

# HISTORIA Y CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

HISTORY AND KNOWLEDGE IN THE PHILOSOPHY OF SCHOPENHAUER

ROGER A. PÉREZ GARCÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

RESUMEN: Uno de los aspectos menos investigados del pensamiento de Schopenhauer es el lugar que en su filosofía ocupan la historia y la filosofía de la historia. La historia es considerada, en determinadas secciones de *El mundo como voluntad y representación*, una ciencia y, en otras, como un mero saber que no puede alcanzar la generalidad necesaria para ser estimada como ciencia. Poniendo especial atención al contexto en el que cada una de estas afirmaciones sobre la historia tiene lugar y el tratamiento que Schopenhauer hace de la ciencia, argumentaremos que no hay contradicción en la noción schopenhaueriana de la historia. Además, sostendremos que la historia ocupa un lugar en la exhibición del conocimiento filosófico y que es posible, bajo los parámetros de la filosofía de Schopenhauer, obtener una consideración positiva de la filosofía de la historia. Para ello, recurrimos a las consideraciones sobre la filosofía de la historia presentadas por Odo Marquard.

PALABRAS CLAVE: historia, ciencia, saber, filosofía de la historia, Schopenhauer, Marquard, teodicea, optimismo, Leibniz.

ABSTRACT: One of the least investigated aspects of Schopenhauer's thought is the place that into his philosophy occupy the history and the philosophy of history. History is considered, in certain sections of *The world as will and representation*, a science and, in others, a mere knowledge that cannot reach the necessary generality as to be recognized as a science. With special attention to the context in which both of these affirmations are made and the treatment that Schopenhauer gives to concept of science, we will argue that there is no contradiction in Schopenhauer's notion of history. Likewise, we will hold that history occupies a place in the

exhibition of philosophical knowledge and that it is possible to obtain a positive account of the philosophy of history under the framework of Schopenhauer's philosophy. For that purpose we appeal to the considerations on the philosophy of history presented by Odo Marquard.

KEYWORDS: history, science, knowledge, philosophy of history, Schopenhauer, Marquard, theodicy, optimism, Leibniz.

¡Qué locura la de estar atento a la historia!...  
Pero ¿qué hacer cuando hemos sido penetrados por el Tiempo?  
EMIL CIORAN

Die Devise der Geschichte ist: «Eadem, sed aliter» (Das Gleiche, aber in anderer Form).  
ARTHUR SCHOPENHAUER

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone elucidar el concepto de historia formulado por Schopenhauer en su obra capital, *El mundo como voluntad y representación* (*MWR*). Esta elucidación se enmarca en el breve pero interesante debate sostenido por Ausmus y Gottfried sobre la consistencia de la exposición schopenhaueriana de la historia como ciencia. Lógicamente, este debate nos conduce a analizar la noción de ciencia sostenida por Schopenhauer y el lugar que Schopenhauer depara a las ciencias particulares en la exposición del conocimiento filosófico. Al respecto, sostendremos que Schopenhauer tiene una noción consistente de la historia y que esta, al igual que las otras ciencias, cumple un rol en la exhibición del conocimiento filosófico. Este rol, sin embargo, debe ser comprendido de acuerdo a dos criterios: 1) el lugar de la historia en la jerarquía de las ciencias, en donde, en tanto ciencia de los motivos, la historia tiene un rol análogo al de la psicología; y 2) la repulsión a la filosofía de la historia, tal como la plantean sus contemporáneos y —en particular— Hegel, como crítica de la noción de progreso moderno y de la teodicea de Leibniz.

Este trabajo se dividirá en cuatro partes. En primer lugar, se expondrá la definición de historia como ciencia propuesta por Schopenhauer y se resaltarán la aparente contradicción expuesta por Paul Gottfried entre las nociones de historia presentadas en el primer y el segundo volumen de *MWR*. En segundo lugar, se propondrá una solución de la contradicción, en vista del lugar que le corresponde a la historia en la jerarquía de las ciencias, y la relación entre la historia y la filosofía. En tercer lugar, se explicará la crítica realizada por Schopenhauer a los filósofos de la historia de cara a la idea de progreso y su equiparación con la teodicea leibniziana. Finalmente, de cara al lugar de las ciencias en el conocimiento filosófico y la crítica de la idea de progreso moderno, se expondrá cómo aún es posible, para Schopenhauer, una filosofía de la historia en el marco de su propio pensamiento.

## 2. EL PROBLEMA: LA HISTORIA COMO CIENCIA

El tratamiento que Schopenhauer hace de la historia en los dos volúmenes de *MVR* es particularmente interesante y complejo. Interesante, puesto que, tal como ha notado Schmidt, Schopenhauer se presenta como una rareza en su tiempo<sup>1</sup>. No podemos perder de vista que el siglo XIX es testigo del surgimiento de la gran historiografía y los planos de la historia universal en la filosofía y sociología. Respecto al tratamiento de la historia en la filosofía, Schmidt ha notado que:

Zum Siegeszug der Naturwissenschaft und Technik gesellt sich im Zeitalter Schopenhauers ein stets wachsendes Interesse an der als Universum eigener Art und eigenen Rechts ins Blickfeld rückenden Geschichte: philosophisch als Objekt eines vermeintlichen, letztlich theologisch begründeten Totalwissens, stofflich als Material weitverzweigter Detailforschung, deren methodologisch-erkenntnistheoretische Grundlagen in bewußter Abgrenzung gegen die Vorgehensweise der Naturwissenschaft untersucht werden.<sup>2</sup>

Como veremos más adelante, Schopenhauer coincidirá con su tiempo respecto a las limitaciones del procedimiento de las ciencias naturales. Pero no asignará, en la exposición de dichas limitaciones, un lugar central a la historia, al menos no directamente o en contraposición a las demás ciencias. La exposición schopenhaueriana de la historia es igualmente compleja, puesto que no hay, en toda su obra, más que un apartado enteramente dedicado al problema de la historia y de la filosofía de la historia. En cambio, encontramos menciones fragmentarias, tangenciales y mayoritariamente críticas de la historia como objeto de estudio filosófico.

No es de sorprender, entonces, que una parte importante del debate sobre la historia en el pensamiento schopenhaueriano se haya abocado a discernir el concepto general de historia propuesto por Schopenhauer y a retar la consistencia del mismo. Gottfried ha sido el más ferviente defensor de la tesis de que hay, al menos, dos concepciones contradictorias de historia en la filosofía de Schopenhauer y de que ambas se corresponden con los dos volúmenes de *MVR*. Esta discrepancia conceptual, sostiene Gottfried, correspondería con un recrudecimiento de la «guerra contra Hegel» en la vejez de Schopenhauer<sup>3</sup>. Aún más, aparte de ser contradictorias, tales concepciones entrarían en conflicto con aspectos centrales de la filosofía schopenhaueriana.

Gottfried subraya el lugar que, en el primer libro del primer volumen de *MVR*, encuentra la historia entre las ciencias, de acuerdo a la clasificación de las formas del principio de razón

<sup>1</sup> Cfr. Schmidt, Alfred, «Arthur Schopenhauer und die Geschichte», en Ingenkamp *et al.* (eds.), *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Schopenhauer-Gesellschaft: Mainz, 2002, pp. 189-203.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>3</sup> Cfr. Gottfried, Paul, «Arthur Schopenhauer as a critic of history», en *Journal of the History of Ideas*, Penn Press: Pennsylvania, Vol. 36, n° 2, 1975, pp. 331-338.

suficiente. Este principio, cuya forma general es resumida por Schopenhauer bajo la fórmula latina *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*<sup>4</sup>, tiene cuatro formas particulares a través de las cuales se constituyen los diversos tipos de objetos que conforman la realidad. Así, los objetos de la percepción empírica son conocidos solo mediatamente a través de las mutaciones en el tiempo y el espacio<sup>5</sup>. Esta forma del principio de razón suficiente recibe el nombre de principio de razón suficiente del devenir y opera sobre los fenómenos físicos como mera causalidad mecánica. La segunda forma del principio de razón concierne al conocer y constituye la base de la formación de conceptos y juicios. Ella demanda que todo juicio que exprese un conocimiento debe tener un fundamento a causa del cual es calificado como verdadero<sup>6</sup>. La tercera forma del principio de razón atañe a los objetos matemáticos (en particular a los números y las formas geométricas) y recibe el nombre de principio de razón suficiente del ser. Esta establece que las distintas partes del espacio y el tiempo, en tanto intuiciones *a priori* de la conciencia, se determinan y condicionan mutuamente, y su relación no puede propiamente entenderse como causa y efecto<sup>7</sup>. La última forma del principio de razón suficiente es el principio de razón suficiente del obrar y establece que de toda acción, propia o ajena, nos es lícito suponer una causa que recibe el nombre de motivo<sup>8</sup>.

En este panorama, la historia es definida como una ciencia que tiene «por problema los hechos humanos acontecidos en gran escala y como *organon* la ley de la motivación»<sup>9</sup>. Gottfried advierte, con justicia, que al catalogar a la historia como ciencia (*Wissenschaft*), Schopenhauer le concede un lugar relevante y respetable en su sistema de conocimientos. Los problemas aparecen cuando, en palabras de Gottfried, Schopenhauer «frunce el ceño» sobre el estudio de la historia<sup>10</sup>. En el segundo volumen de *MVR*, Schopenhauer considera que la historia no es, propiamente, una ciencia (*Wissenschaft*), sino un saber (*Wissen*), puesto que «en modo alguno conoce lo individual por mediación de lo general sino que tiene que captar lo individual inmediatamente y, por así decirlo, continúa la guerra en el campo de la experiencia»<sup>11</sup>. Este cambio de registro es problemático, puesto que pone en cuestión la seriedad y coherencia con la

<sup>4</sup> Cfr. Schopenhauer, A., *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Leopoldo Eulogio Palacios, Gredos: Madrid, 1998, § 6, p. 33. En adelante *SCRPRS*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 20, p. 68.

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 29, pp. 158-159.

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 36, pp. 190-191. Respecto a la peculiaridad de cada forma del principio de razón suficiente véase White, F. C., «The Fourfold Root», en Janaway, Christopher, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press: Cambridge, 1999, pp. 63-92.

<sup>8</sup> Cfr. *SCRPRS*, § 43, p. 207.

<sup>9</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2005, § 7, p. 34. En adelante *MVR I*.

<sup>10</sup> Cfr. Gottfried, P., *op. cit.*, p. 335.

<sup>11</sup> Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, trad. Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2005, Cap. 38. En adelante *MVR II*.

que Schopenhauer trata el tema de la historia. Como resultado, Gottfried considera que la actitud temprana de razonable consideración hacia la historia se ve opacada por la paulatina intensificación de la querrela con Hegel. Esta lo conduciría a pasar de «shafts against his hated rival, then against the rival's system, and finally against the root assumption from which that system sprang, i.e. the ideas of historical and the rational nature of reality»<sup>12</sup>. Esta interpretación del desarrollo del tema de la historia en la filosofía de Schopenhauer llevaría a pensar que, primero, en Schopenhauer no habría un tratamiento sistemático y productivo de la historia como conocimiento, y segundo, que la formulación schopenhaueriana de la historia dependería enteramente del enfrentamiento con la filosofía hegeliana.

### 3. LOS LÍMITES DE LA HISTORIA COMO CIENCIA

Gottfried no repara en la forma expositiva que toma la filosofía de Schopenhauer. En primer lugar, el giro teórico desde la clasificación de la historia como ciencia hacia la clasificación de la historia como saber es, en realidad, bastante temprana. En el § 14 de *MVR*, esto es, en el primer libro del primer volumen, se retoma el problema de la clasificación de las ciencias, pero desde un punto de vista distinto al de la cita empleada por Gottfried. Su cita es del § 7, donde Schopenhauer identifica la particularidad de su procedimiento filosófico, que parte de la representación, en contraste con el proceder unilateral de las filosofías anteriores<sup>13</sup>. Desde el punto de vista objetivo, la ciencia se clasifica de acuerdo a su herramienta procedimental (el principio de razón suficiente) y su objeto de estudio, constituido bajo la separación entre sujeto y objeto. Esta clasificación intenta dar cuenta de:

... la inseparable dependencia mutua de sujeto y objeto dentro de su insuperable oposición; ese conocimiento nos lleva a buscar la esencia íntima del mundo, la cosa en sí, no ya en uno de aquellos dos elementos de la representación sino más bien en algo totalmente distinto de la representación que no está afectado por esa oposición originaria, esencial y, con ello, insoluble.<sup>14</sup>

La cita pone en evidencia dos puntos relevantes para nuestra investigación: primero, como ya advertimos, Schopenhauer está interesado en reconocer los límites del procedimiento científico y del filosofar *objetivamente*; y, segundo, el límite de ese proceder es el conocimiento de la cosa en sí, la esencia última del mundo.

El § 14, a diferencia del § 6 al que pertenece la cita anterior, se aboca directamente al problema de la ciencia y clasifica las ciencias particulares de acuerdo a su forma, la fundamenta-

<sup>12</sup> Gottfried, P., *op. cit.*, p. 336.

<sup>13</sup> *Cfr. MVR I*, § 6, p. 30.

<sup>14</sup> *Ibid.*, § 6, p. 37.

ción de sus juicios y su contenido<sup>15</sup>. Aquí se establece la diferencia entre la ciencia y el saber. Este es el conocimiento elevado en abstracto a la conciencia, que se vincula con la ciencia como la parte al todo<sup>16</sup>. El saber es asequible a cada hombre a través de la experiencia y el análisis del caso individual. La ciencia se aboca, en cambio, al conocimiento completo de una clase de objetos. Esta clase solo es aprehensible a través del concepto. De esa manera, la ciencia procede a través de la subordinación de particulares en conceptos o principios generales: «Ese camino que recorre [la ciencia] hacia el conocimiento, a saber, desde lo general a lo particular, la distingue del saber común: de ahí que la forma sistemática sea una nota esencial y característica de la ciencia»<sup>17</sup>. En este contexto, Schopenhauer afirma que:

Las ciencias propiamente taxonómicas —la zoología, la botánica, y también la física y la química en la medida en que reducen toda acción inorgánica a unas pocas fuerzas fundamentales— son las que poseen una mayor subordinación; la historia, en cambio, no tiene ninguna en absoluto, ya que su generalidad consiste en el simple resumen de los periodos principales de los que no se pueden deducir los acontecimientos particulares, que están subordinados a ellos solo en el tiempo y coordinados en el concepto: por eso la historia, considerada con exactitud, es un saber pero no una ciencia.<sup>18</sup>

Debemos considerar, por tanto, dos momentos o dos formas de comprender la historia, según Schopenhauer. Por un lado, al igual que las ciencias en su proceder objetivo, la historia presupone el principio de razón suficiente; por otro, la historia no puede subordinar todos los acontecimientos bajo un solo concepto, por lo que no la califica como una ciencia en sentido estricto. Es simplemente un saber. Hasta aquí, podemos deshacernos fácilmente de la presunción errónea de que la consideración schopenhaueriana de la historia se funda meramente en su rivalidad con Hegel. Sin embargo, debemos considerar, aún, algunas dificultades.

En el segundo volumen de *MVR*, la historia es nuevamente tratada en dos momentos distintos. La primera es en el Capítulo 12, titulado «Teoría de la ciencia», que es complemento del § 14 del primer volumen. Allí, la historia vuelve a ser clasificada como ciencia bajo el rubro de «teoría de los motivos», cuyo objeto de estudio son los particulares<sup>19</sup>. Sorprenden, sin embargo, dos afirmaciones: 1) la zoología es, también, una ciencia de los particulares, pero bajo el rubro de «teoría de los estímulos», y 2) cada ciencia tiene una filosofía especial y, para dificultar más las cosas, Schopenhauer cita directamente como ejemplo a la historia<sup>20</sup>.

¿Por qué insistir, en el segundo volumen, en la clasificación de la historia como ciencia? ¿Por qué ahora la zoología y la botánica aparecen como ciencias particulares, si en el primer

<sup>15</sup> *Ibid.*, § 14, p. 73.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 14, p. 74.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>19</sup> *Cfr. MVR II*, Cap. 12, p. 140.

<sup>20</sup> *Idem.*

volumen, justamente en el § 14, la zoología era, con todo derecho, una ciencia por conocer su objeto a través de conceptos (lo general), a diferencia de la historia, que conoce lo particular solo en tanto particular? Hay una tensión evidente en la exposición schopenhaueriana de la historia. Tensión que solo puede ser parcialmente resuelta por la explicación propuesta por Ausmus: «Because history presupposes the principle of sufficient reason, it is, in this regard a science; but in that it does not subordinate particulars to universals, it is methodologically not a science»<sup>21</sup>. Siguiendo a Ausmus, debemos indagar cómo entiende Schopenhauer la clasificación de los conceptos y de sus jerarquías. Al respecto, Schmidt ha notado con claridad que la característica fundamental de la ciencia es, para Schopenhauer, la clasificación, pues...

... sie [la ciencia] zahllose Fakten unter Artbegriffe und diese unter Gattungsbegriffe subsumiert, wodurch Allgemeines, Besonderes und Einzelnes erkannt werden können und zugleich jede dieser Kategorien für sich zu betrachten ist. *Derart teilen die Wissenschaften die realen Seinsgebiete ordnend unter sich auf.*<sup>22</sup>

Al hacer clasificaciones, las ciencias, como la zoología, no abstraen meramente conceptos de particulares, sino que distinguen y agotan una parcela de la realidad fenoménica. Así, la zoología o la botánica, si bien deben dar cuenta de su proceder a partir de los particulares, tienen por objeto de estudio las especies (*Arten*), que son particulares en relación con los géneros (*Gattungen*)<sup>23</sup>. La historia está, en este respecto, limitada al conocimiento de los individuos, puesto que «las ciencias, dado que son sistemas de conceptos, hablan siempre de especies; la historia, de individuos. Sería, por consiguiente, una ciencia de individuos, lo cual expresa una contradicción»<sup>24</sup>. Además, Schopenhauer añade que:

<sup>21</sup> Ausmus, H., «Schopenhauer's view of history: a note», en *History and Theory*, Vol. 15, n° 2, Wiley: Connecticut, 1976, pp. 141-145.

<sup>22</sup> Schmidt, A., *op. cit.*, p. 195. El subrayado es mío.

<sup>23</sup> Schmidt ha notado consistentemente que Schopenhauer clasifica y juzga el esquema explicativo de la historia bajo los términos de las ciencias naturales. Esto es un problema en relación con la comprensión y el debate contemporáneo sobre la diversidad y diferencia entre las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, Schmidt falla en comprender la diversidad y naturaleza del principio de razón suficiente en la filosofía de Schopenhauer. Pues las formas del principio de razón suficiente no son reducibles las unas a las otras. Esto es, la motivación (principio explicativo de la psicología y la historia) no es meramente una forma del principio de causalidad de las ciencias naturales ni es reducible a formas de causalidad de las llamadas ciencias positivas. Por el contrario, el principio de razón suficiente se divide en cuatro «especies bien delimitadas y muy distintas las unas de otras» (*cf.* *SCRPRS*, § 16, p. 60). Schmidt se centra meramente en el problema de la crítica schopenhaueriana a la historia y la filosofía de la historia. Para los parámetros del presente estudio, nos enfocamos en la comprensión sistemática de la historia en la filosofía de Schopenhauer.

<sup>24</sup> *MVR II*, Cap. 38, p. 502.

... las ciencias en su conjunto hablan de aquello que existe siempre; la historia, en cambio, de lo que existió una sola vez y nunca más. Puesto que además la historia tiene que ver con lo estrictamente particular e individual, que es inagotable por naturaleza, todo lo conoce solo de manera imperfecta y a medias. Y al mismo tiempo tiene que hacer que cada nuevo día en su cotidianidad le enseñe eso que no sabía.<sup>25</sup>

Schopenhauer no considera que la periodización, los gobiernos y sus representantes puedan ser considerados conceptos generales, puesto que «su generalidad nace exclusivamente de la insuficiencia del conocimiento individual de las cosas, y no [es un conocimiento] *objetivo*, es decir, un concepto en el que estuvieran ya realmente pensadas las cosas»<sup>26</sup>. Baste con lo visto hasta aquí para comprender las particularidades de la ciencia y las razones que llevan a Schopenhauer a negarle tal estatuto a la historia.

Es necesario aún preguntarnos en vista de qué se formulan estas detalladas aclaraciones sobre la historia y la ciencia. En el tercer libro del primer volumen, dedicado a la teoría estética de Schopenhauer, se hace mención a la historia en relación con la poesía. Aquí, Schopenhauer encuentra puntos de coincidencia más fructíferos para la producción de conocimiento universal en la historia. Este conocimiento, sin embargo, ya no es el del concepto del género o la especie, en el cual se subsumen los particulares; sino el de la Idea de humanidad como objetivación de la voluntad que, considera Schopenhauer, es el tema por excelencia de la poesía<sup>27</sup>. Como bien ha notado Schmidt, en este conocimiento confluyen la historia, la poesía y la filosofía, en tanto que es posible mirar a la historia con «ojos artísticos o poéticos», esto es, captando la esencia íntima del fenómeno y no sus meras relaciones<sup>28</sup>. De igual modo, la filosofía:

... considera las cosas no según alguna relación, no en cuanto naciendo y pereciendo, en suma, no según una de las cuatro formas del principio de razón, sino que, al contrario, tiene por objeto precisamente lo que queda tras eliminar toda aquella forma de consideración que sigue el principio de razón, la esencia del mundo siempre igual que se manifiesta en todas las relaciones pero no está sometida a ellas, sus ideas. Como el arte, también la filosofía parte de tal conocimiento.<sup>29</sup>

Evidentemente en este escenario el rol principal lo tienen la poesía y la filosofía. Por el momento nos interesa enfatizar en la tensión que hemos detectado en la comprensión schopenhaueriana de la historia. Por un lado, en el diseño de explicaciones causales, la historia es capaz de dar cuenta de su objeto en tanto singular. Pero, al intentar dar cuenta de lo general,

<sup>25</sup> *MVR II*, Cap. 38, pp. 502-503.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>27</sup> *Cfr. MVR I*, § 51, p. 288.

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, § 53, p. 323.



esto es, de un concepto bajo el cual se subsuma o se comprenda el devenir histórico en su totalidad, la historia debe dejar de ser ciencia; puesto que su objeto ya no es un mero concepto, sino una Idea. Así, si la historia quiere dar cuenta de verdadero conocimiento general, solo lo puede hacer dejando de ser ciencia, esto es, subvirtiendo el principio de causalidad. Precisamente los pasajes en los que se pone en cuestión el estatuto científico de la historia, el § 14 del primer volumen y el Capítulo 38 del segundo volumen de *MVR*, lidian con el problema de la relación entre la ciencia y la filosofía; y de la historia, la filosofía de la historia y la filosofía, respectivamente. En lo que sigue, expondremos la relación entre la historia, la filosofía y la filosofía de la historia tal como la comprende Schopenhauer. Pero antes debemos investigar lo que Schopenhauer considera que no puede ni debe ser la filosofía de la historia.

#### 4. CRÍTICA DEL PROGRESO: CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Aunque muy someramente, hemos subrayado el lugar peculiar que ocupa Schopenhauer en el debate sobre la historia y la filosofía de la historia. Hasta aquí hemos expuesto y, a nuestro juicio, resuelto algunas de las dificultades que presenta la exposición schopenhaueriana de la historia. Sin embargo, el problema de la filosofía de la historia aún queda abierto. Hacia el final de la exposición de su teoría de la ciencia, en el segundo volumen de *MVR*, Schopenhauer pone énfasis en la peculiaridad de la filosofía. Esta, al no estar limitada al estudio de una clase de objetos bajo el dominio de una de las formas del principio de razón suficiente, se coloca por encima de todas las ciencias, ya que toma como objeto de estudio dicho principio<sup>30</sup>. A cada ciencia, sin embargo, le corresponde una filosofía particular y:

... con ello no se debe entender racionalmente nada más que los resultados fundamentales de cada ciencia considerados y sintetizados desde un punto de vista superior, es decir, más general, que el que es posible dentro de las mismas. Esos resultados más generales se unen inmediatamente a la filosofía general, proporcionándole datos importantes y ahorrándole el esfuerzo de buscarlos en el propio material de las ciencias especiales, que no está filosóficamente elaborado. Esas filosofías especiales se encuentran, según ello, a medio camino entre sus ciencias particulares y la filosofía propiamente dicha. Pues, dado que esta nos ha de comunicar las explicaciones más generales sobre la totalidad de las cosas, tales explicaciones tienen que poder descender y aplicarse al caso particular de todo tipo. La filosofía de cada ciencia surge independientemente de la filosofía general, a partir de los datos de su propia ciencia: por eso no tiene que esperar hasta encontrarla sino que, elaborada ya de antemano, cuadrará en todo caso con una filosofía general verdadera.<sup>31</sup>

La imposibilidad de la historia para constituirse sobre conceptos reales de géneros o especies singulariza, evidentemente, la forma en la que es posible hablar de una filosofía de la his-

<sup>30</sup> *Cfr. MVR II*, Cap. 12, p. 140.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

toría. Para Schopenhauer, es un error considerar que la filosofía de la historia es del mismo tipo que las demás filosofías de la ciencia particulares. Como Schopenhauer la entiende, la historia puede clasificar sus objetos solo a través de la coordinación temporal y causal de particulares. La incapacidad de dar cuenta de esta particularidad y, por ende, de diferenciar la filosofía de la historia de la filosofía de las demás ciencias es, sostendremos en lo sucesivo, el error base sobre el cual Schopenhauer construye su crítica de la filosofía de la historia propuesta por sus contemporáneos. Esta crítica, además, se configura en conjunción con la crítica a la idea de progreso como rezago de la teodicea leibniziana.

Schopenhauer califica duramente a los filósofos de la historia que, a su parecer, son «cándidos realistas, también optimistas y eudaimonistas, banales asociados y filisteos empedernidos, además de malos cristianos»<sup>32</sup>. Calificativos como estos llevan muy rápidamente a pensar que, detrás de la consideración crítica de la filosofía de la historia de sus contemporáneos y, en particular, la de Hegel, Schopenhauer carece de razones sustanciales. Esta lectura obvia el peso semántico de los adjetivos utilizados por Schopenhauer no solo como armas retóricas para interpelar al contrincante, sino como sentencia conclusiva de una determinada forma de analizar un tema. Por ejemplo, Schopenhauer considera que la «pseudofilosofía hegeliana» concibe «a la historia mundial como una totalidad planificada» que se funda «en un burdo *realismo*» apoyado en «concepciones mitológicas que presupone subrepticamente»<sup>33</sup>. Aquí debemos comprender, por lo menos, tres ideas clave de la crítica schopenhaueriana a la filosofía de la historia hegeliana.

Primero, Schopenhauer no solo considera que la filosofía de la historia de corte hegeliano asume una totalidad u orden teleológico en la historia de acuerdo a un vano «optimismo», sino que sostiene que:

... donde solamente el individuo, y no el género humano, posee una real unidad inmediata de la conciencia, la unidad del curso vital de este es una pura ficción. Además, así como en la naturaleza solo la especie es real y los géneros son meras abstracciones, en el género humano solo los individuos y su curso vital son reales, los pueblos y su vida son meras abstracciones.<sup>34</sup>

El primer error, por tanto, de la filosofía de la historia hegeliana es que su objeto son meras abstracciones que carecen de significado; esto es, los pueblos, naciones o estados. Esta objeción justifica, en parte, el calificativo de «burdo realismo» que considera que a cada concepto le ha de corresponder un objeto unificado, real y homogéneo. Más adelante veremos cómo, considera Schopenhauer, puede ser aún posible y útil el conocimiento histórico de cara tanto a los individuos como a la filosofía.

<sup>32</sup> *Ibid.*, Cap. 38, p. 507.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 505-506.

Segundo, en la línea del realismo, Schopenhauer considera que los filósofos de la historia confunden el *fenómeno* con el *ser en sí*<sup>35</sup>. Más bien, como vimos antes,

... el objeto de la filosofía es lo inmutable y lo que permanece siempre, y no lo que unas veces es así y otras de la otra manera. Los que plantean tales construcciones del curso del mundo o, como ellos lo llaman, de la historia, no han entendido la verdad capital de toda filosofía: que en todo tiempo existe lo mismo, que todo devenir y nacer son solo aparentes, que únicamente las ideas permanecen, que el tiempo es ideal.<sup>36</sup>

El error hegeliano es un regreso al sueño dogmático y la consideración materialista u *objetiva* de las ciencias que toman por absolutamente real los objetos comprendidos bajo el principio de razón suficiente. La comprensión verdaderamente filosófica de la historia, por el contrario, omitirá el principio de razón suficiente y el devenir de los acontecimientos, intrínsecamente fenoménicos, a fin de dar cuenta de «lo moral [que] permanece en esencia igual»<sup>37</sup>. En ese sentido, las narraciones de la historia, esto es, el devenir histórico en el tiempo, no es otra cosa que «el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad»<sup>38</sup>.

Tercero, la crítica fuerte de las filosofías de la historia considera que estas se encuentran «dirigidas por un tosco optimismo, [y] conducen siempre en último término a un Estado placentero, lucrativo, rico, con una constitución justa, buena justicia, policía, técnica e industria, y a lo sumo con un desarrollo intelectual»<sup>39</sup>. El problema de Schopenhauer con el optimismo guarda relación directa con su crítica de la teodicea de Leibniz, a quien califica como «el fundador del optimismo sistemático»<sup>40</sup>. A la reivindicación de este, considera Schopenhauer, se consagran los profesores de filosofía en detrimento de lo que Kant logra con la *Crítica de la razón pura*, que no se admita hacer «pasar la mitología judía por filosofía»<sup>41</sup>.

El núcleo de la crítica de Schopenhauer a la teodicea lo ha identificado con precisión Malter en la disímil comprensión que Schopenhauer y Leibniz tienen del mismo principio fundamental, el principio de razón suficiente:

Theodizee und Anti-Theodizee, die These von der bestmöglichen Welt und von der Welt als der schlechtesten aller möglichen, die These von der Vervollkommnungsfunktion des Negativen und diejenige vom Nicht-seinsollen der negativen Erfahrung (und der Aufhebung von Leiden und

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 506.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, Cap. 46, p. 668.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 669.

Tod) —diese Antithesen entspringen bei Leibniz wie bei Schopenhauer einzig und allein einem gegensätzlichen Verständnis der Geltung des einen «großen Prinzips» der Vernunft.<sup>42</sup>

Tal como lo comprende Malter, Leibniz considera que la teodicea tiene la labor de exponer la superación de lo permanentemente negativo (*malum physicum, morale, metaphysicum*). La existencia del mejor de los mundos posibles y la inclusión, a la par, de lo negativo en la creación solo puede resultar de las esencias deducidas a través del principio de razón suficiente. A través de este principio, la existencia de lo contingente (el-ser-algo) se presenta para el conocimiento de manera más estable que la nada (lo-que-no-es). De ahí que, la afirmación de todo lo que es —incluido lo negativo de las cosas— es la actitud práctica y necesaria con la que el conocimiento comprende el mundo, marcado por lo negativo. El optimismo no es, entonces, una mera subestimación de la constante experiencia de lo negativo, sino el conocimiento fundamental de las cosas, cuya forma pura es Dios, lo absolutamente perfecto<sup>43</sup>. La salvación y felicidad del hombre son posibles a través del principio de razón suficiente, que permite al ser racional mirar al mundo a través de la perfección y bendición propiciadas por Dios. En términos de Malter:

Der Satz vom zureichenden Grund führt ja gerade über die Betrachtung des einzelnen hinaus und gliedert es zusamt dem ihm inhärierenden Negativen dem durch das vollkommenste Wesen bedingten vollkommensten, besten Ganzen, der beste aller möglichen Welten, ein. Der Blick aufs Ganze allein läßt das vernünftige Erkennen, welches vor sich das einzelne Negative hat, sagen: «es ist alles aufs beste gemacht».<sup>44</sup>

En vista de esto, la crítica de Schopenhauer se hace evidente. El enigma del mundo y la salvación del hombre no se presentan mediante el principio de razón suficiente que, a través de sus cuatro formas, constituye todos los objetos de la realidad (*Wirklichkeit*). Al considerar a los filósofos de la historia como optimistas, entonces, los reconoce como herederos de Leibniz, de un «realismo burdo», de un, en palabras de Kant, «sueño dogmático» precrítico. Cabe preguntarse hasta qué punto se ajusta realmente esta caracterización de la filosofía de la historia con la filosofía de la historia del idealismo alemán contemporáneo a Schopenhauer.

Marquard ha sostenido que en la noción moderna de historia continúa operando la lógica de la teodicea como pensamiento compensatorio, esto es, como reparación o desagravamiento del mal<sup>45</sup>. Esto explicaría el fuerte sentido teleológico de la filosofía de la historia moderna que «no solo se dirige hacia el autoengaño substancialista de la filosofía de la historia como

<sup>42</sup> Malter, R., «Eine wahrhaft rucklose Denkungsart». Schopenhauers Kritik der Leibnizschen», en *Studia Leibnitiana*, Vol. 18, nº 2, 198, Gottfried-Wilhelm Leibniz Gesellschaft: Hannover, pp. 152-182.

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 172.

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

<sup>45</sup> Cfr. Marquard, O., *Apologie des Zufälligen*, Reclam: Stuttgart, 1986, p. 25.

precursora de una meta final absoluta, sino que se orienta también hacia la equivocación escatológica de lo extraño»<sup>46</sup>. A juicio de Marquard, el idealismo no es ajeno a esta condición. Por el contrario, en la defensa del idealismo frente a sus críticos teológicos la teodicea es definida como «la necesidad de atribuir a la libertad humana todo aquello que hay de malo en el mundo para que no pese sobre Dios»<sup>47</sup>. Así, el idealismo «surge y permanece al servicio de la teodicea»<sup>48</sup>.

En el caso particular de Hegel, Schopenhauer rechaza el núcleo escatológico de su planteamiento que «permite que nazca la loca creencia en un progreso hacia lo mejor y el deseo de alcanzar una felicidad terrena positiva»<sup>49</sup>. Sería injusto, sin embargo, considerar que en la filosofía de Hegel no hay un reconocimiento del mal o el dolor del individuo, pero su tratamiento de «la aflicción humana debe conducir necesariamente a una reflexión moderada que pueda leer los acontecimientos pasados, pese a su carácter estremecedor, como expresión plena de la razón histórica»<sup>50</sup>. En función de esta razón, se compone la teleología del desarrollo histórico que neutraliza las disparidades particulares. Esta neutralización es uno de los derivados conceptuales de la teodicea, que tiene como base el pensamiento de la compensación<sup>51</sup>.

Pero ¿qué es en el fondo el optimismo? Schopenhauer no pierde tiempo en hacer su diagnóstico:

El optimismo es el injustificado autoelogio del verdadero autor del mundo, *la voluntad de vivir, que se refleja complacida en su obra*: en consecuencia, no solo es una teoría falsa sino también funesta. Pues nos presenta la vida como un estado deseable y pone como fin de la misma la felicidad. Partiendo de ahí, cada cual cree estar plenamente justificado para exigir la felicidad y el placer: si no se le dan, como suele ser el caso, cree que se le hace injusticia y se le malogra el fin de su existencia.<sup>52</sup>

En la filosofía de Schopenhauer siempre hay un antagonismo. En este caso el mismo antagonista de fondo ha estado escondido bajo la máscara del progreso y del optimismo: la voluntad. Podríamos decir que, a tenor de la patología descubierta por Marquard, en la raíz de la crítica schopenhaueriana a la filosofía de la historia idealista, está lo que considera una aberración antropológica y metafísica<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Cardona Suárez, L. F., «Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer», en *Universitas Philosophica*, Año 25, n° 50, Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá, pp. 171-206.

<sup>47</sup> Marquard, O., *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Enrique Ocaña, Pre-Textos: Valencia, p. 64.

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

<sup>49</sup> Cardona Suárez, L. F., *op. cit.*, p. 184.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>51</sup> *Cfr.* Marquard, O., *Glück in Unglück*, Wilhelm Fink Verlag: München, p. 15.

<sup>52</sup> *MVR II*, Cap. 46, p. 671. El subrayado es mío.

<sup>53</sup> Habría que decir, quizá, que es metafísico porque es antropológico y viceversa. La metafísica de Schopenhauer considera al hombre y su querer individual (condiciones antropológicas) como vía para la dilucidación

## 5. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, PESE A TODO

En el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, en el § 233, perteneciente al capítulo «Sobre la metafísica de lo bello y la estética», Schopenhauer considera que la historia:

... es como una continuación de la zoología, por cuanto en el caso del conjunto de los animales basta con el examen de la especie, pero en el hombre, al poseer un carácter individual, hay que llegar a conocer también a los individuos y los acontecimientos particulares que los condicionan. De ahí se sigue enseguida la esencial imperfección de la historia, ya que los individuos y acontecimientos son innumerables y no tienen fin.<sup>54</sup>

De esto, sin embargo, no se sigue que la historia sea inútil para configurar algo más que conocimiento enciclopédico de acontecimientos. Por el contrario, Schopenhauer considera que la historia constituye un arma contra «las fauces del monstruo que los espera [a los seres humanos], el olvido»<sup>55</sup>. Comprendida en esos parámetros, la historia puede configurar su propia filosofía solo de forma compleja y propiamente negativa. Por un lado, la filosofía de la historia debe comprender que la individualidad y multiplicidad de individuos y acontecimientos es engañosa, ya que encubre «lo mismo bajo nombres diferentes y con distintas vestiduras»<sup>56</sup>. Esta no es meramente una forma de compensación, puesto que para Schopenhauer lo que encubren los acontecimientos particulares no es ninguna conformidad a fin, ninguna unidad del ser, ninguna teodicea. Esto es, no hay detrás del desenmascaramiento de la individualidad de los acontecimientos particulares una promesa de felicidad en el sentido de la teodicea de Leibniz. Por otro lado, tampoco es un directo conocimiento de la voluntad lo que resulta de la comprensión de la unidad detrás del devenir histórico, sino la idea del hombre en sentido platónico, tanto de su carácter individual indestructible como de las formas originarias de las que devienen los particulares. Al apelar a las «ideas», el pensamiento de Schopenhauer adopta un giro fundamental. En efecto, aquellas «formas originarias» son, en sentido propio, lo «moral que permanece en esencia igual», «lo moral, que se halla solamente en el individuo como dirección de su voluntad»<sup>57</sup>. De ahí que la propuesta de Schopenhauer respecto a la historia enfatice el valor de la biografía y la autobiografía. Por un lado, las biografías dan un conocimiento más preciso de las acciones individuales, al contrario de la historia colectiva de los pueblos en la que:

---

del fundamento metafísico del mundo. Así, mundo y hombre, cosmos y microcosmos, metafísica y antropología engarzan esclareciéndose la una a la otra. *Cfr. MVR I*, § 29, p. 193.

<sup>54</sup> Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena II*, trad. Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2009, p. 475. En adelante *PP II*.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *MVR II*, Cap. 38, p. 507.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 506.

... no actúan tanto los hombres como los pueblos y ejércitos, y los individuos que se presentan en ella aparecen a tal distancia, con tantos acompañantes y tan gran séquito, [...] que es verdaderamente difícil reconocer el movimiento humano en medio de todo eso. En cambio, la vida del individuo bien descrita muestra en una estrecha esfera la forma de actuar del hombre en todos sus matices y formas: la excelencia, la virtud y hasta la santidad de unos pocos, el error, la miseria y la perfidia de la mayoría, y la perversidad de algunos.<sup>58</sup>

La historia de los individuos, ajena a las explicaciones causales del movimiento colectivo, pone en evidencia que todo acontecimiento solo tiene significado en tanto movimiento de la voluntad. Esto es, el motivo o causa (la aparente forma racional en la que son considerados los acontecimientos bajo el principio de razón suficiente) solo importa en tanto relacionado con la voluntad<sup>59</sup>.

Esta comprensión de la historia conduce al aspecto propiamente positivo de la filosofía de la historia. A través de la historia, el hombre se vuelve consciente de sí mismo. Esta toma de conciencia es imposible para los animales, limitados al presente y lo particular. De ahí que Schopenhauer afirme que «lo que es la razón al individuo es la historia al género humano»<sup>60</sup>. Esta conciencia reconoce tanto la fuerza inconsciente subyacente a los acontecimientos (la voluntad como sostén metafísico) como el desarrollo empírico que conecta pasado y presente, y permite anticipar el futuro (conciencia temporal)<sup>61</sup>. La diferencia entre el plano de la voluntad y el plano de la conciencia temporal debe permanecer separado y comprenderse, cada uno, en su propia lógica. La toma de conciencia del obrar de la voluntad en la historia no puede resultar en una determinación necesaria del desarrollo temporal; de la misma forma que los cambios temporales no afectan en absoluto al motor metafísico-antropológico de las acciones humanas. Sería factible, como hace Schmidt, establecer una cierta analogía con los planos antes mencionados y la manera como Burckhardt se ocupa de la historia:

Die geschichtliche Bewegung scheint bei Burckhardt stillzustehen, und es eröffnet sich der Blick nach allen Richtungen auf das Gemeinsame, Typische, Charakteristische einer Epoche. Erkennbar werden bleibende Strukturelemente, die sich kaleidoskopisch zu wechselnden Kombinationen gruppieren. «Wir verzichten», schreibt Burckhardt, «auf alles Systematische; wir machen keinen Anspruch auf “weltgeschichtliche Ideen”, sondern begnügen uns mit Wahrnehmungen und geben Querschnitte durch die Geschichte und zwar in möglichst vielen Richtungen; wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie».<sup>62</sup>

<sup>58</sup> *MVR I*, § 51, p. 291.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>60</sup> *MVR II*, Cap. 38, p. 508.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>62</sup> Schmidt, A., *op. cit.*, p. 202.

Debemos diferenciar, por tanto, la historia como «ciencia de los acontecimientos particulares» —que se presenta ya como acumulación enciclopédica, ya como historia colectiva— de la ciencia como saber —que reconoce las limitaciones explicativas de la ciencia y de la pretendida historia «científica»—. A su vez, la filosofía de la historia, para Schopenhauer, es posible solo en tanto se reconoce el primado ontológico y explicativo de la voluntad sobre todo acontecimiento particular y sobre toda forma de explicación racional de la historia, explicación necesariamente subordinada al principio de razón suficiente. La filosofía de la historia es filosofía en tanto que constituye una forma de toma de conciencia del actuar de la voluntad en la acción humana individual y colectiva.

El interés filosófico en la historia, finalmente, no es algo a lo que Schopenhauer sea enteramente hostil. Pero Schopenhauer es escéptico respecto de una noción de historia que no considere adecuadamente la naturaleza de su objeto, penetrado necesariamente por el tiempo, y la naturaleza del método científico en la historia, dependiente del principio de razón suficiente. La dependencia del principio de razón suficiente no atañe meramente a una clasificación exhaustiva de los acontecimientos a través de conexiones causales, sino que, además, Schopenhauer sospecha de los intereses científicos y filosóficos de sus contemporáneos en la historia. Esto es, Schopenhauer considera que los esquemas filosóficos de la historia universal que pretenden establecer el progreso como modelo de lectura de la historia, además de ser falsos, obedecen a las necesidades «escatológicas» o «patológicas» de la voluntad de vivir. En suma, es necesario desenmascarar no solo los acontecimientos históricos en función de la voluntad universal, sino, también, a los mismos historiógrafos y los filósofos de la historia. Tal como sostiene Cardona Suárez,

En el fondo, la metafísica schopenhaueriana de la voluntad es una metafísica sin Dios [...], mientras que la filosofía hegeliana de la historia permanece en sus fundamentos anclada a una cierta teología secularizada de la salvación. [...] la crisis de la conciencia metafísica alcanza en Schopenhauer su punto más elevado, porque, para él, la experiencia moderna del abandono de Dios no se puede ya más compensar por medio de alguna treta dialéctica, tal como lo había intentado antes Hegel en su filosofía de la religión de un modo todavía escatológico. Schopenhauer habla de manera brutal y abierta a partir de aquello que es desplazado en todo intento de reconciliación conceptual de un mundo marcado por el desgarramiento permanente; así, la pérdida de la libertad y la necesidad pertenecen tanto al proceso del progreso como a la emancipación del hombre de las fuerzas tradicionales que lo agobian.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Cardona Suárez, L. F., *op. cit.*, pp. 189-190.