poderes, a las órdenes del Ministerio, a los deseos del editor, a la conveniencia de los estudiantes, al compañerismo, a la marcha de la política, a los gustos pasajeros del público y a todo lo inmediato" (38). La censura es análoga a la que Nietzsche haría a Kant, por haberse doblegado a la Universidad y sometido al go-

(37) Schopenhauer. *El mundo como...* Ed. cit. Pág. 602.

(38) Ib. Pág. 14.

bierno, lo que trajo consigo que su ejemplo “engendrarse sobre todo, profesores de universidad y una filosofía de profesores” (39).

El veredicto de Dilthey abona la seriedad de la inculpación. Escasas simpatías se advierten en este filósofo por Schopenhauer, quizás porque su fina conciencia histórica contrasta con las precarias posibilidades que ofrece el sistema schopenhaueriano a la historia. No obstante, se pronuncia en estos términos conminatorios: “...La filosofía no prospera más que sobre el suelo de la libertad. Una acción sometida al Estado, dependiente de él, ya no es un oficio provechoso para el filósofo, el historiador o el pensador político. De lo contrario tendríamos una ciencia filosófica, histórica o política reconocida y estampillada por el Estado y que no serviría para la ciencia ni para el Estado... Es un espectáculo ingrato contemplar a este gran pensador (Hegel), y, sin duda, un carácter íntegramente honrado y sincero, envuelto en una actitud equívoca que lo alejó de los mejores hombres de su tiempo y lo aproximó a los peores, al coincidir con ellos en los asuntos de la universidad. Pagó su poder a un precio demasiado alto. *El, sobre todo, dió pie para aquel juicio contra la filo-*

(39) *Consideraciones intempestivas*. Ed. cit. Vol. II. Pág. 186.

sofía universitaria que va desde Schopenhauer a Feuerbach y de éste a Nietzsche" (40).

2

Tampoco en esta esfera es legítima la interpretación de la brusquedad polémica de Schopenhauer, que la atribuya a irritabilidad de carácter y al fracaso en su carrera universitaria.

El torrencial "polemismo" surge de vertientes más profundas. Se revuelve contra las influencias exteriores que desnaturalizan la enseñanza universitaria y contra la sumisión correlativa de los profesores. La filosofía ha de apoyarse en sí misma; el filósofo, en su propio ser. Es el acuerdo consigo mismo, la autenticidad filosófica, la emancipación de lo ilegítimo. "No me preocupo de un filósofo —confiesa Nietzsche— sino en cuanto es capaz de darme un ejemplo... Pero el ejemplo debe ser dado por la vida, y no sólo por los libros, es decir, a la manera como enseñaban los filósofos de Grecia" (41). Este filósofo *le faltaba* hasta que encuentra en Schopenhauer la lealtad, la serenidad y la constancia. *Halla, por prime-*

(40) *Hegel y el idealismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1941. Pág. 275.

(41 y 41a) *Consideraciones intempestivas*. Págs. 185-6

ra vez, un ser natural, de un solo trazo, suspendido de sus propios goznes, un ser sin trabas ni prejuicios (41 a).

La autenticidad filosófica presenta en Schopenhauer una faz compleja y novedosa. Aunque parezca paradoja, en esta instancia existen formas de ser auténtico, se dan grados en la autenticidad. El pensamiento filosófico es legítimo en la medida en que es verdadero: la verdad es un primer modo, un modo teórico de ser auténtico en filosofía. Es auténtico, asimismo, ya no la filosofía sino el filósofo que vive de acuerdo con sus doctrinas, o sea, que produce un acorde filosófico entre el pensamiento y la vida personal. Armonía entre el pensamiento y lo pensado, en el primer caso; entre el pensamiento y la forma de vida, en el segundo.

Pero en estos dos grados aun no se contiene aquello que Nietzsche encontrara en Schopenhauer, que hacía de este filósofo un modelo que seguir, que lo tornaba "educador", y que precisó en el rasgo esencial de *estar suspendido de sus propios goznes*. La autenticidad personal se aproxima, sin coincidir, a esta tercera forma de ser legítimo el filósofo. El acuerdo entre el pensamiento y la vida personal, por muy absoluto que sea, siempre es acuerdo, o sea, conformidad en-

tre dos series diversas. Nada más semejante la mano derecha que a la izquierda, pero aunque la congruencia sea casi perfecta, son dos y distintas manos. Es una autenticidad que implica la idea de "unidad en lo diferente". Elabora el filósofo sus concepciones, primero, y sigue después esas líneas en su comportamiento vital. Pese a la conformidad, la vida sigue al pensamiento.

Un ser suspendido de sus propios goznes está sujeto a sí mismo. Es como la batiente de una puerta, cuya bisagra no se insertara en el quicio, sino que se sostuviera en ella misma. Es el pensamiento a uno con el ser del filósofo. Equivale a una filosofía de raíz en la existencia, o mejor, de naturaleza existencial. O bien, a una existencia que es en la medida que adviene a la conciencia filosófica. No brota la filosofía de la existencia, ni el ser del filósofo se modela en la doctrina. Es una especie de actitud muy íntima, anterior a esa distinción, de una tonalidad primigenia, en la que el ser es indiscernible del pensamiento. De este enraizamiento substancial emerge la autenticidad. La influencia educadora o el poder formativo proviene de esa honda y fresca vertiente. Es el tipo de filósofo que fué Schopenhauer; también lo ha sido Nietzsche. Es una forma filosófica existencial que se ha explicitado pro-

gresivamente en el pensamiento contemporáneo.

La soledad, el agudo espíritu polémico, la autenticidad filosófica y el correlativo influjo educador, conducen todos a cierto núcleo primero, a un punto de partida, a este "gozne suspendido de sí mismo". Schopenhauer denominó a este hecho primitivo *la necesidad metafísica*.

Los rayos de la espiritualidad schopenhaueriana confluyen a dicho núcleo central, o si se quiere, son irradiados por este nódulo. El armazón anímico entero del filósofo está sostenido en este punto de apoyo. Al descender por la espiral que configura la estructura íntima del filósofo, se arriba al punto único y central de *la necesidad metafísica*. Alrededor de él, desplegándose, giran las curvas ascendentes de su personalidad filosófica.

La necesidad metafísica, además, es foco o punto de partida que puesto en movimiento constituirá el eje del pensamiento schopenhaueriano. La filosofía de Schopenhauer en gran parte resulta de la expansión de ese centro, de extender en las tres dimensiones los profundos pliegues virtualmente contenidos en el subsuelo de esta verdad primaria pródiga en desarrollos y explicitaciones.

IV.—EL DESTINO METAFÍSICO DE LA RAZÓN EN KANT

1

“Constantemente mis doctrinas suponen las de Kant —declara Schopenhauer en su *Crítica de la filosofía de Kant*—, parten de ellas, y yo confieso que lo mejor de mi filosofía, juntamente con la impresión del mundo intuitivo, se lo debo... a la obra kantiana” (42).

La expresión “suponen las de Kant” encierra un contenido complejo. Connota, en primer término, una alusión a los orígenes, en el sentido de que los antecedentes his-

(42) Apéndice al tomo I de *El mundo como...* Ed. cit. Pág. 378.

tóricos inmediatos están en aquel filósofo. Involucra, en seguida, la idea de principio fundamentador, en tanto determinadas verdades kantianas sostendrían el sistema schopenhaueriano, análogamente a como un edificio descansa sobre sus cimientos. Y, por último, entraña la exigencia de comprender la doctrina mediante la intelección de los supuestos, que como origen y fundamento, la condicionan. Son tres planos diferentes, aunque correlativos, que Schopenhauer sintetizó aclarando que “el fundamento de mi sistema es la filosofía de Kant... mi obra supone el conocimiento de la filosofía kantiana” (43).

Si el kantismo fundamenta el sistema schopenhaueriano y si la comprensión de esta doctrina exige el conocimiento de Kant, para explicar y entender *la necesidad metafísica en Schopenhauer* será imprescindible indagar las raíces de este planteamiento básico en la filosofía kantiana. O para expresar lo mismo con términos de Heidegger: “lo que se pone en cuestión retrocede hasta el fundamento” (44). “Lo que se pone en cuestión” en el caso presente es *la necesidad*

(43) *El mundo como...* Ed. cit. Pág. 3.

(44) Heidegger. *Introducción a la Metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1956. Pág. 39.

metafísica, y habrá que retroceder o remontar a los fundamentos en Kant.

La *Crítica de la razón pura* se abre en sus primeras líneas con la “necesidad metafísica”, que sirve de pórtico a la construcción kantiana entera. Kant la denomina el *destino singular de la razón humana* (45), la califica de *tendencia infatigable* (46), habla de ella como una *disposición natural metafísica de la razón humana* (47).

“La razón humana —escribe— tiene un destino singular en un género de sus conocimientos (en el metafísico), de verse abrumada por asuntos que no puede evitar, porque les son impuestos por la propia naturaleza de la razón, pero a los que tampoco puede contestar, porque sobrepasan totalmente el poder de la razón humana” (48).

Los asuntos metafísicos son, por consiguiente, inevitables. Constituyen el destino singular de la razón, que se ve acosada por *la necesidad metafísica*. Ante este fatum ineludible, no se puede fingir indiferencia, porque los problemas metafísicos mismos importan mucho a la naturaleza humana. Interesan vitalmente al hombre. “Nos atre-

(45) A vii.

(46) B xv.

(47) Kant. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. § 60.

(48) Kant. *Crítica de la razón pura*. A x.

vemos a todo, corriendo el peligro de errar, antes que abandonar investigaciones tan importantes por motivo de duda o por menosprecio e indiferencia. Estos problemas inevitables de la razón pura son Dios, la libertad y la inmortalidad” (49). Así, *la necesidad metafísica* de ninguna manera constituye un punto neutral. Es un centro tenso, atractivo, pleno de fascinación.

La *disposición natural metafísica* es inherente a la razón humana. El orden que conforma y organiza su propia estructura, suscita en el pensamiento la propensión incansable a los planteamientos metafísicos. El ejercicio de la razón importa esclarecer un problema determinado, a la vez que una dirección hacia la instancia metafísica. Como la sombra sigue al cuerpo, la tendencia irrefrenable hacia lo absoluto acompaña a toda investigación particular. La filosofía segunda apunta a una filosofía primera que la fundamenta. El saber no metafísico se abre a un saber metafísico en tanto programa, es decir, en virtud de su temple metafísico, la razón se insta a sí misma a completarse cabalmente en una visión total fundamentadora. El “destino metafísico” y sus variadas expresiones sinónimas, que en la nomencla-

(49) Ib., B 7.

tura kantiana equivalen a la *necesidad metafísica* de Schopenhauer, tiene así su suelo en la naturaleza misma de la razón humana.

2

¿Cómo se origina la *disposición metafísica*? ¿En virtud de qué emerge de la razón teórica?

La conciencia teórica funciona como un mecanismo explicatorio que jamás detiene su marcha. Conocer es explicar una equis mediante una razón suficiente. El problema deja de ser enigmático cuando la razón que explica es encontrada por la mente. Pero de inmediato inquiere el porqué de esta explicación, es decir, la razón hallada es capaz de disipar la sombra que cubría el problema, mas a su vez es penumbra mientras otra razón no la ilumine explicándola. Toda razón de un problema es a su turno problema que requiere otra razón. Cada conocimiento particular plantea el porqué de la explicación, o lo que es equivalente, remite a un conocimiento más general, que es la razón de esa razón. El principio condicionante es condicionado por otro principio dentro de la sucesión natural del discurso. “Lo incondicionado —sostiene Kant— que necesariamente y con pleno derecho pide la razón en

las cosas en sí mismas para todo condicionado, exigiendo la serie completa de las condiciones, nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos" (50).

El montaje del instrumento teórico es tal que el movimiento de una ruedecilla se concibe por el de su eje, pero la rotación de éste proviene de una segunda ruedecilla la que con él engrana y cuyo eje es movido por una tercera ruedecilla, y así sucesivamente. La naturaleza misma de la razón obliga a un principio explicatorio último, necesita de una última o primera ruedecilla que extraiga de ella misma el movimiento que hace rotar al mecanismo cognoscitivo entero. De condición en condición, el instrumento racional no detiene su marcha hasta reposar en lo incondicionado. Apunta así a lo Absoluto. La disposición espontánea de la razón, su destino propio, es plantear el conocimiento en el nivel metafísico.

Pero el *destino metafísico* es un fatum, o mejor, una doble fatalidad. Como quien dice, una fatalidad fatal.

Es una fatalidad, primeramente, porque la razón no puede eludir ser acosada por los asuntos metafísicos con que su propia naturaleza la abruma. Es fatal, además, dicho

(50) *Crítica de la razón pura*. B xx.

destino, porque no puede contestar las interrogantes metafísicas, que sobrepasan el poder de la razón humana. Un cuerpo no puede evitar la sombra que arroja, junto con estar imposibilitado para hacer de esa sombra algo más que una enigmática ausencia de luz. La "disposición natural metafísica" es así engendradora de ilusiones metafísicas en Kant.

La paradoja kantiana es impresionante. De una parte, la razón provoca en sí misma una disposición metafísica, propone imperiosamente la necesidad del conocimiento absoluto y, de otra, esa misma razón disuade al filósofo de aventurar la metafísica a que su estructura obliga. Insta, primero, y después, reprime. Si el filósofo no desarrolla un pensamiento metafísico, contradice la disposición natural de la razón; si corre el riesgo, también se opone a la razón que le es conatural. Si ensaya una reflexión de ese tipo está de acuerdo con ella, pero al mismo tiempo está en desacuerdo. Simultáneamente, se le obliga y se le prohíbe. Hay en esta antinomia, como en toda discrepancia interna a una misma filosofía, una significación interesantísima.

Kant no ha objetado la metafísica de éste o aquél filósofo. No ha hecho una crítica de los libros y los sistemas, como él señala. Pen-

sador de genial grandeza, no se detuvo en las singularidades históricas de la filosofía, sino que pretendió invalidar la metafísica misma en tanto quehacer de la razón. Reconoció, asimismo, la legitimidad de todas las metafísicas, tampoco a base de aceptar estas concepciones en sus particularidades históricas, sino fundamentándolas en la naturaleza racional del hombre.

Si la metafísica obedece a una *disposición natural* exigida por la razón, oponerse al temple metafísico corresponde a desbaratar la naturaleza racional del ser humano. Significa comprometer la estructura teórica en sus bases mismas. La necesidad metafísica en Kant es una necesidad del pensamiento. Pensar racionalmente desencadena la disposición metafísica, orienta de inmediato al pensamiento hacia lo incondicionado o absoluto. Es, pues, una necesidad del pensamiento; no lo es del ser ni de la existencia. Sólo en tanto piensa el hombre discurre en el plano metafísico. El ser humano en tanto ser humano total no posee la disposición metafísica. *La necesidad metafísica kantiana es una necesidad racional o teórica, se da sólo en el orden del pensamiento.*

En este foco se origina el criticismo kantiano. La opacidad de la realidad metafí-

sica no suscita ni estimula la reflexión filosófica. El ansia de conocer no se despierta al reconocer la ignorancia en que se encuentra el espíritu. La extrañeza filosófica no surge al tomar conciencia el filósofo del carácter ignoto de los problemas metafísicos. No. El asombro primigenio brota del contraste entre la imperativa disposición metafísica de la razón y el fracaso que enfrenta cuando da libre curso a esta necesidad inherente a la naturaleza racional humana. La parálisis del saber metafísico sorprende al filósofo; el incumplimiento del propósito primitivo lo desconcierta. "En esta perplejidad cae la razón sin su culpa" (51). Confusa, turbada por no poder dar cumplimiento a la irresistible necesidad metafísica, la razón retarda el paso para indagar el porqué del contratiempo. Es la tarea de la *Crítica de la razón pura*.

En este sentido, *la extrañeza filosófica en Kant no es propiamente metafísica, sino gnoseológica: el pensamiento se extraña de sí mismo y no de la realidad*. La disposición racional metafísica es fuente de una extrañeza crítica correlativamente de naturaleza teórica.

(51) Kant, *Crítica de la razón pura*. A vii.

En este nivel surge la segunda paradoja kantiana.

Kant investiga críticamente los principios operatorios de la razón para determinar el origen de la "disposición metafísica" y para explicar el fracaso que la aguarda cuando sigue sus dictados interiores. Demostrada la imposibilidad de conocer la realidad en sí misma, probada la índole ilusoria de la metafísica, ¿no sería de esperar que la razón se disuadiese de hacer metafísica?, ¿no sería atinado que abandonase esas pretensiones por inalcanzables? Según el propio Kant no ocurre así: "No se debe esperar que el espíritu humano renuncie de una vez por todas a las investigaciones metafísicas, así como jamás se verá que a fin de no respirar un aire asfixiante se prefiera detener completamente la respiración. Siempre habrá en el mundo, o mejor, en todo hombre, particularmente en los reflexivos, una metafísica que cada cual tallará a su manera a falta de un marco general" (52).

Es extraña y sugestiva esta obstinación del espíritu humano. La razón no se convence de no discurrir metafísicamente, a pesar de la

(52) Kant. *Prolégomenes a toute metaphysique future*. Vrin, París, 1941. Pág. 160.

evidencia de los impedimentos. Si fuera una razón razonable debería desaparecer el sino metafísico de la naturaleza racional del hombre. Siempre, sí, que naturaleza humana y racionalidad coincidieran enteramente. O en otras palabras, el propósito metafísico debería desvanecerse a condición de que la disposición que lo engendra no proceda de otros ámbitos del ser humano.

Todo esto flota entre líneas en la obra kantiana. No se explicita por completo, pero se habla a base de que así sea. Quebrantada por la crítica la “disposición *racional* metafísica”, se torna posible que la *necesidad metafísica* no provenga de la razón, sino que emerja de otras fuentes del espíritu. Schopenhauer habría de transitar por la puerta que estuvo entornada para Kant. Conducía a una *necesidad metafísica* de naturaleza no teórica, es decir, que no se sostiene en el pensamiento, sino en una diversa fundamentación. El suelo humano en que se da es distinto a la razón y aun anterior a ella.

4

Al retroceder desde la *necesidad metafísica* en Schopenhauer a sus fundamentos en Kant, se han hecho presente cinco elementos de esencial importancia:

a) La paradoja de una razón que a la vez obliga y prohíbe la metafísica al filósofo.

b) La *disposición metafísica* o el *destino metafísico* de la razón, corresponden a una necesidad metafísica *racional* o *teórica*, cuyo lugar natural es el pensamiento.

c) La razón perpleja ante la “necesidad metafísica” incumplida, suscita la extrañeza filosófica que en Kant es de *orden gnoseológico*.

d) La paradoja de una razón que no cede al requerimiento que se hace a sí misma de abandonar una reflexión metafísica que juzga imposible.

e) La posibilidad de que la *necesidad metafísica* recoja un impulso extraño al pensamiento, que bien puede provenir de fuentes de la espiritualidad ajenas y aun anteriores a la razón.

V.—LA “NECESIDAD METAFÍSICA” EN
SCHOPENHAUER

1

En su *Metafísica* (53), Aristóteles discierne dos tipos de extrañeza filosófica: una está al comienzo de la reflexión, suscitándola; la otra, al final, aquietándola.

El hombre se extraña que las cosas sean como son. Es impulsado irresistiblemente a indagar por qué son así y no de otra naturaleza. Precisada una explicación satisfactoria, se produce una reversión de la extrañeza primitiva. Nada sorprendería más al ser humano que las cosas fueran de otra manera. La inconmensurabilidad de la diago-

(53) A, 2-982 b, 10 a 983 a, 20.

nal deja en suspenso a la mente, porque ¿cómo entender que una magnitud dada sea imposible de medir aun recurriendo a una unidad mínima? Pero una vez demostrada la razón que torna necesariamente inconmensurable la diagonal, nada extrañaría más a un geómetra que una diagonal deviniese medible.

Así ocurre con la metafísica. Kant se desconcierta ante los inútiles empeños de la razón. La perplejidad lo incita a una *Crítica de la razón pura* a fin de investigar por qué se malogra la propensión metafísica de la razón. Una vez demostrada la causa de la incapacidad racional de llegar a un saber metafísico, debería aquietarse la inclinación a los planteamientos absolutos. Nada habría de extrañarnos más que la obstinación en insistir en el conocimiento de las instancias metafísicas. No obstante, el propio Kant persiste en pretender algún género de filosofía primera. Sus *Prolegómenos* comienzan invitando a los futuros maestros a que se sirvan de la obra para "inventar esta ciencia" (54). Terminan hablando de una metafísica que concordando con el examen crítico y aunque "despojada de su falso plumaje, no por eso aparecerá miserable y de menos en-

(54) Ed. cit. Pág. 7.

vergadura, sino al contrario, para otros fines, rica y decentemente dotada" (55). En la *Crítica de la razón práctica* se elevará al plano metafísico inaccesible en la *Crítica de la razón pura*, para lo cual se afianzará en el suelo ético y se contentará con suposiciones a falta de principios ciertos.

La insistencia no obstante la patente imposibilidad, sólo puede derivar de un origen distinto de la "disposición metafísica", más profundo que la capa racional, que traspasa la racionalidad y se arraiga en estratos más hondos y subterráneos del ser. No sería una necesidad del pensamiento ni tendría una trama racional. La "disposición metafísica" equivaldría a una necesidad irresistible del ser y no a un requerimiento del pensar. Por eso jamás la razón convence al hombre de abandonar el quehacer metafísico por teóricamente impracticable.

¿En qué repliegues de la naturaleza humana se oculta la *necesidad metafísica*?

Schopenhauer responde: *excepto el hombre, ningún ser se sorprende de su propia existencia* (56).

El individuo humano se asombra de existir. El propio y personal ser le depara la primera violenta sorpresa: la extrañeza ante la

(55) Ed. cit. Pág. 181.

(56) Schopenhauer. *El mundo como...* Ed. cit. Pág. 599.

existencia, o sea, una extrañeza existencial, que promueve una *necesidad metafísica*, muy disímil a la kantiana. A la “necesidad metafísica racional” de Kant, se opone la “necesidad metafísica existencial” de Schopenhauer. Se comprende así, por qué la razón fracasa en sus intentos de alejar a la naturaleza humana de las preocupaciones metafísicas. El impulso no es meramente teórico. Arranca de la médula del ser y no de su corteza racional.

Los ojos inquietos del hombre contrastan con “el reposo de la mirada de los animales” (57). La diferencia reside en que el ser humano sabe que existe y esto le extraña y preocupa, mientras el animal no percibe estos inquietantes reflejos. Guyau, un filósofo olvidado como Schopenhauer, a la vez que un fino poeta, modeló en el verso esa misma idea:

“Es de envidiar su torpe inteligencia:
nunca el recuerdo ansioso
viene a turbar la paz de su existencia;
ignorando la vida, él es dichoso” (58).

El hombre no puede desprenderse de la irresistible *necesidad metafísica* que se des-

(57) Ib.

(58) Guyau. *Vers d'un philosophe*. Alcán, París, 1927. Pág. 68. Poema *El tiempo*.

pierta en él a consecuencia de la extrañeza existencial. Su ser propio consiste en asumir una actitud metafísica; desde el instante en que renunciara a la posición que le es conatural, decaería en una ilegítima impropiedad. Al negar la metafísica se le iría su ser auténtico, y al perderlo, se extraviaría de sí mismo. Existir para el hombre entraña sumirse en el enigma de la existencia, envuelve la necesidad de convertirla en problema naturalmente de orden metafísico. Si rehusa el planteamiento metafísico, el hombre elude su naturaleza existencial. Situación absurda, similar a que el cuerpo pretendiese saltar fuera del esqueleto. Por eso, asimismo, hay que remontar más allá de la razón para penetrar en la fuente de la reflexión metafísica, cuyo origen no reside en la estructura del pensamiento, sino en la existencia y la consiguiente extrañeza que engendra en el ser humano.

2

“Sólo cuando la esencia interior de la naturaleza (la voluntad de vivir en la objetivación) se ha elevado, intrépida y animosa, al través de los dos reinos de los seres inconscientes y luego a lo largo de la dilatada serie de los animales, para llegar, en fin, a la

manifestación de la razón, es decir, al hombre, en el cual se refleja sobre sí misma, es cuando se asombra de su propia obra y se pregunta lo que es" (59).

En el texto schopenhaueriano citado parecen coexistir dos órdenes de ideas, quizá hasta dos inspiraciones diversas. Una recubierta por un barniz de época, peculiar a la primera mitad del siglo XIX, y otra muy afín a las perspectivas actuales, en la que se reconoce nuestra sensibilidad.

La concepción de una realidad absoluta que de algún modo presenta un proceso objetivo de desarrollo es compartida por toda la filosofía romántica alemana. También lo es el hecho de que el progresivo avance culmine en la naturaleza humana, en tanto objetivación máxima y como aguda conciencia esclarecedora que de sí mismo desenvuelve lo Absoluto.

Pero suena distinto a nuestros bien predispuestos oídos, que este asombro ante la propia obra, que la *necesidad metafísica*, tome la forma de una sorpresa ante la propia existencia. La irresistible ley metafísica no se limita a interrogar lo que es el ser, no se reduce a interesarse por la naturaleza de la compleja realidad, sino que se enriquece con un enigma antepuesto al misterio de la esen-

(59) *El mundo como...* Ed. cit. Pág. 600.

cia de las cosas. Es la aparición tumultuosa del problema de la existencia. *Todo lo que existe y tal como existe* (60), es una fórmula de Schopenhauer en que se delinean nítidamente los dos ámbitos, el de la existencia y el de la esencia de la realidad.

La *necesidad metafísica* se promueve, ciertamente, con el avènement de la razón en el hombre, o sea, es ímpetu que recibe impulso del pensamiento, sin el cual resta como paralizada virtualidad. Es la extrañeza teórica clásica que se resuelve en la conciencia de ignorar. Pero no basta. *La necesidad metafísica* es de doble faz, y de inmediato surge una segunda condición no racional, que compromete al hombre en tanto hombre. De no darse, se detendría el incipiente movimiento metafísico, se suspendería la marcha adelante, se marcaría el paso en el mismo sitio sin desplazamiento efectivo alguno. “La admiración filosófica que resulta de aquí está condicionada por un desarrollo considerable de la inteligencia, pero esta condición no es la única. Está fuera de duda que el conocimiento de la muerte, conjuntamente con el espectáculo de los dolores y miserias de la vida, es lo que da mayor pábulo a las consideraciones filosóficas y a

(60) Ib.

las explicaciones metafísicas" (61). Estimulada por esta segunda condición del sentimiento doloroso y dramático de la vida, se suelta el resorte de la *necesidad metafísica* y libre de todo freno la reflexión se aventura por riesgosos caminos.

La conciencia consternada de la existencia no es mero reflejo del golpe de la realidad en lo interno, en lo subjetivo. No es sólo una impresión no significativa, sino más bien un dato que de algún modo encierra un contenido objetivo. No es casualidad que a pesar del saber enciclopédico de Schopenhauer, éste opere predilectamente con un material humano, con la experiencia general del mundo que recoge el hombre, con el dato inmediato de las experiencias vitales de la humanidad. Con tino sostiene Spenlé que "la novedad de la filosofía de Schopenhauer, tras las ambiciosas construcciones metafísicas que se sucedieron desde Kant... consiste en que se presentaba como un retorno al sentido común, al menos como una vuelta al fondo eterno de la sabiduría humana que, desde la más alta antigüedad, representaba una especie de tradición a través de las obras de los genios religiosos, de los poetas y de los moralistas tanto como de los filósofos, recono-

(61) Ib. Pág. 600.

ciéndose la humanidad a sí misma en el espejo luminoso de esta continua tradición” (62).

3

Schopenhauer no comparte el deleite dialéctico con que Fichte, Schelling y Hegel derivaban de la unidad primitiva la multiplicidad de las cosas, tejiendo complejas y arbitrarias tramas especulativas. No es en virtud de un principio abstracto —el Yo Absoluto, la Razón Absoluta o la Idea— que debe explicarse la realidad. En lugar de esos principios abstractos es más sensato partir del ser humano, que es mucho más que un instante o una fase del proceso dialéctico. “*Así, pues, deberemos concebir la naturaleza partiendo de nosotros y no a la inversa, tratar de conocernos a nosotros partiendo de la Naturaleza*” (63). El hombre no es un microcosmo, dista de ser una abreviatura del mundo, es más bien el cosmos un *macro-antropos*. La realidad no explica al hombre, sino que éste permite entenderla.

Examinemos más detenidamente estas ideas.

(62) J. E. Spénlé. *La pensée allemande*. Colin, París, 1934. Pág. 140.

(63) Ib. Pág. 631.

La naturaleza no es más que un tejido de representaciones. Las cosas no constituyen realidades en sí mismas, sino que son reflejos en la conciencia humana de la realidad absoluta. El espejo reproduce la imagen de las cosas que pasan ante él, así la mente las contiene a modo de representaciones elaboradas de acuerdo con la legalidad racional. En el conocimiento la razón se distancia del ser, pero al mismo tiempo necesita aproximarse para capturarlo. Infortunadamente, al alejarse el pensamiento de la realidad, la ruptura es inevitable y sin arreglo. Es imposible recomponer la situación unitaria primitiva. Al regresar, la mente encuentra sólo el fenómeno. Ha perdido la realidad en sí de las cosas y únicamente conserva o retiene la forma cómo esa realidad se da en la conciencia teórica. Permuta la cosa en sí por la representación de ella. La vía abierta en dirección a lo Absoluto es un callejón sin salida. No hay acceso a través de las representaciones a la instancia metafísica. Schopenhauer estima definitivo a este respecto el fenomenalismo kantiano. Desde la naturaleza jamás será conocido el hombre, por estar constituida por representaciones que no hacen de ella una realidad auténtica. La naturaleza es simple realidad representada.

¿Estamos inermes? ¿Hemos retornado al

punto negativo kantiano? No. Se olvida algo positivo y decididor. ¿Acaso necesitamos enderezar los pasos a la realidad absoluta? ¡Para qué hacerlo! Tanto intentar repetidamente el conocimiento de una realidad que se nos escabulle, no reparamos en que *somos* esa realidad. No precisamos ir, porque ya estamos en ella. El conocimiento es algo que acaece a quien previamente *es*. Sólo una ceguera transitoria puede confundirnos hasta impedir ver que participamos o compartimos el ser. O para expresarlo en los términos de Thomas Mann: “Lo único que anima y justifica el espíritu del hombre en esta su férvida búsqueda, es la necesaria admisión de que también nuestro propio ser, lo más profundo de nosotros, debe pertenecer a ese suelo último del cosmos y estar arraigado en él, y que, por ende, se pueden extraer de ahí algunos datos que nos aclaren esa conexión del mundo de las apariencias con el verdadero ser de las cosas” (64).

Para incursionar en la realidad absoluta, no es preciso saltar barrera alguna. Como mentes teóricas se presenta el obstáculo, sin duda insalvable, pero en tanto seres existentes estamos más acá de él. En el plano del ser se da una inserción en la realidad abso-

(64) Thomas Mann. *El pensamiento vivo de Schopenhauer*. Losada, Buenos Aires, 1939. Pág. 12.

luta, contacto que se nos escapa en el plano del conocimiento. "Poseemos, sin embargo una experiencia fundamental —expresa Cassirer en su exposición de las ideas schopenhauerianas— en la que no nos limitamos a captar esta esencia simplemente pensándola y, por tanto, desde fuera, sino en la que captamos directamente lo que nosotros mismos *somos*. Es aquí donde hay que buscar y donde descubriremos, si podemos descubrirla en alguna parte, la solución del misterio" (65).

Es lo que ocurre con nuestro cuerpo. Cuando lo conocemos sabemos de él en tanto representación, pero además se nos revela desde dentro. La acción exterior de los movimientos tiene su correlativo en la voluntad, en el querer. En tanto lo conocemos desde fuera, su realidad no se nos revela en sí misma y sólo nos representamos a nosotros mismos. Pero en la vertiente interna se hace visible en sus dimensiones auténticas. Cuando nos sentimos voluntad en la inmediatez de la intuición sabemos de nosotros, o mejor, *somos*; no conocemos el ser, *somos el ser*. Pensar el ser y "ser" el ser constituyen dos puntos diversos de posibilidades filosóficas. La representación cede el paso a la presen-

¹ (65) Cassirer. *El problema del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957. Tomo III. Pág. 491.

tación. Si el cuerpo humano es naturaleza y es voluntad, habrá que entender a la naturaleza desde la voluntad. La realidad hay que comprenderla desde el hombre.

Para evitar el cargo de que se vea una interpretación antojadiza, arbitrariamente influida por el pensamiento actual, consignamos los testimonios de Thoman Mann y de Cassirer, aunque ambos se pronuncian sin darse cuenta que en ese planteamiento de Schopenhauer está contenida una tesis que se pretende novedosamente específica de las corrientes existenciales. Para disipar la menor sombra de duda, nada mejor que remitirnos a Schopenhauer, a través del siguiente texto, que es uno entre otros varios que podrían aducirse:

“...Partiendo del conocimiento objetivo de la representación no podemos salir de ella ni pasar del fenómeno; nos encontramos reducidos al aspecto exterior de las cosas sin poder penetrar en ellas para ver lo que son en sí mismas. Hasta aquí de acuerdo con Kant. Pero a partir de este punto he sentido como contrapeso esta otra verdad: *que no somos únicamente sujetos del conocer, sino también objetos, “cosas en sí”*, y, que, en consecuencia, para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas a la cual no podemos llegar desde fuera, se abre una vía

que parte de lo interior, un camino en cierto modo subterráneo, una comunicación secreta que nos introduce de pronto y como a traición en esa fortaleza que no podemos tomar por ataques exteriores. La cosa en sí, en cuanto tal, no puede llegar a nuestro conocimiento más que de un modo inmediato, es decir, *haciéndose ella misma consciente de sí*" (66). "Y si bien nadie puede conocer la cosa en sí a través del velo de las formas de la intuición, *cada uno la lleva en sí mismo, es él mismo; por eso puede encontrarla en el fondo de su conciencia*, aunque sea de un modo condicionado" (67).

En suma, el hombre en tanto único ser que se asombra de la propia existencia, se ve acosado por la *necesidad metafísica*. Esta lo mueve a reflexionar sobre la existencia del ser humano y del mundo, sobre lo que existe y tal como existe. Pero todo saber racional de la realidad es representación, alcanza sólo al fenómeno, al reflejo representativo de las cosas y no a las cosas en sí mismas.

Afortunadamente hay otra vía para ir más allá de como se nos da la realidad representada: además de pensamiento, *somos* la realidad pensada, compartimos el ser. El

(66) *El mundo como voluntad...* Ed. cit. Págs. 630-31.

(67) *Ib.* Pág. 619.

suelo de nuestro ser es el suelo del cosmos. Habrá que retrotraerse, que revertir a la *necesidad metafísica* engendradora de la filosofía, para que ahí en la existencia que se extraña de sí misma, se haga consciente de sí la realidad absoluta que *somos*.

Tres principios básicos de la filosofía contemporánea han sido así descubiertos por Schopenhauer, o al menos están en él:

a) La *necesidad metafísica existencial*.

b) El hecho de que el hombre *sea* la realidad que en tanto representación se le escapa, lo cual abre una brecha en el enigma de lo absoluto. Como escribe el filósofo, es "el portillo que conduce a la verdad".

c) El sujeto cognoscente es sólo la representación del ente humano total. No hay que incurrir en el error del mito de la caverna, de confundir la sombra con la realidad, de equivocar el sujeto pensante o trascendental con el sujeto concreto y existente.

VI.—SCHOPENHAUER Y EL PENSAMIENTO EXISTENCIAL

1

Simmel inicia su conocido estudio sobre *Schopenhauer* y *Nietzsche* con un error fundamental. “Schopenhauer es un escritor absolutamente claro. Su manera de pensar y su estilo hacen completamente imposible que aparezca una “interpretación original” de su doctrina a reformar la tenida hasta aquí por valedera —tal como es siempre posible tratándose de Platón y Spinoza, Kant y Hegel” (68).

Cierto es que Schopenhauer es un filósofo

(68) G. Simmel. *Schopenhauer y Nietzsche*. F. Beltrán, Madrid, 1915. Pág. 5.

sencillo y claro, dos cualidades que aseguran la comprensión fiel de sus doctrinas. Pero las interpretaciones novedosas no surgen únicamente de extraer sentidos diversos de determinadas filosofías, susceptibles de revelar planteamientos heterogéneos en virtud de haber sido enunciadas dejando algo en la sombra. El origen de la riqueza interpretativa no brota sólo del lenguaje penumbroso o ambiguo.

En efecto, también es posible ver sesgos nuevos, según los contenidos que se destaquen, trayendo determinados elementos y no otros a un primer plano. El material manejado puede ser traslúcido, pero de acuerdo con la naturaleza de las ideas que se hagan resaltar, será muy diferente la recomposición interpretativa y el enjuiciamiento correspondiente. Lo fundamental es que los factores con que se opera en la interpretación estén realmente contenidos en la doctrina. La elección misma de ellos depende, entre otras condiciones, del tiempo histórico que impone perspectivas favorables a ciertas ideas junto con desvanecer otras por carecer el instante de sensibilidad para ellas.

Simmel, por ejemplo, escribía en 1906, y el Schopenhauer que tuvo por incommoviblemente valedero está adscrito a las referencias de época. Está visto desde la filoso-

fía de la vida, desde una reflexión sobre el espíritu que se encarna y es vida. El parentesco entre la filosofía de la vida y el pensamiento de la existencia, hace que Simmel recoja sin darse cuenta una serie de reflexiones que tienen mejor cabida en la segunda que no en aquélla. El propio Simmel, por tanto, da un mentís a su afirmación de que nada nuevo se puede hacer que aparezca en Schopenhauer.

En cambio, el análisis expuesto de las categorías espirituales de Schopenhauer y de la necesidad metafísica, han tornado perceptibles ciertos planteamientos importantísimos en los que habitualmente no se repara. Por obra de las circunstancias son invisibles, pero no inexistentes, ya que están ahí, en sus obras. El hallazgo de estos contenidos que suenan muy actuales induce a plantear un último problema, el de la actualidad filosófica de Schopenhauer.

2

Ante todo propongámonos un elemento aparentemente inactual. Es decir, examinemos primero la inactualidad de Schopenhauer.

La idea que el hombre no es un compendio del cosmos, sino que más bien hay que

entender la naturaleza desde el ser humano, en apariencia es de un antropomorfismo excesivo, quizá propio del período anterior a Copérnico. Más exagerado parece pensar el mundo como voluntad, concebirlo en la forma de un querer, de un ansia, de una acción necesitada. Recuerda esto la imaginación característica de la filosofía de la naturaleza del Renacimiento italiano. Contra estos filósofos protestaba Galileo, por cuanto pensaban que la filosofía era un libro análogo a *La Ilíada* o al *Orlando furioso*, que podía ser escrito con la fantasía.

La energía y el “quantum de acción”, sin embargo, expresan científicamente en la física principios un tanto equivalentes a la voluntad de Schopenhauer. La energía como capacidad de realizar un trabajo o acción mecánica, el “quantum de acción” en la constancia de su magnitud mínima, son ciegos, sin sentido, acción por la acción, como la voluntad. Poseen la irracionalidad de un comienzo sin fundamento. En tanto datos puros e irreductibles, por su condición de tales no se dejan racionalizar. Se opera con ellos sin comprenderlos. “La existencia de un “quantum de acción” es una irracionalidad”, anota el célebre físico Niels Bohr (69).

(69) N. Bohr. *La théorie atomique et la description des phénomènes*. Gauthier-Villard, París, 1932. Pág. 17.

Tampoco es insensato el intento de pensar la naturaleza desde el hombre, que recuerda al de Leibniz al concebir la sustancia o mónada desde la percepción humana. Los especialistas en teoría de la ciencia saben que no es desatinado.

Paul Valéry, gran poeta y excelente matemático, escribió la siguiente carta a Bergson en 1934, a raíz de la publicación de *La pensée et le mouvant*: "En cada instante se aprecia en vuestro libro la presencia de lo esencial en la sencillez. Con particular interés, encontré y leí la nota pie de página sobre el gran tema de la Relatividad. Ni ahora, y tal vez nunca, podría entrar en el detalle de la discusión, pero me permito un alcance. Desde hace treinta años la Física no ha cesado de barajar sus cartas y de lanzarnos al tapete las combinaciones más sorprendentes de las variables en juego. En el presente, nos pide considerar que en lo íntimo de lo íntimo del átomo, nada ocurre como en el exterior. Parece que ni el tiempo, ni el espacio, ni las posiciones, ni la sucesión misma, así como tampoco las imágenes ni los puntos de referencia, tienen sentido entre los bastidores de la naturaleza. Pero entonces... ¿No puede preguntarse uno si nuestra conciencia no sería muy comparable a este estado, el más interior de las cosas, en el que toda de-

terminación es ilusoria e inestable? No hay otra comparación posible. No nos podríamos figurar lo que ocurre en el interior (!) del "núcleo", sino por nuestra propia fulguración o fluctuación interna, la cual no tiene referencia en el mundo de los objetos de la experiencia ordinaria" (70).

En lo que llama "reflexiones de cámara de hotel", Valéry repite mutatis mutandi una tesis esencial de Schopenhauer. Es schopenhaueriano sin saberlo, lo que tratándose del filósofo alemán es casi una constante de sus proyecciones históricas. De todas formas, este segundo elemento aparentemente inactual habremos de cambiarlo de signo, reconociéndole vigencia, sobre todo porque desde 1934 a esta parte el juicio de Valéry parece cada vez menos aventurado.

3

En 1913, haciendo uso de su natural clarividencia, Ortega y Gasset afirmaba: "la sazón es de gran interés. Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la *necesidad metafísica* del hombre. Para las gentes educadas en pleno siglo XIX, que es tal vez con el siglo X la época en que

(70) *Les études bergsonniennes*. Presses Universitaires. París, 1960, Vol. V. Pág. 6.

ha llegado a la mínima la presión filosófica en Europa, es acaso incomprensible este retoñar novísimo y pujante. Sin embargo, quiérase o no, el fenómeno se presenta con caracteres indubitables” (71).

La *necesidad metafísica* es asombro del ser humano ante la propia existencia. El renacimiento de la *necesidad metafísica* que Ortega anunciaba ya antes de la Primera Guerra Mundial, no puede tener otra expresión visible que las filosofías interesadas en el problema de la existencia. El curso ulterior del pensamiento ha confirmado el vaticinio del filósofo español. Pero aquí, cual roca en el camino, salta a la vista una interrogante. ¿Cómo es que estos desarrollos estrechamente ligados a la *necesidad metafísica* de Schopenhauer, hayan avanzado con independencia del filósofo alemán y sin reconocer sus efectivas contribuciones? ¿Por qué su nombre parece estar ausente del ámbito filosófico contemporáneo?

No ocurre lo mismo con tres filósofos principales del siglo XIX, directamente conectados con las filosofías de la existencia, a saber Maine de Biran, Kierkegaard y Nietzsche.

(71) *Obras completas*. “Rev. de Occidente”, Madrid, 1953. Tomo I. Pág. 245. El autor desarrolló ampliamente el tema en conferencias al parecer inéditas.

che. La ascendencia próxima se remonta a estos tres grandes espíritus.

Maine de Biran, contemporáneo de Schopenhauer aunque de una generación anterior, propone en reemplazo del “pienso, luego existo” de Descartes; la fórmula siguiente: “quiero, luego existo”. En sus *Ensayos sobre los fundamentos de la psicología*, sostiene que “la apercepción interna del *yo* reposa enteramente en el ejercicio primordial de esta... potencia de obrar y de mover que denominamos *voluntad*” (72). El sentimiento inmediato de la existencia se manifiesta como voluntad. La coincidencia con Schopenhauer es obvia (73). Pero la afinidad se prolonga hacia atrás en los influjos que ambos recibieron de los ideólogos franceses, especialmente de Cabanis. Lo que las filosofías de la existencia puedan recoger de Maine de Biran, lo tienen abrevando en una fuente en la que compactamente participa también Schopenhauer.

La existencia se plantea en el nivel religioso del cristianismo en Kierkegaard. La mística cristiana, en particular la mística

(72) Maine de Biran. *Oeuvres choisies*. Aubier, París, 1942. Pág. 135.

(73) Véase A. Baillot. *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France*. Vrin, París. 1927. Págs. 62-5 del Apéndice sobre “Schopenhauer y la filosofía francesa del siglo XVIII”.

germánica, es para el filósofo danés lo que la Ideología para Maine de Biran. Orígenes, Ireneo, Tertuliano, el maestro Eckhart, Kempis, Tauler, Suso, la Teología Germánica, Lutero, Boehme, Silesius, etc., pasan por las páginas de sus libros cual motivos inspiradores. Análoga riqueza mística, desprovista del sentido religioso y reducida a una experiencia humana de lo humano, hay en Schopenhauer, que abunda en citas de los místicos germánicos, a cuya sabiduría agrega la de las místicas orientales. Schopenhauer influyó, por otra parte, poderosamente sobre el Kierkegaard de los últimos años (74). Es decir, también nos encontramos con Schopenhauer en esta otra vertiente originaria de las filosofías de la existencia. Recibe análogas influencias que Kierkegaard e influye, además de directamente, de modo indirecto a través del filósofo danés.

(74) Jean Wahl. *Cents années de l'histoire de l'idée d'existence*. Le Cours de Sorbonne. Centre de Documentation Universitaires, París, 1948. Pág. 44.

C. f. Johannes Hohlenberg. *L'Oeuvre de Sören Kierkegaard*. Albin Michel, París, 1960. Págs. 299-306.

Kierkegaard leyó a Schopenhauer en 1854, dos años antes de su muerte. En su *Diario* escribe: "Me conturba encontrar un escritor que esté tan próximo a mí, a pesar de un total desacuerdo. Me llamo S. A. (Sören Abbie). Uno es el inverso del otro... Me divierte locamente esta lucha entre Schopenhauer y Hegel... que todo su ser y toda su historia sean un golpe terrible asestado a la filosofía de los profesores..." Abundan en ese año las referencias a Schopenhauer.

El influjo de Schopenhauer sobre Nietzsche ha sido fuerte e innegable, aunque éste en la madurez se haya transformado en el discípulo disidente del maestro de su juventud. La voluntad de vivir de Schopenhauer se continúa en la voluntad de poderío de Nietzsche, pese a ser enmarcada en otras valoraciones. En todo caso, a través de él pasa a las filosofías de la existencia, sobre todo a Jaspers y Heidegger que deben mucho al pensamiento nietzscheano. Schopenhauer, además, influye directamente sobre ambos filósofos.

En consecuencia, Schopenhauer está en los orígenes de las actuales corrientes filosóficas que han hecho renacer y expandirse la *necesidad metafísica existencial*, según la predicción ya cumplida de Ortega y Gasset. Forma parte indisoluble del complejo histórico-doctrinario muy compacto y macizo que ha conducido a tales planteamientos. Su aporte en este complejo es de primera importancia. No se trata de convergencias formales, de fortuitas afinidades, sino de conexiones históricas concretas y de positiva solidez.

4

“Es necesario citar aquí a Schopenhauer —señala Heidegger en *¿Qué significa pen-*

sar?— porque su obra capital *El mundo como voluntad y representación*, desde que apareció en 1818, ha señalado con huellas profundas a lo pensado durante todo el siglo XIX y el XX, aun donde esto no aparece inmediata y claramente, aun donde su frase es combatida” (75).

El testimonio citado posee un valor de primera agua. Proviene del filósofo que con mayor genialidad ha contribuido a este tipo de planteamiento filosófico. Habla, además, después de cerciorarse por una inspección interna de los rastros que delatan la presencia viva de Schopenhauer allí donde no se le sospecha.

Deja constancia de su convicción, pero no proporciona otros antecedentes. Sería relativamente fácil hacerlo, o sea, encontrar las huellas de Schopenhauer en los filósofos contemporáneos. Pero es más sencillo hallar a esos filósofos en la doctrina de Schopenhauer. Al examen de los rastros mismos, es preferible indicar los pasos que habrían de dejar tales rastros. Porque en el filósofo alemán están como contenidas varias filosofías muy actuales, como si hubiesen existido “avant la lettre”, lo cual además de concluyente tiene una cierta gracia. Para demos-

(75) Presses Universitaires, París. 1959. Pág. 41. Cuarta lección del Curso del semestre de invierno 1951-52.

trarlo, basta la transcripción de algunos textos schopenhauerianos, en los que parecen resonar las voces de Bergson, Husserl, Dilthey, Jaspers y Heidegger, entre otros.

“Cuanto más vulgar e ignorante es el hombre, menos enigmático le parece el mundo; todo lo que existe y tal como existe le parece que se explica por sí solo, porque su inteligencia no ha rebasado aún la misión primitiva de servir a la voluntad en calidad de mediadora de motivos” (76). “El destino inmediato de la inteligencia no es ilustrarnos sobre la naturaleza de las cosas, sino solamente sobre sus relaciones con la voluntad” (77). “El sistema cerebral, órgano de la inteligencia, así como de los sentidos, marcha al compás del crecimiento de las necesidades...” (78). “La necesidad estimula la inteligencia en los mismos animales, a quienes en casos apurados los vemos alcanzar resultados sorprendentes” (79).

“La intuición es la fuente primaria de toda evidencia... es la única verdad absoluta... el camino más corto hacia ella es siempre el más seguro” (80). “El verdadero conocimiento, el conocimiento directo, es siempre intuición, la percepción fresca y nue-

(76, 77, 78 y 79) *El mundo...* Págs. 600, 613, 638 y 652, respectivamente.

(80, 81 y 82) *Ib.* Págs. 80, 533 y 539, respectivamente.

va" (81). "La fuente de la verdadera sabiduría no es el saber abstracto, sino la intuición del mundo" (82). "Con la mayoría de los libros, aparte los completamente malos, sucede que cuando no tratan de materias empíricas por completo, el autor ha *pensado*, pero no ha *visto*; ha sido guiado por la reflexión, no por la intuición, y esto es lo que les hace medianos y tediosos" (83). "El concepto de una cosa, sin su intuición, sólo nos proporciona un concepto general... Explicar palabras por palabras y conceptos por otros conceptos, no es otra cosa que un juego... En el caso más afortunado podremos llegar de este modo al razonamiento; pero el razonamiento no nos proporciona conocimientos nuevos, sino que únicamente nos pone de manifiesto lo que se contiene en los conocimientos ya adquiridos" (84). "Al par que la intuición del mundo pone en la frente del ignorante el sello de la perspicacia y de la prudencia, el estudio constante marcará el rostro de algunos sabios con el sello de la extenuación y la fatiga, consecuencias inevitables... de la memoria abrumada por un cúmulo de conceptos muertos... Los sabios de esta clase suelen tener la mirada tan estúpida y apagada que se inclina uno a creer

(83, 84 y 85)) Ib. Págs. 532, 531 y 537, respectivamente.

que cuando la inteligencia se aplica con exceso a los conocimientos mediatos y abstractos, se debilita la fuerza de los intuitivos e inmediatos, y que las luces producidas por los reflejos de los libros enturbian poco a poco la mirada" (85). "Podemos comparar nuestra inteligencia con un Banco de emisión; su solidez, dependerá del numerario que tenga en caja para pagar, si es preciso, todos los billetes circulantes, las intuiciones serán el numerario y las nociones, los billetes" (86).

"No somos únicamente sujetos del conocer, sino también objeto, *cosas en sí*, y, en consecuencia, para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde fuera, se abre una vía que parte de lo interior" (87). "Y si bien nadie puede conocer la cosa en sí a través del velo de la intuición (sensible), cada uno la lleva en sí mismo, es él mismo; por eso puede encontrarla en el fondo de su conciencia" (88). "El hombre encierra en sí los últimos y mayores secretos y por ahí tiene

(86) Ib. Pág. 531. "No niego la utilidad de las ideas abstractas y generales, como asimismo no discuto el valor de los billetes bancarios. Pero al igual que un billete es una promesa de oro, una concepción sólo vale por las percepciones que representa". (Bergson. *La pensée et le mouvant*. Pág. 145).

(87 y 88) Ib. Págs. 630 y 619, respectivamente.

acceso a ellos, y sólo por este camino puede llegar a penetrar el secreto de todas las cosas" (89). "La cosa en sí, en cuanto tal, no puede llegar a nuestro conocimiento más que de un modo inmediato, es decir, *haciéndose ella misma consciente de sí*" (90).

"Todas mis enseñanzas han sido meditadas frente a la realidad intuitiva, y ninguna de sus doctrinas se funda exclusivamente en nociones abstractas" (91). "Cuando, al contrario, todas las enseñanzas se deducen unas de otras y sobre todo, cuando son deducidas de una proposición primera, la filosofía tiene que ser pálida y aburrida, pues de ninguna proposición puede en realidad deducirse más de lo que ella misma enuncia" (92). "La objetividad perfecta de la contemplación, que nos hace capaces de conocer el objeto, no como objeto individual, sino como Idea de su especie, tiene por condición que el sujeto que conoce no tenga conciencia de sí mismo en aquel instante" (93). "El conocimiento abstracto, a la vez que trae su origen del intuitivo, toma todo su valor de su relación con éste y, por tanto, de la posibilidad de realizar, por medio de intuiciones, todos sus conceptos" (94).

(89 y 90) *El mundo...* Págs. 615 y 630, respectivamente.

(91, 92, 93 y 94) *Ib.* Págs. 620, 621, 772 y 540, respectivamente.

“Todos los filósofos que me han precedido... hacen consistir la esencia del hombre y en cierto modo su centro, en la conciencia cognoscitiva; todos conciben el yo... como dotado esencialmente de conocimiento y de pensamiento” (95). “Excepto el hombre, ningún ser se sorprende de su propia existencia; para todos los demás animales, ésta es una cosa que se comprende por sí misma, y que no les asombra” (96). “Su asombro es tanto mayor cuanto que por primera vez se encuentra ante la idea de la muerte, y al lado de la finitud de toda existencia se le impone con mayor o menos fuerza la vanidad de todos nuestros esfuerzos... En el estado natural de conciencia, el hombre se considera a sí mismo como algo que se entiende por sí solo. Pero este orden no perdura; pronto, en el momento que empieza a reflexionar, se manifiesta en él ese asombro ante el enigma del mundo, asombro del que necesariamente nace la metafísica” (97). “La agitación que mantiene la incesante marcha del reloj metafísico procede de la conciencia de que tan posible es la no existencia del mundo como su existencia” (98). “El asombro filosófico es en el fondo consternación y turbación” (99). “La filosofía

(95 y 96) Ib. Págs. 633 y 599, respectivamente.

(97, 98, 99, 100 y 101). Ib. Págs. 600, 609, 609, 608 y 635, respectivamente.

nace del asombro que en nosotros producen el mundo y nuestra propia existencia, que se presentan al espíritu como un enigma que preocupa continuamente a la humanidad" (100). "No sólo el querer y la decisión en sentido estricto pertenecen a la voluntad, sino desear, aspirar, repugnar, esperar, tener, amar, odiar, en una palabra, todo lo que constituye nuestro bien o nuestro mal, nuestra alegría o nuestra tristeza, no es más que afección de la voluntad, movimiento y modificación del querer y el no querer" (101).

"El conjunto de la experiencia es como una escritura secreta y la filosofía es su clave, cuya exactitud se manifiesta por una concordancia constante" (102). "Tal desciframiento del mundo en lo que se refiere a lo en él manifestado, debe hallar su comprobación en sí mismo... Cuando hallamos una página de una escritura cuyo alfabeto es desconocido, tratamos de interpretarla hasta que encontramos un valor de las letras por medio del cual podemos construir las palabras haciéndolas comprensibles... De un modo semejante la interpretación del mundo debe hallar comprobación en sí misma" (103).

Fragmentaria e incompleta es la anterior transcripción de textos, pero es suficiente pa-

(102 y 103) Ib. Págs. 618 y 620, respectivamente.

ra patentizar la verdad del aserto de Heidegger en el sentido de que Schopenhauer ha dejado sus huellas en la filosofía del siglo XIX y XX.

Fuera del ámbito filosófico, también se podría comprobar la afirmación de Keyserling, en cuanto a que “la influencia de Schopenhauer es más intensa de lo que se pudiera creer entre los que precisamente viven apartados de la práctica: que sea músico, poeta, pintor, ensayista o esteta, todo artista alemán —o casi todos— es consciente o inconsciente discípulo del pensador de Francfort, porque aunque este influjo lo haya recibido por intermedio de Wagner o de Nietzsche, de Tolstoi o de Ibsen, sus ideas fundamentales tienen su origen, primero, en el mundo de las ideas de Schopenhauer, o lo menos, suponen su existencia” (104).

Por doquiera circula este Schopenhauer oculto, cuyos pasos no registran los historiadores de la filosofía. No pretendemos que exista una consciente utilización de sus planteamientos. Escribió demasiado bien, con excesiva claridad, sencillez y persuasión, hasta el punto de que al leerlo parece estar pensando ideas que al lector se le ocurren suyas. Estas ideas tuvieron un poder tal de pene-

(104) H. de Keyserling. *Figuras simbólicas*. Letras, Santiago de Chile, 1935. Pág. 77.

tración, que al incorporarse al pensamiento filosófico general se tornaron innominadas, anónimas. Incluso sus enunciados, sus felices formulaciones, han dejado de pertenecerle y son propiedad de todos.

Sólo así se explica, para no dar sino un ejemplo, que Gilson afirmara en las conferencias pronunciadas en Harvard en 1936-1937, y publicadas en *The unity of philosophical experience*, la siguiente ley de la experiencia filosófica: *por su auténtica naturaleza, el hombre es un animal metafísico* (105). No hace referencia alguna a Schopenhauer, y ya expusimos esa tesis básica de su pensamiento. El texto schopenhaueriano dice así: "Con este asombro y estas reflexiones, nace lo que se llama la *necesidad metafísica, propia sólo del hombre, a quien podemos considerar, por tanto, un animal metafísico*" (106).

Así, pues, es evidente la actualidad filosófica de Schopenhauer. Se comprueba su presencia de modo notorio y especial en las corrientes filosóficas interesadas en reflexionar acerca de la vida y la existencia.

(105) Gilson. *The unity of philosophical experience*. Scribner's, Nueva York, 1954. Pág. 307.

(106) *El mundo como...* Ed. cit. Pág. 600.

VII.—APRECIACIÓN DE SU FILOSOFÍA

La consideración objetiva de Schopenhauer, prescindiendo de los encuadres tradicionales y clásicos para juzgarlo, ha dejado en descubierto los siguientes puntos básicos, que son indispensables para una apreciación justa y adecuada de su obra:

1.—El análisis de las categorías espirituales schopenhauerianos de la soledad, el espíritu polémico y la autenticidad filosófica, revela un Schopenhauer que piensa la vida desde la vida y la existencia desde la existencia. Su doctrina no promueve en el filósofo una determinada actitud, sino que su filosofía brota de una posición vital ante el mundo. Realidad y verdad confluyen en un centro elemental, en la *necesidad metafísica* que es vida y pensamiento incipiente. Se tra-

ta de esas doctrinas en las que no se puede omitir al filósofo, en virtud de la significación hondamente filosófica de su vida. Pertenece al tipo de pensadores existenciales, como Pascal, Kierkegaard o Nietzsche. La filosofía es en ellos el pensamiento de sus propias vidas. Los historiadores de la filosofía, que no han reparado en este hecho esencial, deberán efectuar las correcciones interpretativas del caso, al igual como en su oportunidad se hizo con Nietzsche.

2.—La filosofía de Schopenhauer forma parte importante del compacto complejo histórico-doctrinario que está en los orígenes de las filosofías de la vida y de la existencia. Asimismo, ha dejado una profunda huella en las elaboraciones filosóficas más características del pensamiento contemporáneo. Por consiguiente, su influencia se da tanto en los orígenes de esas corrientes filosóficas como en sus actuales desarrollos.

3.—Existe un Schopenhauer oculto en la filosofía de hoy, que debe ser explicitado por la crítica histórica. Cuando se avance en la determinación de estas influencias, habrá de modificarse la importancia y el género de intervención en el proceso histórico de la filosofía, que corrientemente se le atribuye.

4.—Sería conveniente repensar a Schopenhauer. Cuando esto se haga, o sea, cuando

se emprenda una tarea análoga a la de Husserl al repensar a Descartes; a la de Heidegger al repensar a Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón y Nietzsche; a la de Jaspers al repensar a Descartes y Nietzsche, no sólo se ganará en el conocimiento de Schopenhauer, sino que también ha de lograrse un contacto más íntimo con los problemas constitutivos de su sino filosófico.

5.—La terminología de época, la proximidad de Kant, la adscripción precipitada a los grandes sistemas idealistas del siglo XIX, destacan excesivamente en Schopenhauer la dirección gnoseológica y su pertenencia al movimiento romántico, con lo que restan encubiertos una serie de contenidos esenciales de evidente actualidad.

6.—Particularmente significativo es el hecho de que el propio Schopenhauer no haya advertido la trascendencia de su notable descubrimiento de la necesidad metafísica existencial. No le concedió mayor importancia, hasta el punto de no destacarla en las variadas exposiciones que hizo de sus doctrinas, o sea, allí donde la atención se detiene en sus concepciones filosóficas tomando la forma de una autorreflexión. El filósofo no vió claro en sí mismo. Es una expresión de lo que Ortega y Gasset denomina el

“decir exuberante”, que “da a entender más de lo que se propone” (106 a).

Nietzsche en la madurez creyó que la enseñanza de Schopenhauer había caducado enteramente. Si bien entonces no adhirió a la doctrina, al menos admiró siempre la auténtica y ejemplar vida del filósofo. Disentimos del juicio precipitado respecto de la inactualidad, pero hemos de coincidir con Nietzsche en lo que habitualmente no se capta, o sea, el tipo de filósofo espiritualmente significativo que hay en Schopenhauer.

Por eso, mientras estimamos equivocada la primera parte, concordamos con la segunda de los conocidos versos que sobre Schopenhauer rimó el propio Nietzsche:

(106 a). Cf. *Dificultad de la lectura (Comentario al “Banquete” de Platón)*. Revista “Diógenes”. Nº 28, Dic. de 1959. Págs. 3-4.

En cuanto a estos contenidos presentes en determinadas filosofías, sin ser desarrollados por el filósofo ni tampoco valorados a pesar de consignarlos, el autor ha intentado una interpretación a propósito del “Tratado de Moral” de Malebranche, en *La filosofía como “hecho filosófico”* (“Revista de Filosofía”, Santiago de Chile, Vol. II, Nº 1, 1952. Págs. 27-43). En dicho estudio se recoge esencialmente una tesis presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de Lima de 1951, que motivó una interesante discusión con Gabriel Marcel.

“Muerto está lo que enseñó,
mas resta lo mucho que vivió,
¡contempladlo, todos y cada uno,
pues no fué esclavo de ninguno!” (107).

¶(107) Nietzsche. *Sentencias*, 1882-86

I La soledad de Schopenhauer	5
II El espíritu polémico	27
III La autenticidad filosófica	48
IV El destino metafísico de la razón en Kant	55
V La “necesidad metafísica” en Schopen- hauer	67
VI Schopenhauer y el pensamiento existencial	82
VII Apreciación de su filosofía	101

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN DE
LA UNIVERSIDAD DE CHILE. IMPRESO
EN LOS TALLERES DE LA EDITO-
RIAL NASCIMENTO, A LOS 20
DÍAS DEL MES DE JUNIO
DE 1961 EN SAN-
TIAGO DE
CHILE

