

HUMANISMO Y EMANCIPACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA VOLUNTAD: REFLEXIONES A PROPÓSITO DE LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO SCHOPENHAUERIANO

HUMANISM AND EMANCIPATION IN THE PHILOSOPHY OF THE WILL:
REFLECTIONS ON THE ACTUALITY OF SCHOPENHAUERIAN THOUGHT

ANDRÉS MAURICIO GUTIÉRREZ BELTRÁN
DOCENTE INVESTIGADOR DE LA UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

RESUMEN: En el presente artículo se realiza un estudio de los principales hitos históricos del proceso a través del cual ha llegado la filosofía schopenhaueriana hasta nuestros días. En él se destacan las dos contribuciones más notorias que, a juicio del autor, ha hecho este pensamiento a la filosofía y se explica la razón por la cual una de ellas —valga decir, la fijación de los cimientos del irracionalismo como paradigma de comprensión del ser humano y de la naturaleza— se convirtió en el principal obstáculo que impidió a Schopenhauer gozar de la aceptación y del favor de su época. Paradójicamente, la deconstrucción del racionalismo iniciada por Schopenhauer, que sería llevada hasta sus últimas consecuencias más adelante por Nietzsche y Freud, sumada al íntimo humanismo que encierra esta filosofía hacen de ella un pensamiento «infinitamente actual: ahora es su tiempo».

PALABRAS CLAVE: Schopenhauer, irracionalismo, humanismo, legado de la filosofía schopenhaueriana.

ABSTRACT: This paper contains an analysis of the main milestones of the process that has brought the schopenhauerian philosophy to the present. It underlines the two most important contributions that, in my opinion, has made Schopenhauer to philosophy and explains why

one of them —that is, the establishment of the foundations of irrationalism as a paradigm of understanding man and nature— became the main obstacle for Schopenhauer to obtain the approval of his time. Paradoxically, the deconstruction of rationalism initiated by Schopenhauer —which was developed until its final consequences later, by Nietzsche and Freud— and its intimate humanism make of his philosophy an infinitely current thought. Today is its time.

KEYWORDS: Schopenhauer, irrationalism, humanism, legacy of schopenhauerian philosophy.

«El pensamiento de Schopenhauer es infinitamente actual: ahora es su tiempo.»

Max Horkheimer

Poco antes de morir, Arthur Schopenhauer declaró: «la humanidad ha aprendido de mí cosas que nunca olvidará»¹. Había iniciado entonces la gloria tardía que su época le había negado con implacable desdén. La publicación de los dos tomos de su obra *Parerga und Paralipomena*, que es paradójicamente una composición menor dentro de su corpus filosófico, le deparaba la fama y el reconocimiento que sus obras mejores no habían alcanzado. En una carta redactada en aquel tiempo, Schopenhauer comparaba el arribo de su popularidad con la puesta en escena de una comedia que lo sorprendiera en el centro de una función insospechada:

Me resulta difícil acostumbrarme a mi fama actual. Usted habrá visto seguramente alguna vez que, antes de una representación, cuando el teatro oscurece y se levanta el telón, un encendedor de lámparas aislado está todavía atareado sobre las tablas y entonces escapa presuroso por entre bastidores; precisamente en ese momento llega el telón arriba. Esa es la sensación que tengo yo: un rezagado que ha quedado allí mientras se alza la comedia de mi fama.²

Al inicio del período docente del año 1822, Schopenhauer planeaba impartir un curso sobre «la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano» en la Universidad de Berlín. De manera deliberada solicitó que su horario coincidiera con la cátedra ocupada por el profesor Georg Wilhelm Friedrich Hegel. La asistencia estudiantil a las lecciones impartidas por Schopenhauer fue un clamoroso fracaso, pues no más de cinco personas se acomodaron en el aula dispuesta para atender estas conferencias. Este desalentador suceso le habría de confirmar que el público filosófico se hallaba arrebatado bajo los poderes de embrujo de la filosofía hegeliana, removiéndole las brasas que alimentaban su inextinguible desprecio por Hegel y le hizo desistir de la idea de convertirse en catedrático universitario³. En adelante denostaría esta

¹ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipomena I*, Trotta: Madrid, 2009, p. 158.

² Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets: Barcelona, 2008, p. 415.

³ *Ibid.*, p. 334.

labor y apuntaría como prueba de la exactitud de su filosofía su carácter refractario. Solo una filosofía que no busca el favor de reyes y gobernantes —opinaba Schopenhauer—, un pensamiento que avance en su discurrir indiferente a halagos e injurias, podrá conquistar, acaso, las dádivas de aquella diosa renuente que es *la verdad*.

Schopenhauer advierte que este destino de héroe trágico, privado de laureles y coronas, es el que le ha sido reservado a su obra. En *El mundo como voluntad y representación* afirma que la única recompensa que se ofrece a quien emprende la ardua labor de proponer una filosofía honesta es la promesa, incierta en cualquier caso, de asir la verdad. Esta certeza se agita con frenesí en el pensamiento schopenhaueriano: su filosofía no pretende servir a sus contemporáneos, solo se inclina ante la verdad.

No obstante, esta imagen romántica de hombre apartado del mundo cuyo único desvelo es el afán de hacer aparecer a la verdad no parece coincidir plenamente con el relato que ha llegado a nuestros días sobre su vida. Sus biógrafos confiesan que el deseo de obtener la aprobación de su tiempo agrió su carácter. La gloria de sus contendores filosóficos, según lo acreditan los acres pasajes que dedicó al diagnóstico de la filosofía de su momento, hirió su orgullo desmesurado. No en vano en el año 1837 la Real Sociedad Danesa de las Ciencias negó a Schopenhauer la concesión de un galardón que premiaba la exposición del fundamento de la filosofía moral, entre otras razones, por cuanto «muchos sumos filósofos de la época reciente fueron mencionados [en el escrito concursante presentado por Schopenhauer] de forma tan desvergonzada como para que ello dé origen a un justo y serio descontento»⁴.

Al final de sus días, resignado a que fuese la posteridad la que descubriera el valor de su filosofía, se levantó el telón para que iniciara la función de su fama postrera⁵. Pocos hombres descollantes, sin embargo, alcanzaron a visitar al filósofo en su cuartel de retiro situado en Fráncfort del Meno una vez inició el período de prestigio en el año de 1853. Richard Wagner, quien luego declararí­a ante Friedrich Nietzsche que ningún filósofo como Schopenhauer ha-

⁴ Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, FCE: Madrid, 2010, p. 4.

⁵ Esta descripción del mundo como teatro de la existencia es una figura recurrente en la filosofía schopenhaueriana. Entre las abundantes analogías con el *mundo escénico* resulta especialmente notable aquel apartado de *El mundo como voluntad y representación* en el que Schopenhauer compara la facultad de pensamiento con la posibilidad de la que dispone un actor que, mientras su papel le permite apartarse un instante de las tablas, se acomoda entre los asistentes para observar con distancia la representación de la obra a la que pronto se sumará: «En ese retirarse a la reflexión (el hombre) se asemeja a un actor que ha representado su escena y, mientras ha de volver a aparecer, toma asiento entre los espectadores; desde ahí contempla tranquilo todo lo que pudiera ocurrir, aun cuando se tratase de la preparación de su muerte (en la obra), pero luego vuelve a entrar para actuar y sufrir según ha de hacerlo. De esa doble vida procede aquella serenidad humana que tanto se diferencia de la irreflexión animal y con la cual uno, después de reflexionar, adoptar una resolución o conocer la necesidad, soporta o realiza fríamente lo que es más importante para él y con frecuencia lo más espantoso: el suicidio, la ejecución, el duelo, acciones arriesgadas de todas clases que ponen en peligro su vida y, en general, cosas contra las que se rebela toda su naturaleza animal». Schopenhauer, Arthur, *op. cit. El mundo como voluntad y representación I*, Trotta: Madrid, 2016, p. 136.

bría penetrado con tanta agudeza en los secretos de la música⁶ (Safranski: 2009, 58), le enviaría en vida del maestro una dedicatoria del libreto de *El anillo de los nibelungos*⁷.

En el ocaso de su vida, cuando aún concebía la elaboración de una edición mejorada de *Parerga*, Schopenhauer asistió a este imprevisible espectáculo: fueron convocados concursos que premiaban la más precisa interpretación de su pensamiento, los acontecimientos más triviales de su vejez aparecían en la prensa local, la ciudad recibía visitantes que acudían movidos exclusivamente por la curiosidad de observar al filósofo, revistas especializadas que se publicaban en lenguas diferentes a la alemana daban a conocer apartados de su doctrina. Sin embargo, el gran público filosófico mantenía sus reservas frente a su pensamiento. Rosenkranz, el aventajado discípulo de Hegel, puso en evidencia esta actitud desdeñosa al llamar a Schopenhauer con sorna evidente «emperador recién elegido de la filosofía alemana»⁸.

Desde esta paradójica cima Schopenhauer declara que las lecciones que ha entregado a la humanidad no correrán la suerte del olvido: «A la humanidad dejo mi obra —afirma en el prólogo a la segunda edición de *El mundo*— en la confianza de que no carecerá de valor para ella aunque este tarde en ser reconocido, según es la suerte de todo lo bueno»⁹. Sin embargo, pese a las razones que prometían justificadamente la difusión de su pensamiento, aquel momento de reconocimiento de la significación de su filosofía no ha llegado aún a convertirse en realidad.

Si bien a lo largo del siglo y medio transcurrido desde su muerte su obra ha conquistado notables cumbres de divulgación, no es menos cierto que, principalmente, Schopenhauer se ha hecho célebre por los hechos que rodearon su personalidad difícil, más que por los logros conquistados por su filosofía. Su temperamento huraño, la mordacidad de su pluma, su misoginia intransigente, la pugnacidad sostenida con los filósofos de su época y su vida borrasca han capturado la atención de los tiempos venideros. Más aún, buena parte de los estudios dedicados a la interpretación de su filosofía siguen una reprochable tendencia a considerar los elementos de su pensamiento bajo la perspectiva de la vida llevada por el autor¹⁰. En nues-

⁶ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su tiempo*, Tusquets: Barcelona, p. 58.

⁷ La influencia que ejerció el pensamiento de Schopenhauer en la composición de *Tristan und Isolde*, *Die Mestersinger von Nürnberg* y *Parsifal* parece estar fuera de toda duda en los estudios especializados. Sin embargo, existe una interesante controversia sobre el influjo de la filosofía de la voluntad en la elaboración de *El anillo de los nibelungos*. Al respecto, ver Warren, J. Darcy, «The Metaphysics of Annihilation: Wagner, Schopenhauer, and the Ending of the “Ring”», en *Music Theory Spectrum*, Vol. 16, n.º 1, 1994, pp. 1-40.

⁸ Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 456.

⁹ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*, Trotta: Madrid, 2003, p. 37.

¹⁰ Como ejemplo de lo anterior, encontramos el libro titulado *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista* en el que el autor pretende demostrar los vínculos supuestamente existentes entre la vida llevada por el filósofo de Dánzig y la filosofía que habría florecido de ella. Sobre este punto es necesario recordar que el mismo Schopenhauer desaconsejaba una interpretación semejante de cualquier filosofía. Una hermenéutica tal —apunta en *Parerga II*— sería comparable con el comportamiento de quien, en vez de interesarse por un cuadro, dedica su atención al marco que lo rodea. Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómene II*, Madrid: Trotta, 2009, p. 111.

tra opinión, el examen auténticamente filosófico exige, en cualquier caso, prescindir de la vida de la que brotó el pensamiento. Solo esta operación preserva aquello que fue concebido al margen de tormentos y pesares. El resultado así obtenido es, propiamente, aquello que llamamos filosofía. Lo demás, cuando no arroja pistas equívocas que extravían el rumbo del discurrir filosófico, poco importa a la hora de evaluar la validez del pensamiento.

El mismo Schopenhauer se admiraba de los contrastes que ofrecía su vida sibarita, entregada a la voluptuosidad y al goce mundano, cuando esta se comparaba con la solemnidad y la gravedad de su filosofía, atareada con hondos asuntos como la santidad, la ascesis y la compasión. Esta manifiesta oposición de ninguna manera importunó la vida acomodada que llevó Schopenhauer, como tampoco arrebató aún el más remoto mérito alcanzado por su filosofía. Reconocida esta desavenencia, probablemente Schopenhauer hubiese recomendado adoptar frente a su vida la misma actitud que aconsejaba Nietzsche a quien contemplara su vida de tormenta:

No es necesario ni deseable que alguien tome partido por mí. Al contrario, una dosis de curiosidad, como la que nos inspira una planta extraña, acompañada de una resistencia irónica, me parecería una posición incomparablemente más inteligente en relación con mi persona.¹¹

Sería Friedrich Nietzsche, confirmando de esta manera los secretos poderes que se ocultan en la paradoja, quien pronunciara el elogio más elevado de aquellos que se han compuesto para honrar la labor filosófica de Arthur Schopenhauer. En las *Consideraciones intempestivas* Nietzsche declaró que encontró en él a un auténtico liberador: él le habría obsequiado la contemplación trágica —«el cielo nocturno con sus estrellas, infinito, sobre nosotros»— del cuadro de la vida. Habría sido, también, el primero en adentrarse en este sendero, enseñándole así las posibilidades vitales que se encierran en la filosofía:

Quien haya sentido alguna vez lo que significa encontrar en la mezquina humanidad de nuestro tiempo un ser natural hecho de una pieza, unívoco, suspendido en su propio clavo y móvil, desinhibido y dueño de sí, comprenderá la felicidad y admiración que se apoderaron de mí cuando di con Schopenhauer. Tuve la sensación de haber por fin encontrado al educador y filósofo que durante tanto tiempo había buscado.¹²

Ahora bien, ¿bajo qué forma han llegado a nuestro tiempo esas lecciones que Schopenhauer ha legado a la humanidad?, ¿por qué caminos ha avanzado su pensamiento hasta llegar a nuestros días? Como respuesta podemos anticipar que la filosofía de la voluntad se ha propagado aprovechando las facultades de divulgación de lo secreto. Ha seguido la ruta del mensaje clandestino que, sin ser pronunciado a voces en la plaza pública, se propaga con la rapidez con que se comunica el fuego en medio de la conflagración. Como lo apunta Nietzsche, la fi-

¹¹ Safranski, *Nietzsche. Biografía de su tiempo*, op. cit., p. 94.

¹² Nietzsche, Friedrich, *Schopenhauer como educador*, Biblioteca Nueva: Madrid, 2000, p. 39.

lososofía schopenhaueriana carece de vocación academicista: de ella no se obtiene una mirada fría y científicista del mundo¹³. La imagen tradicional del filósofo, ocupado en la elaboración de una cuidadosa taxonomía del mundo resguardado de los engaños de la realidad tras la comodidad de su escritorio, es del todo extraña a Schopenhauer. En razón de lo anterior la filosofía contenida en *El mundo como voluntad y representación* llega a nosotros sorteando la enorme dificultad de no haber contado con el favor de la academia para lograr su divulgación. Por fuera de las aulas de clase, adictas al racionalismo y al positivismo vital que de este se sigue, la difusión de esta filosofía necesitó hallar un auditorio dispuesto a poner en duda los dogmas que afirmaban una cuidadosa ordenación del mundo.

Sin duda, Schopenhauer hubiese hecho suyas las palabras del joven Paul Gauguin que defendía el impresionismo frente a la técnica clásica y profesional enseñada en la academia: «el impresionista es puro, aún no está manchado por el beso pútrido de la École des Beaux-Arts». En una dirección paralela, en el opúsculo titulado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer afirmó que la filosofía auténtica encontraba en la filosofía universitaria su más tenaz contendidor. Este último pensamiento, entregado a defender los intereses del Estado y de la Iglesia, carecería de la independencia y de la autonomía que exige la indagación por la verdad. Su dedicación, en vez de aplicarse al estudio desinteresado de los asuntos filosóficos, estaría consagrada a allanar los caminos de esta disciplina para permitir el ingreso triunfal de la teología, postergando de esta manera la aproximación crítica y puramente racional a las cuestiones de los hombres y del cielo.

En consecuencia, para Schopenhauer solo existen dos posiciones posibles frente a la filosofía: *vivir de ella* o *vivir para ella*. Los catedráticos y demás divulgadores que obtienen sus ingresos de esta actividad, continuando así un antiguo oficio que ya había sido denunciado en Grecia por Sócrates, habrían hipotecado su independencia moral y se incorporarían en el primer conjunto. De ellos poca cosa cabría esperar. En opinión de Schopenhauer, su situación de necesidad y sujeción solo les permitiría ofrecer, como mucho, una vacua especulación leal a los intereses del gobierno y de la Iglesia. En sentido contrario, el pensamiento de Schopenhauer estaría entregado con devoción a la filosofía y no esperaría de ella nada más que la satisfacción íntima, pues la actitud grave que demanda la filosofía es demasiado rígida para ser del gusto popular, de haber descubierto la verdad.

La fortuna heredada de su padre le permitió a Schopenhauer dedicarse por completo a la investigación filosófica y lo libró de cualquier preocupación patrimonial. Ningún trabajo diferente a la concepción de la filosofía contenida en *El mundo como voluntad y representación* ocupó su tiempo. Así pues, su obra no aguardó la bendición de las facultades de Filosofía, como

¹³ En razón de lo anterior, Philonenko sostiene que el estudio de la filosofía schopenhaueriana ha de ser realizado atendiendo su vitalidad y su proximidad a la naturaleza. En consecuencia, propone un *análisis sentimental* que permita entender la filosofía de la voluntad como un «discurso que pretende ser algo vivo», esto es, como un pensamiento cuya entera comprensión exige más que una aproximación racional. Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989, p. 44.

tampoco requirió del amparo de algún mecenas ni persiguió la obtención de cargos en el Estado. Es cierto, entonces, que Arthur Schopenhauer vivió *para servir* a la filosofía.

Según acaba de indicarse, la difusión de la filosofía schopenhaueriana ocurrió al margen de las aulas de clase. Debió esperar hasta el momento en que amainara la marea del idealismo hegeliano para que fuese descubierta en una época propicia para la suspicacia frente a los dogmas recibidos de la tradición filosófica occidental. Por esta razón, Schopenhauer es el fundador de la filosofía de la sospecha que luego encontraría sus continuadores en Nietzsche, Freud y la Escuela de Fráncfort¹⁴.

Como fue señalado con antelación, Nietzsche encontró en Schopenhauer al educador que requería para su metamorfosis de filólogo al filósofo que hoy conocemos. Sus primeras obras y los acontecimientos de sus años juveniles demuestran la fiel adhesión que lo unía con el autor de la filosofía de la voluntad¹⁵.

Es bien sabido que uno de los sucesos fundamentales que marcaría de manera decisiva el rumbo de la filosofía de Nietzsche fue la amistad que sostuvo con Richard Wagner. Una carta dirigida al compositor en el tiempo de formación del joven filósofo da muestras de la profunda admiración que sentía por la obra de estos dos hombres:

Cuantas veces he tenido el propósito de expresar sin timideces la enorme gratitud que siento por usted; los mejores y más elevados momentos de mi vida están unidos a su nombre, ciertamente, y sólo conozco a un hombre, su gran hermano en el espíritu Arthur Schopenhauer, en quien piense con idéntica veneración, *hasta religione quadam*.¹⁶

Este sentimiento profundo de devoción se transmitió a las primeras obras elaboradas por Nietzsche. Tanto en *El nacimiento de la tragedia griega* como en la consideración intempestiva dedicada a la defensa de la producción wagneriana se deja ver la honda influencia que ejerció Schopenhauer en estas composiciones. En la primera publicación la filosofía de la voluntad ocupa un lugar de privilegio, pues en ella se encierra la sabiduría dionisiaca. En esta obra se compara a Schopenhauer con el caballero representado en la célebre obra de Dürero. Él avanza, protegido por su armadura de bronce, por caminos de espanto sin que lo agobie el desaliento o el terror: «Nuestro Schopenhauer fue un caballero dureriano de ese tipo: le faltaba toda esperanza, pero quería la verdad. No existe su igual»¹⁷. Por su parte, el texto ofrecido a Wagner puede leerse

¹⁴ Este rasgo que señala a Schopenhauer como precursor de la filosofía de la sospecha lo comparte con otro pensador que también formuló serias objeciones a la filosofía postulada por Hegel. Se trata de Søren Kierkegaard. Sobre el parentesco que une a estos dos filósofos, ver Urdanibia, Javier (ed.), *Los antibegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos: Barcelona, 1990.

¹⁵ Llinares, Joan, «Nietzsche, intérprete de Schopenhauer: la rosa y el crisantemo», en Urdanibia, *op. cit.*, pp. 170-197.

¹⁶ *Ibid.*, p. 177.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial: Madrid, 1973, p. 164.

como una interpretación del trabajo musical del autor, concebido bajo la luz de la estética schopenhaueriana que se expone en el tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*.

No obstante, prontamente Nietzsche iniciaría un camino de regreso que lo apartaría de la ferviente admiración que despertó Schopenhauer en sus primeros trabajos. Desde la publicación de *Humano, demasiado humano* opondría serias objeciones a los apartados fundamentales de esta filosofía. Allí justifica que la redacción de la consideración *Schopenhauer como educador* ocurrió cuando Nietzsche se hallaba entregado al escepticismo y a la disolución de la moral: «No creía en nada en absoluto, tampoco creía ya en Schopenhauer». Esta rectificación se convertiría luego, con la aparición del *Ecce homo*, en abjuración. En esta obra declara que el autor de las reflexiones que allí se encuentran no es ya el discípulo precoz del filósofo de Dánzig; antes bien, habrían sido compuestas por «su antítesis, Nietzsche como educador»¹⁸.

Más allá de estas rectificaciones, que llegaron al punto de sostener que solo el tono místico y las afirmaciones indemostrables habrían hecho atractivo a nuestro filósofo en Alemania, el pensamiento schopenhaueriano fue, sin duda, un verdadero acontecimiento en la gestación de su filosofía. La metafísica de la voluntad, una vez Nietzsche alcanzó la madurez, hizo las veces de un negativo a partir del cual habría de fijar los rasgos positivos de su doctrina¹⁹. A lo anterior habría que agregar la presencia de elementos que permanecen intactos en los dos sistemas, pues fueron traspuestos por Nietzsche con gran fidelidad, aunque de manera probablemente inconsciente. Hacemos referencia a la afirmación de la primacía de la *voluntad* sobre el intelecto, al llamado a atender de manera urgente la necesidad de restablecer un concepto superior de cultura y, sobre todo, al derrocamiento del racionalismo como único paradigma de interpretación del hombre²⁰.

Esta última enseñanza es de un valor inestimable para la edificación de la filosofía nietzscheana. La destrucción de aquel dogma que declaraba que el hombre es un animal puramente racional y que solo la misma razón permitiría conocer los secretos engranajes de su alma, debía ocurrir antes de que Nietzsche pudiera emprender su tarea. Descubrimos, entonces, que el desplome de este axioma, típicamente europeo, era imprescindible para que la investigación filosófica se adentrara en la arista irracional de la realidad, aquella que nos muestra el lado oculto de las cosas.

Digámoslo con claridad desde ahora: tal como lo enseña el psicoanálisis que vendría más adelante, el irracionalismo sostiene que solo el reconocimiento de los poderes ocultos que crepitan en los bajos fondos del alma y de la cultura puede ofrecernos un acercamiento más fiel a aquel animal paradójico, hecho de luz y sombra, que es el hombre. De lo anterior resulta que el análisis clásico de la *psique* como mucho nos ofrece un bosquejo introductorio, que de cualquier manera será siempre bastante incompleto, del mapa del alma. Desde la publicación

¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial: Madrid, 1976, p. 78.

¹⁹ Llinares, *op.*, *cit.*

²⁰ Rosset, Clement, *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-Textos: Valencia, 2005.

de *El mundo como voluntad y representación* el intelecto ha sido considerado, mayoritariamente, como una función dependiente de una sustancia prerracional. De ahí que la razón no sea concebida por más tiempo como la esencia, primordial o única, del ser humano.

De este modo el irracionalismo resalta el parentesco que guarda el hombre con los poderes arcanos que han depositado en su espíritu el instinto y el apetito, la angustia y la furia. Este cambio de perspectiva pone en evidencia que el alma humana se debe también a la noche, que aquello que analizamos bajo los nombres de *motivación*, *arbitrio* e *inteligencia* son formaciones complejas que, como el *iceberg*, enseñan solo de manera fragmentaria un fenómeno colosal, opaco y magnífico, que hasta la aparición de la filosofía schopenhaueriana no había sido advertido.

Esta tendencia, casi obsesiva, de apresurarse por las grietas de lo que aparece visible para descubrir lo oculto, aquello que se erige en causa o sustancia, es el rasgo distintivo del pensamiento genealógico. Es bien sabido que la introducción de este método en la filosofía, al que sin duda se deben los más altos logros de esta disciplina durante la Modernidad, alcanzó su punto más alto gracias a Nietzsche. Él consiguió demostrar que el estudio de los fenómenos exige sumergirse en su anverso para descubrir aquello que, sin saltar a la vista, determina al objeto de estudio. En palabras de Rosset, por esta vía no se pretende establecer «una filiación cronológica, sino una gestación más importante, que enlaza una manifestación cualquiera a una voluntad secreta que logra ejecutar sus proyectos al precio de una serie de transformaciones que al genealogista le incumbe descifrar»²¹.

Este paso inmenso que nos conduce al fondo de los fenómenos, que renuncia a la especulación fundada en puros conceptos para hacer de la realidad su único punto de partida y que considera al caos como objeto seminal, fue dado por vez primera por Arthur Schopenhauer. Desde allí parten todas las indagaciones que se trazan como método la sospecha. Este *proceso revolucionario* —según la designación empleada por Thomas Mann²²— solo fue posible gracias al destronamiento del racionalismo. Schopenhauer grabó con moldes indelebles esta enseñanza que se haya inscrita en el mármol de la filosofía imperecedera:

Filosofar hasta cierto punto y no más es un término medio que constituye el carácter fundamental del racionalismo.²³

Con este aforismo llegamos a otra de las cimas intelectuales del pensamiento moderno cuya obra acrecentó la reputación del pensamiento schopenhaueriano: Sigmund Freud.

En *El Crítico*, célebre obra española, Baltasar Gracián narra la peculiar manera en que el Dante —uno de los personajes de la narración— fue descubierto en medio de un carnaval. Los asistentes se encontraban disfrazados con capas y máscaras que ocultaban su identidad,

²¹ *Ibid.*, p. 128.

²² Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, Alianza Editorial: Madrid, 2010, p. 142.

²³ Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena I*, ed. cit., p. 158.

por lo que, para hallar al Dante, el duque de Médicis ordenó a sus sirvientes que formularan a los invitados una pregunta que suscitó las respuestas más simples e ingenuas. Los empleados preguntaban al oído de los invitados *¿quién conoce el bien?*, a lo que el Dante, único personaje de ingenio en la reunión, contestó *¿Quién conoce el mal?* Al dar esta respuesta, el hombre perseguido reveló su presencia «en el tropel de las máscaras»²⁴.

Sigmund Freud ocupa el lugar dramático del Dante, pues, para desvelar los secretos del alma humana, en vez de avanzar por los luminosos senderos del intelecto y de la salud, se adentró en el inconsciente y la enfermedad. En su obra podemos leer que el cabal conocimiento de la condición humana impone penetrar en su dimensión más sombría, la de la locura y el extravío; en una palabra, en la neurosis. La presencia del padre del psicoanálisis *en el tropel de las máscaras* del siglo XX fue descubierta por esta descomunal revelación.

La razón por la cual Freud es un continuador del legado schopenhaueriano consiste en que su acercamiento al hombre y a la cultura —aunque este último fenómeno escapó en gran medida a la atención del filósofo de Dánzig— ocurrió mediante la irrupción en aquella noche densa, embarazada de estrellas, en la que se encierra lo embrionario del hombre. Es este el reino del *inconsciente*²⁵. Se trata de un fondo, usualmente inaccesible, que subyace a la personalidad humana. Allí rehierven y se entremezclan las excitaciones y las pulsiones que riñen por encontrar satisfacción. En su seno el instinto y el apetito, el deseo y la concupiscencia se estremecen sin atender ningún principio lógico de ordenación, ni siquiera el postulado de la contradicción, pues incluso las pulsiones más disímiles cohabitan sin eliminarse o superponerse. De acuerdo con la formulación freudiana, estos impulsos, que intentan ser sosegados por el *ello* mediante la conservación del principio del placer, solo se dan a conocer de dos maneras: mediante la interpretación de los sueños y a través del análisis de los síntomas neuróticos.

En consecuencia, estamos ante un sustrato irracional en el que convergen deseos primitivos que ponen en evidencia la sustancia nocturna y mística que se oculta en la personalidad humana. Se trata de un núcleo que, en el caso específico del diagnóstico de los síntomas neuróticos, solo aparece ante la conciencia mediante *manifestaciones concretas* y, claro está, de forma *a posteriori*. Así pues, en la dolencia somatizada, una vez ella ha causado estragos en la salud, huellas frescas y bien trazadas aparecen ante la vista del psicoanalista. Ellas conducen a las fuerzas tectónicas que, bajo tierra, producen sacudidas y estremecimientos que alteran la superficie. La afinidad con el Dante de Gracián no puede ser mayor: solo quien se adentre en

²⁴ Al respecto, ver Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial: Madrid, 2003, p. 44.

²⁵ En el siguiente apartado se muestra con gran fidelidad el cercano parentesco que une a Schopenhauer con Freud en la postulación del mundo del inconsciente: «Despertada a la vida de la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin ni límites, como individuo entre innumerables individuos que se afanan, sufren, yerran; y como en un mal sueño, se precipita de nuevo a su antigua inconsciencia. Mas hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus exigencias inagotables y cada deseo satisfecho hace nacer otro nuevo. Ninguna satisfacción posible en el mundo podría bastar para acallar sus exigencias, poner un punto final a su deseo y llenar el abismo sin fondo de su corazón». Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, ed. cit., p. 627.

el anverso sombrío del mundo, donde moran la enfermedad y la muerte, el extravío y la desazón, podrá descubrir el alma humana y la vida inextinguible.

Salvo el caso de Nietzsche, no conozco pensamiento alguno en el que se encuentre una afinidad semejante, tan profunda y excepcional, con la filosofía schopenhaueriana. Muestra de ello se encuentra en la opinión que ambos pensadores se formaron sobre la *constitución* del espíritu humano. Para el filósofo de Dánzig, aquella cantera de la que brotan las acciones humanas —con la ayuda de la ley de la motivación— recibe el nombre de *carácter*. Dicho carácter constituye, a su vez, la objetivación de una *voluntad* ciega y abrasadora que solo pretende su afirmación. Por tanto, como ocurre con el inconsciente, a esta *voluntad* le resultan ajenos los predicamentos de orden, razón y finalidad.

Así pues, esta inversión, tan propia de la Modernidad, que ha hecho depender el intelecto de otras funciones irracionales, encuentra su primer antecedente en la obra de Arthur Schopenhauer. Contrariando de este modo la tradición unánime que desde Platón afirmaba la supremacía del *logos*, es la filosofía de la voluntad la que ha puesto en evidencia la prevalencia de otras fuerzas que resultan indomeñables para la razón: «No es la voluntad la condicionada por el conocimiento, como hasta ahora se ha supuesto, sin excepción, sino que es más bien la voluntad la que condiciona al conocimiento»²⁶.

Ahora bien, un último elemento en el que la aproximación entre estos dos pensadores se ha hecho particularmente explícita se encuentra en la teoría de la represión defendida por Freud: Schopenhauer declaró que la locura guarda relación directa con la pérdida de la capacidad de recordación. El delirio sería, de acuerdo con este planteamiento, el resultado de una grave afectación de la memoria²⁷. Desde una perspectiva psicológica, consistiría en la incapacidad del intelecto para asimilar un recuerdo que resulta excepcionalmente doloroso, por lo que su incorporación en la memoria no puede realizarse pacíficamente. Esta imposibilidad de digerir el hecho conlleva a que el intelecto colme este vacío de manera arbitraria y a que, dependiendo de la intensidad del sufrimiento ocasionado, active el siguiente dispositivo de protección:

Quando esa aflicción, ese conocimiento o recuerdo doloroso es tan atroz que resulta absolutamente insoportable y el individuo sucumbiría a él, entonces la naturaleza angustiada se aferra a la locura como último recurso de salvación de la vida: el espíritu acongojado rompe, por así decirlo, el hilo de su memoria, rellena las lagunas con ficciones y se refugia en la locura del dolor espiritual superior a sus fuerzas.²⁸

²⁶ Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, ed. cit., p. 41.

²⁷ Con el propósito de fundamentar esta afirmación, el filósofo acude a un recurso típicamente schopenhaueriano. Relata que en la biografía del Buda Schakya-Muni «se cuenta que en el momento en que nació todos los enfermos sanaron, todos los ciegos vieron, todos los sordos oyeron y todos los locos recuperaron la memoria». Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación II*, ed. cit., p. 447.

²⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 247.

En la *Historia del movimiento psicoanalítico* el mismo Freud llama la atención sobre el inculcable parentesco que une a su obra con la filosofía de la voluntad en este punto específico: «Lo que ahí se dice [en *El mundo como voluntad y representación*] acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión»²⁹.

Sigmund Freud, pese a todo lo dicho hasta ahora, desarrolló sus investigaciones sin haber leído a Schopenhauer o a Nietzsche. Los descubrimientos que realizó sobre la personalidad humana no le deben inspiración alguna a la labor de estos filósofos. No obstante, sin lugar a dudas, la atmósfera creada por la gran ruptura con el racionalismo que fue acometida antes por ellos facilitó e incidió en el desarrollo del trabajo del padre del psicoanálisis. Así como los hombres somos herederos inconscientes de toda la tradición que nos ha precedido, la fundación del psicoanálisis como paradigma para la comprensión del espíritu humano ocurrió, y alcanzó méritos tan encumbrados, debido al entorno intelectual que estos filósofos forjaron. Con seguridad, la obra freudiana hubiera tenido que acometer la embestida que ellos realizaron contra el racionalismo de no haber contado con aquellos precedentes. En consecuencia, sus hallazgos no habrían conseguido el brillo finalmente alcanzado, o no habrían llegado tan lejos, si hubiesen debido afrontar la tarea de descubrir el mundo y el alma humana como fenómenos que no se deben con exclusividad a la razón.

Sería el mismo Freud quien habría de reconocer que algunas de las formulaciones esenciales de su obra, de las que él se consideraba precursor, habían sido ya concebidas por Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*. De tal suerte, como una ratificación que es a la vez paradójica y poética del pensamiento freudiano, se observa que la filosofía de la voluntad obró en él como un *condicionante inconsciente*. El hecho de haberse considerado un adelantado en la materia se debió únicamente, según él mismo lo dejó escrito, a su inicial desconocimiento de la filosofía schopenhaueriana³⁰.

Ahora bien, para terminar esta breve presentación del proceso de recepción del pensamiento schopenhaueriano en la actualidad, es preciso hacer alusión a la honda influencia que ejerció en uno de los representantes más notables de la escuela de Fráncfort: Max Horkheimer.

Después de la Segunda Guerra Mundial que lo apartó de la cátedra universitaria y que lo obligó a huir de Alemania, Horkheimer declaró que «no existe ningún pensamiento que los tiempos necesiten más ni que, pese a toda desesperanza —y que por manifestarla—, sepa más de esperanzas que el suyo»³¹. Es llamativo que una afirmación semejante provenga de la pluma de un hombre que, desde una perspectiva estrictamente política, se encontrara en las antípodas del filósofo de Dánzig. Desde esta óptica, la filosofía de la voluntad es abiertamente

²⁹ Freud, Sigmund, *Historia del movimiento psicoanalítico*, Biblioteca Nueva: Madrid, 1973, p. 15.

³⁰ Pinillos, José Luis, «Schopenhauer y la psicología», *Revista de filosofía*, Vol. 2, pp. 43-52.

³¹ Horkheimer, Max, «La actualidad de Schopenhauer», en Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Sociológica*, Taurus: Madrid, 1989, pp. 131-147.

conservadora, por lo que difícilmente podrían tenderse puentes que la comunicaran con la obra de Horkheimer. Mientras Schopenhauer acusaba la infructuosidad de cualquier esfuerzo dirigido a transformar al hombre o a la sociedad, Horkheimer confiere un estatus filosófico a la lucha contra la tiranía y la opresión. En oposición a la filosofía de la voluntad que exalta la figura del asceta que se aparta de los apetitos y rumores del mundo, Horkheimer encuentra en el hombre que dedica su vida a remover los obstáculos sociales que niegan la libertad una cima ética.

A pesar de lo anterior, Horkheimer encontró que tales divergencias serían más aparentes que reales. En su opinión, esta actitud conservadora frente a la política, lejos de expresar una convicción ética y filosófica profunda, era consecuencia de la acomodada vida burguesa que le había permitido a Schopenhauer dedicarse a la filosofía y que era sometida a un riesgo constante por las gestas revolucionarias. Aunado a lo anterior, Horkheimer lo dispensa por acoger esta postura debido a que «no vivió la fase aguda del absolutismo enfermo, con tortura y persecución de heréticos, con hogueras y otras formas de suplicio»³². En razón de lo anterior, jamás dejó de ver en Schopenhauer al maestro que lo acompañó, desde sus más jóvenes lecturas, en la edificación de su pensamiento³³.

Así pues, la lectura crítica hecha por Horkheimer le permitió rechazar aquello que consideró inexacto, al mismo tiempo que lo llevó a acoger apartados fundamentales y a madurar elementos que en los escritos originales se encontraban aún por germinar: la moral schopenhaueriana, por ejemplo, pasa de ser una íntima y misteriosa fractura del principio de individuación que hace que el sujeto, individualmente considerado, se reconozca en el otro y sienta como propio su dolor; hasta convertirse en una moral social que trasciende este fenómeno subjetivo, moviendo de este modo a los pueblos a reaccionar ante el absolutismo y la dominación.

Así pues, Horkheimer recoge el concepto de compasión desarrollado por Schopenhauer, el cual tiene un marcado talante individualista, para atribuirlo luego a las luchas sociales que se libran por la libertad. Dicho de otro modo, siguiendo la reinterpretación planteada por Horkheimer, la compasión no solo brotaría del corazón del sujeto que, condolido por la pena que experimenta su prójimo, obra para aliviar su tormento, ya que lo siente con igual intensidad,

³² *Ibid.*, p. 134. Pese a que Schopenhauer no padeció los años aciagos que sometieron a Horkheimer al exilio, el diagnóstico general que se encuentra en su filosofía sobre la situación del mundo pareciera haberse inspirado en aquella situación de postración e infortunio vivida durante la Segunda Guerra Mundial, la cual fue objeto de reflexión permanente para Horkheimer. Este parentesco resulta evidente en el siguiente apartado, tomado de *El mundo como voluntad y representación*: «si quisiéramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los que está continuamente expuesta su vida, el horror se apoderaría de él: y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde esta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y finalmente se le dejara mirar en la torre del hambre de Ugolino, entonces es seguro que al final comprendería de qué clase es este *meilleur des mondes possibles*». Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 383.

³³ Al respecto, *vid.* Ortega, Pedro y Mínguez, Ramón, «La compasión en la moral de Arthur Schopenhauer: sus implicaciones pedagógicas», en *Teoría de la educación*, Vol. 19, 2007, pp. 117-137.

sino que, además, se encontraría en la raíz de los movimientos sociales que se oponen a la tiranía. En palabras de Horkheimer, el origen del fogoso sentimiento de rebeldía social que provoca la iniquidad y la opresión surge de la «compasión solidaria con las víctimas de la irracionalidad»³⁴.

Aunado a lo anterior, Horkheimer evalúa como acertado el diagnóstico realizado por Schopenhauer sobre el inmodificable estado del hombre y del mundo. En opinión del filósofo de Dánzig, las modificaciones que ocurren en el modo de vivir de los hombres, el *progreso* que ofrece un mayor saber del mundo y el vertiginoso ritmo con que la ciencia le arranca los más íntimos secretos a la naturaleza en nada afectan, de manera positiva o negativa, su esencia. Estas mutaciones serían cambios meramente cosméticos, pues el carácter del hombre, sin que importe el contexto en el que se encuentre, estaría sometido a idénticos impulsos y obedecería a apetitos imperecederos. En consecuencia, de la misma manera en que un mayor saber no proporciona necesariamente la sabiduría, el incremento del conocimiento disponible sobre el mundo que habitamos de ninguna manera ennoblece el espíritu humano.

De lo anterior resulta que tanto los testimonios históricos sobre los horrores de la guerra como el conocimiento que se compendia en las enciclopedias en forma alguna nos aleccionan ni nos conducen a estados superiores de civilización o de progreso moral. Antes bien, aquellos acontecimientos históricos serían la escenificación de un drama eterno que se repite con una regularidad inexorable desde tiempos inmemoriales. Esta constatación sobre la inmutabilidad del espíritu humano conlleva dos consecuencias: en primer lugar supone el rechazo de cualquier promesa —bien sea de orden político, religioso o de cualquier otra índole— que asegure el mejoramiento ético de los hombres y de los pueblos. En segundo término, conduce a sostener la validez perdurable de la filosofía auténtica. Lo anterior por cuanto si su objeto de estudio permanece inalterado, los hallazgos que cosecha no serían perecederos.

Un siglo después de la muerte del filósofo de Dánzig, Horkheimer hace suya la voz de Schopenhauer para declarar que, pese al clamoroso auge de la ciencia y al descomunal desarrollo de la industria, las modificaciones que han traído al mundo no han proporcionado «la existencia más dichosa que se esperaba»³⁵. En este sentido, el listado inagotable de invenciones e innovaciones en el universo de la ciencia no ha entregado al hombre una más alta capacidad de goce del mundo³⁶, así como tampoco ha aminorado el rigor de sus necesidades más primitivas.

³⁴ Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Alianza Editorial: Madrid, 1982, p. 129.

³⁵ Horkheimer, «La actualidad de Schopenhauer», *op. cit.*, p. 122.

³⁶ Sobre este punto Schopenhauer manifestó lo siguiente: «Aquellos que otorgan a la *historia* un lugar principal en la filosofía, construyéndola según un presunto *plan universal*, de acuerdo con el cual todo es conducido hacia el bien, que finalmente aparecerá y será una gran gloria, toman el mundo como plenamente real y colocan la finalidad del mundo en la miserable *dicha terrena*, que, por más que sea cultivada por los hombres y favorecida por el destino, es una cosa hueca, engañosa, caduca y triste, de la cual ni constituciones ni legislaciones, ni máquinas de vapor ni telégrafos podrán hacer jamás algo mejor». Schopenhauer, Arthur, *Senilia: reflexión de un anciano*, Herder: Barcelona, 2010, p. 101.

A lo anterior habría que añadir que Horkheimer, al igual que Theodor Adorno, fue testigo de excepción de la incapacidad del intelecto y de la racionalidad para refrenar el mal cuando este enseña su cara más sombría: el nacionalsocialismo que los expulsó de Europa y que puso en riesgo sus vidas hundiéndose sus raíces en el país con mayor tradición filosófica en el mundo contemporáneo y logró incorporar en sus filas a uno de los filósofos más prominentes del siglo XX, Martin Heidegger³⁷.

Ahora bien, este pesimismo radical que afirma el carácter infructuoso de cualquier esfuerzo orientado a ennoblecer el espíritu humano y que encuentra en el mundo una viva imagen de los castigos infligidos eternamente en el Tártaro, adquiere una lúcida y conmovedora dimensión gracias a la interpretación hecha por Horkheimer. En el mismo sentido en que lo hace Thomas Mann, Horkheimer apunta que la detallada descripción que realiza Schopenhauer de los pesares del mundo y la explicación que ofrece de las razones por las que estamos sometidos a ellos bajo una suerte irremediable, tienen un propósito secreto. Lejos de exaltar la miseria o destacar el sinsentido que se cierne sobre el mundo, Schopenhauer enlista estos males con el objetivo de denunciar aquello que *no debería ser*. Esta cuidadosa enumeración de los tormentos sería, en palabras de Mann, una reivindicación de la humanidad:

Hay en ciertas páginas tuyas un salvaje y cáustico escarnio de la vida, tras el que se adivina una mirada centelleante, unos labios apretados, y todo ello mientras va desgranando citas griegas y latinas; hay una inmisericorde y a la vez misericordiosa denigración, constatación, enumeración y fundamentación de las miserias del mundo; todo lo cual, por lo demás, no nos produce ni de lejos un efecto tan deprimente como el que debería aguardarse dada la gran exactitud con que habla Schopenhauer y su sombrío talento expresivo, más bien, nos llena de una satisfacción extrañamente profunda, basada en la protesta espiritual, en la indignación humana que allí se expresa y que es perceptible en un reprimido temblor de la voz. Esa satisfacción la experimentan todos. Pues cuando un espíritu justiciero y gran escritor habla en términos generales acerca del sufrimiento del mundo, está hablando de tu sufrimiento y de mi sufrimiento, y todos nosotros nos sentimos vengados por aquella palabra magnífica y llegamos incluso a tener algo así como un sentimiento de triunfo³⁸.

En este recuento de la recepción de la filosofía schopenhaueriana hemos mencionado ya a uno de los más encumbrados escritores del siglo XX que ha hecho explícito el vínculo espiritual que lo une a Schopenhauer. Se trata del novelista alemán Thomas Mann. Al conducir a su lecho de muerte a Thomas Buddenbrook, héroe de la novela *Los Buddenbrook*, Mann pone en sus manos la obra de Schopenhauer y le hace leer el capítulo dedicado a la muerte. Según confesaría luego el escritor, esta decisión literaria buscaba expresar la honda huella que en él dejó la incursión por la filosofía de la voluntad en sus años de juventud. En aquel entonces, mientras redactaba esta primera novela que le aseguraría el reconocimiento literario que lo

³⁷ Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets: Madrid, 2000.

³⁸ Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, *op. cit.*, p. 34.

acompañó hasta el fin de sus días, él mismo se encontraba capturado por los poderes de encanto de la filosofía de la voluntad. La emotiva narración de esta experiencia se encuentra en el ensayo titulado *Schopenhauer*, que fue redactado en los años 1937 y 1938, mientras Mann se hallaba ya en el exilio. Dicho escrito, cuya extensión no debía superar un límite de veinte folios de acuerdo con las especificaciones del editor, terminó convirtiéndose en un opúsculo de excepcional belleza y penetrante lucidez. En el texto, el autor de *Doktor Faustus* declara que aquello que lo cautivó de esta filosofía fue el «erotismo de la muerte como sistema lógico musical de pensamiento». Es esta, precisamente, la característica que emparenta a Schopenhauer con el Romanticismo y a Thomas Mann con la tradición alemana de la que, sin duda, él es uno de los más altos representantes del siglo pasado. Así pues, lo fascinante de esta filosofía lo encontraría en la revelación de la comunión profunda que ata la vida a la muerte y que hace del hecho de fallecer, a la manera socrática, un acontecimiento de indiscutible fuerza vital.

Desde esta óptica, la insistencia de Schopenhauer en el estudio de las fuerzas ocultas que condicionan la vida y el mundo fenoménico no constituye una inclinación melancólica hacia la noche o una reverencia obcecada ante la muerte. Por el contrario, esta perseverancia en el análisis de aquella fuerza que reverbera en los cimientos del mundo —a la que él llamó *voluntad*— persigue capturar de manera plena el mundo de la vida. La inmersión que realiza Schopenhauer en este ámbito, lejos de celebrar el caos o la irracionalidad, es la materialización de su esfuerzo por completar el apartado fundamental de la filosofía kantiana: él pretende descubrir y asir la *cosa en sí* que apenas logró entrever Kant.

Reformulando el enunciado schopenhaueriano, en *La montaña mágica*, Thomas Mann sostiene que «quien se interesa por la vida se interesa, sobre todo, por la muerte»³⁹. Años después, el autor habría de precisar aún más el sentido de este aforismo con el objetivo de indicar que el adentramiento en la muerte busca verdaderamente a la vida. Schopenhauer de ninguna manera postula la muerte como un oasis que nos libere de los dolores de la vida. Su filosofía no sugiere apresurar el paso para alcanzar ese trance definitivo. Antes bien, impone reconocer que este acontecimiento es tan solo una bisagra que abre las puertas del retorno a la voluntad eximiéndonos de la ilusión de la individualidad —de ahí que Schopenhauer sostenga que «la muerte es el verdadero genio inspirador o el Musageta de la filosofía»⁴⁰—. En consecuencia, el suceso de la muerte, más que un deceso, es un alumbramiento, pues nos introduce en el mundo de la vida como aquello que en realidad seríamos, esto es, como manifestaciones específicas de la voluntad.

De lo anterior resulta que este sería el momento de mayor significación para el hombre en la medida en que le permite advertir que todas las cualidades de identidad, personalidad o unicidad atribuidas a su espíritu no serían cosa diferente a un engaño. Con arreglo a este planteamiento, la impresión que cada uno de nosotros tiene de ser un sujeto distinto al vecino, al

³⁹ Mann, Thomas, *Los Buddenbrook*, Edhasa: Barcelona, 2012, p. 56.

⁴⁰ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, ed. cit., p. 515.

prójimo, esa convicción que nos lleva a creer que el río y las estrellas en el firmamento son objetos diferentes a nosotros mismos, sería el resultado de un error de comprensión.

De este modo, Schopenhauer reemplaza aquel individualismo tan profundamente anclado en nuestra sociedad por un sentimiento más elevado de pertenencia, íntima e indisoluble, al universo. Jorge Luis Borges, otro aplicado lector de la obra schopenhaueriana, expresó esta idea con inigualable fuerza poética en el prólogo que antecede su poemario titulado *Fervor de Buenos Aires*:

Si las páginas de este libro consienten algún verso feliz, permóneme el lector la descortesía de haberlo usurpado yo, previamente. Nuestras nada poco difieren; es trivial y fortuita la circunstancia de que seas tú el lector de estos ejercicios, y yo su redactor⁴¹.

Esta es la estremecedora enseñanza que Thomas Mann ha transmitido a aquella escena en que Thomas Buddenbrook encuentra la muerte, suceso que pone fin a su «cansada individualidad»⁴².

Una última reflexión debe hacerse a propósito de la reivindicación más notable que hizo Mann sobre el pensamiento schopenhaueriano. En su contra se había objetado que el indeclinable nominalismo del filósofo de Dánzig le había llevado a anular al ser humano: la negación de la existencia de una sustancia especial que distinguiera al hombre de las demás creaturas, la postulación de la prevalencia de la voluntad sobre el intelecto y su indoblegable renuencia a reconocer el posible mejoramiento de la especie humana habían sido calificadas como contrarias al humanismo. Como réplica, Thomas Mann señaló que, si bien en la filosofía de la voluntad todas estas formulaciones encuentran su lugar, sobre ellas se eleva una férrea y espiritual devoción en *lo humano*. Solo en el hombre, más aún, solo gracias a su vida espiritual, es posible detener el inexorable desenvolvimiento de *la voluntad* en el mundo. Según esta formulación, la dinámica destructiva de la voluntad, que solo desea la autoafirmación y se convierte en la causa de las guerras y del perpetuo enfrentamiento de la naturaleza consigo misma, halla también en el hombre dos treguas. La contemplación estética y el apartamiento del mundo que propone la ascesis serían los dos sucesos que lograrían suspender el crujir de huesos que nos llega de la rotación del mundo sobre su eje. En los siguientes términos el autor resume esta reflexión:

El pesimismo de Schopenhauer es su humanismo. Su explicación del mundo a partir de la voluntad, su concepción de la prepotencia de los instintos y la degradación de la en otro tiempo divina razón, del espíritu, del intelecto, a la categoría de mero instrumento destinado a asegurar la vida, es anticlásica y, en su esencia, antihumanista. Pero justo en la coloración pesimista de su doctrina; justo en el hecho de que este escritor grande y experto en sufrimientos, que escribía la prosa de la gran

⁴¹ Borges, Jorge Luis, *Fervor de Buenos Aires*, Emecé: Buenos Aires, 2007.

⁴² Mann, Thomas, *Los Buddenbrook*, ed. cit., p. 430.

época de nuestra cultura humanista, colocase al hombre fuera de lo biológico y de la naturaleza y lo situase por encima de ellos, y convirtiese a su alma sensitiva y cognoscente en escenario de la conversión de la voluntad, y viese en el hombre al posible salvador de todas las criaturas: justo en eso reside su humanismo, su espiritualidad⁴³.

En el extenso listado de artistas que han hecho explícita su admiración por la obra de Schopenhauer, se encuentran grandes nombres: León Tolstói, quien llamó al filósofo de Dánzig «el más genial de todos los hombres», Marcel Proust, Jorge Luis Borges, autor que declaró que su adhesión a Schopenhauer era un sentimiento de auténtica *devoción*, Richard Wagner, quien calificó el hallazgo de la filosofía de la voluntad como «un verdadero regalo del cielo». Pero también se encuentra hombres de ciencia como Albert Einstein y Carl Gustav Jung, quienes han manifestado su aprobación frente a apartados fundamentales de su filosofía y, de manera más general, han expresado su preferencia por ella frente a otros sistemas más populares.

De esta manera han llegado hasta nuestros días aquellas lecciones que Arthur Schopenhauer dejó a la humanidad. Pueden comprenderse ahora las razones por las cuales la exposición de su pensamiento no ocupó un lugar preponderante en las cátedras universitarias de su tiempo: su antirracionalismo militante lo apartaba de la fe generalizada en las ciencias, su método crítico lo separó de la postura idealista que era del gusto de su época, su indomable soberbia le impidió reconocer, salvo en el caso de Goethe, el valor intelectual de las producciones de su tiempo y el tono sombrío de sus reflexiones coincidía mal con el ánimo entusiasta de un siglo que se hallaba dedicado a la transformación del mundo por las vías de la política, el arte y la ciencia.

Ahora bien, pese a las fulgurantes promesas hechas por la ilustración, un diagnóstico profundo de nuestras sociedades nos lleva a concluir que, contra los augurios de las revoluciones liberales y del método científico, la situación del mundo no ha cambiado de manera radical. Si bien el hombre del siglo XXI goza de comodidades, debidas principalmente al auge de la técnica y la tecnología, que fueron desconocidas para quienes lo precedieron, en los cimientos de las sociedades y en la entraña del hombre se agitan los mismos males de antaño: las discriminaciones de ayer, erradicadas *formalmente* mediante el reconocimiento de los derechos humanos, han sido reemplazadas por nuevas formas de segregación que igualan en su severidad el rigor contra el hombre; la investigación científica, que habría de revelarnos la verdad del mundo, ofreciendo sus servicios a la industria militar ha puesto en manos del hombre artefactos de guerra que podrían poner fin a la vida en el planeta; la democracia, amenazada cada tanto en las más diversas latitudes, ha permitido el ascenso de crueles dictadores cuya única regla de derecho es la irracionalidad; y el hombre, aquel raro animal que ha transformado al mundo, al tiempo en que ha visto zozobrar su intención de dominar sus pasiones y sus ins-

⁴³ Mann, *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, *op. cit.*, p. 80.

tintos más primitivos, sigue produciendo —lo que es motivo de la más dichosa sorpresa— los más altos productos espirituales en medio de este lúgubre panorama.

Contra todas estas promesas de la edad moderna Arthur Schopenhauer elevó su voz. Su oposición a estas nobles ilusiones, no obstante, no provenía de un pesimismo ramplón. En vez de erigirse como un pensamiento taciturno, entregado a enlistar los dolores del mundo, la filosofía de la voluntad es un raro ejemplo de juicioso escrutinio científico acompañado de la más fecunda espiritualidad. Esta última característica es la que lo aparta de su maestro, Immanuel Kant, y, en opinión de Schopenhauer, es también la que adelanta a su pensamiento sobre la filosofía crítica, permitiéndole conquistar los logros ante los que aquella desfalleció: «La mejor manera de designar lo que le falta a Kant —sostiene Schopenhauer en sus primeros manuscritos— sea tal vez decir que no conoció la contemplación»⁴⁴.

Así pues, el pensamiento schopenhaueriano no persigue la transformación del mundo. Por el contrario, alerta contra la alienación que suelen traer los movimientos de masas, acusa los nacionalismos y desengaña a quienes observan la historia como un curso ascendente del que solo brota progreso y bienestar. Su filosofía, en contra de la tendencia mayoritaria de su época, relega los acontecimientos externos y celebra la vida espiritual.

Schopenhauer no se sorprende ante la maldad, el egoísmo o la iniquidad. A fin de cuentas, serían el resultado espontáneo y previsible de la ordenación del mundo. En sentido contrario, el hallazgo de la bondad, la compasión y el anhelo de justicia suscita en él un sublime sentimiento de asombro filosófico, que lo lleva a reverenciar todo lo humano que estas virtudes contienen.

En este sentido, la filosofía de la voluntad entraña una profunda lección de humildad dirigida al hombre moderno. En este tiempo ensobrecido que proclama el dominio pleno de la naturaleza, la ruptura de las fronteras del conocimiento científico y la consolidación de un paradigma universal de democracia, aún se hace audible esta voz grave que nos advierte que todas estas conquistas podrían ser una mera ilusión (Maya). A quien sostiene que el hombre es un sujeto enteramente diferente de las demás creaturas y que, por esta razón, le asiste un derecho a someter a la naturaleza, Schopenhauer le recuerda la milenaria tradición hindú que enseña que todo cuanto se encuentra en el universo, lo que incluye al hombre, está hecho de una misma sustancia.

La expresión directa [de esta idea] la encontramos en los Vedas, el fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos, cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en las Upanisads, el mayor regalo de este siglo; ahí se expresa de muy diversas formas pero en especial cuando se hace desfilar ante la vista del discípulo todos los seres del mundo, vivos e inertes, y respecto de cada uno se pronuncia aquella palabra convertida en fórmula y en cuanto tal denominada *Mahavakya* [la gran palabra]: *Tatoumes*, más correctamente, *tat tvam asi*, que significa «eso eres tú».⁴⁵

⁴⁴ Citado por Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 155.

⁴⁵ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., p. 416.

Esta lección espiritual nos obliga a obrar con humildad y a atender el llamado a la compasión que se encuentra a todo lo largo de la filosofía schopenhaueriana. A mi juicio, esta reflexión entraña la enseñanza más profunda y valiosa de este pensamiento. Pues las grandes crisis sociales que ha enfrentado la humanidad en el curso de la historia suelen encontrar su raíz en el marcado individualismo que mueve a los hombres y a los pueblos a considerar al *otro* como enemigo, no como prójimo. La filosofía de la voluntad nos invita a extender una mirada compasiva sobre el universo y a reconocernos como iguales frente a todos los hombres y mujeres. La descomunal fuerza poética de este llamado, sumada a su innegable pertinencia en un mundo que se encuentra cada vez más escindido, hacen de la filosofía schopenhaueriana un pensamiento *infinitamente actual*. *Hoy es su tiempo*.