

El irracionalismo es un pesimismo. El vaciamiento de la finalidad en Schopenhauer



Irrationalism is a pessimism. The emptying of finality in Schopenhauer's teleology

BEGOÑA PESSIS GARCÍA
UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ (Chile)

Fecha de envío: 03/12/2021

Fecha de aceptación: 31/05/2022

DOI 10.24310/Claridadescrf.v15i1.13918

RESUMEN

El presente artículo tiene como propósito poner de relieve el contraste trágico entre la afirmación de una teleología natural y la ausencia de teleología moral en el pensamiento de Schopenhauer. Se comprenderá su gesto filosófico como el vaciamiento de la finalidad. Concretamente, se examinará cómo el absurdo que tiene lugar en virtud del contraste mencionado, sumado a la concepción de vida que late en el proyecto schopenhaueriano, conduce a una consideración necesariamente irracionalista y pesimista de la existencia. Desde la perspectiva del autor, ante la ausencia de una finalidad racional del mundo no existe otra vía más que el

pesimismo. En esta dirección, quisiera centrarme en una de las consecuencias más radicales de las premisas mencionadas (a saber, la carencia de finalidad final, apariencia de ajuste teleológico, pesimismo, irracionalidad, concepción de vida, etc.). Me refiero a la imposibilidad de la historia y, con ella, a la imposibilidad de cualquier clase de cambio o transformación. Por último, intentaré despejar dos posibles suspicacias en relación con la irracionalidad y ausencia de fin final en la filosofía de Schopenhauer.

PALABRAS CLAVE

Schopenhauer; finalidad; pesimismo; irracionalismo; historia

Claridades. Revista de filosofía 15/1 (2023), pp. 41-78.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

ABSTRACT

The following article has the purpose to highlight the tragic contrast between the natural teleological assumption and the absence of moral teleology in Schopenhauer's thought. His philosophical gesture will be understood as the emptying of finality. Concretely, I will examine how the absurd which takes place by virtue of said contrast, added to the conception of life that beats in Schopenhauerian project, drives to a necessary irrational and pessimist consideration of existence. From the author's perspective, if there is no rational purpose for the world, then there isn't any other path but pessimism. In

this direction, I would like to focus in one of the most radical consequences of the premises mentioned (known as, the lack of the final purpose, the irrationalism, the guise of teleological adjustment and the conception of life). I'm talking about the impossibility of history and, along with it, the impossibility of any kind of change or transformation. Finally, I will try to clear up two possible suspicions regarding the irrationality and absence of final end [*Endzweck*] in Schopenhauer's philosophy.

KEYWORDS

Schopenhauer; purpose; pessimism; irrationalism; history

1. INTRODUCCIÓN

En Kant, como señalara Safranski, las verdades veneradas de la metafísica se balanceaban sobre el frívolo péndulo del «como si» (1991: 152); entre ellas, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la racionalidad del mundo y también la finalidad moral de la naturaleza, que es la que me interesa especialmente en esta oportunidad. Kant las había puesto en crisis, pero sin tomarse esa crisis en serio; es decir, sin atreverse a afirmarlas, pero sin atreverse tampoco a prescindir de ellas, con lo que impedía que la problematicidad de estas ideas desamparara al sujeto, le despojara de su fe, su moral y sus confianzas. El movimiento destructivo de Kant, precedente de posible malestar existencial, metafísico, religioso, epistemológico y ético, se despachó con unas píldoras paliativas¹. En realidad, no había que renunciar a ninguna de las verdades, solo que ahora serían «creencias racionales», de modo que quedaban intactos su impacto, consuelo, contenido y hegemonía. Pero sabemos que los cimientos sólidos habían desaparecido irremediabilmente; no quedaba nada para apuntalarlas. En

1. A juicio de Schopenhauer, Kant habría introducido furtivamente mercancías metafísico-morales por la puerta trasera [*Hinterthüre*] de su sistema. Un ejemplo de ello es el «bien supremo», con el que habría re-admitido el elemento eudeimonista en la moral (PGM, §4 480; tr. 164).

Schopenhauer, a mi parecer, esta crisis es tomada en serio, de manera que deja que se caigan dichas verdades, en lugar de protegerlas por medio de frágiles equilibrios y tibias concesiones.

En este artículo me propongo cercar la respuesta de Schopenhauer al problema de la teleología, sobre todo al modo en que Kant planteó y sorteó el desafío. Esto lo haré bajo el rótulo del «vaciamiento», que consiste en un asentimiento meramente formal de la teleología kantiana, de la mano con una remoción de toda su justificación y contenido. El gesto de mantener la línea superficial del argumento, al reconocer la apariencia teleológica de la naturaleza, le permite a Schopenhauer poner de manifiesto su metafísica de la voluntad, junto con la irracionalidad, el absurdo y la inanidad de lo que existe. La filiación con Kant en algunos puntos hace más estridente su militancia por el sinsentido y el pesimismo.

Schopenhauer solo retiene los aspectos formales del proyecto kantiano, esto es, sus formulaciones más superficiales sobre teleología física en la observación de los organismos y del sistema de la naturaleza en general, a los que opondrá, no obstante, la certeza de que no existen ni autor racional, ni progreso ni fin final. Para él, el paso de una teleología física a una moral es inaceptable y no hay condición alguna que lo permita. De este modo, la teleología queda reducida a la constatación de la aptitud para la vida de los organismos; en otras palabras, queda trivializada o vaciada.

En primer lugar, exploraré brevemente la dependencia y emancipación de Schopenhauer en relación con la postura kantiana. Este ejercicio servirá de preparación para reconocer la autonomía del proyecto schopenhaueriano. En segundo lugar, ahondaré en la metafísica de la voluntad, concretamente, en los aspectos que interesan para iluminar el examen teleológico del autor. El exoesqueleto teleológico que Schopenhauer admite en la naturaleza e incluso en el curso de la biografía personal se develará como una costra vacía. La teleología vacía se verá agudizada por la concepción de vida y existencia que propone la doctrina schopenhaueriana. En tercer lugar, expondré uno de los resultados más radicales que se siguen de los aspectos abordados anteriormente: el estatuto de la historia, la evolución y el progreso en la filosofía del autor. Por último, a modo de conclusión, me haré cargo de dos posibles suspicacias o dudas que puede suscitar la predicación de irracionalidad y de ausencia categórica de fin final en el programa de Schopenhauer.

2. EL PUNTO DE CONTACTO CON KANT

En el orden de las declaraciones explícitas de Schopenhauer, él suscribe la teoría del enjuiciamiento teleológico de Kant prácticamente sin reparos y sin oponer mayor resistencia, con excepción de la adición de la doctrina de la voluntad, que según él la hace más explicable (WWVI, A 675; tr. 6389). La intersección que une ambos intentos es, fundamentalmente, el reconocimiento de que el hombre, con ocasión de determinados objetos empíricos (los organismos naturales), se ve poderosa y necesariamente inducido a reflexionar sobre ellos según una analogía con la técnica o arte humano. Así, las formas organizadas son pensadas como si en ellas un concepto fuera el fundamento o causa de su posibilidad, según un enlace final y no meramente mecánico.

Para Kant, el asombro del filósofo trascendental no proviene solo del hecho de que el mundo se preste y adecue a su captación, a su sistematización conforme a ley y conforme a fin en relación a sus facultades, sino también de que en ese mundo haya algunos objetos que son ellos mismos sistemas (los organismos) y no meros agregados en los que la naturaleza procede mecánicamente, como mera naturaleza y sin visos de técnica (verbigracia, los minerales, las piedras, las tierras, etc.). A diferencia de estos últimos, en aquellos nada es en balde, carente de fin [*zwecklos*] e imputable a un ciego mecanismo natural (KU §66, WW X, 324; tr. 307). A partir de la constatación insólita de estos fines naturales, la razón vendrá en socorro e impelerá a juzgarlos, en la reflexión, con arreglo a principios teleológicos.

En biología, la maraña de la realidad es más densa e intrincada que en ningún otro sitio, y en ella se procede como si el material pudiera ser siempre clasificado, ordenado, organizado y determinado en géneros y especies. Estas son suposiciones que imponemos a la experiencia, la que, evidentemente, no tendría por qué dejarse organizar de ese modo. Estos principios no son objetivos, no tienen referencia objetiva garantizada, pero sí son necesarios para el conocimiento científico. El principio de enjuiciamiento teleológico permite someter las observaciones y dirigir las indagaciones según la analogía de los fines. Así, el principio teleológico

es un principio heurístico para indagar las leyes particulares de la naturaleza (...), querer seguir [apegado] al mero mecanismo, [es algo que] tiene que tornar a la razón errabunda en fantasías y entre quimeras de facultades de la naturaleza que ni siquiera son pensables, tal como un mero modo de explicación teleológica, que para nada tenía en cuenta el mecanismo de la naturaleza, la hacía exaltarse (KU §78, WW X, 365-6; tr. 339-40).

En aquellos productos en los que la conformidad a fin se muestra innegablemente, no se ha de rechazar el principio teleológico para pensar su génesis, aunque carezca de carácter determinante —como las explicaciones mecánicas— y solo tenga carácter reflexionante, esto es, sirva para reflexionar según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por ese medio es posible (KU EE V, WW X, 26; tr. 37).

Schopenhauer rescata estas ideas cuando señala que el mundo, en tanto morada de los seres vivos, parece estructurado «con una perfección como solo habría sido capaz de lograr la más circunspecta reflexión bajo la dirección del entendimiento más penetrante y el más exacto cálculo» (P II, §85 122; tr. 163) (Cfr. W II, 25 379-80; tr. 316). En esta medida, Schopenhauer admite que la investigación de los cuerpos orgánicos estará guiada por la premisa de que en ellos no hay nada superfluo, inútil, defectuoso, contrario a su fin, imperfecto en su clase o poco económico (N, 240; tr. 117). Las explicaciones que, a contrapelo de esta tendencia, intentan reducir toda vida orgánica al mecanismo son groseras, burdas y miopes, como si el organismo fuera un agregado de fenómenos de fuerzas (físicas, químicas y mecánicas) que se hubieran reunido por azar. Sin duda, el organismo se sirve de las fuerzas inorgánicas, pero no se reduce a ellas ni consiste en ellas. Por eso, para Schopenhauer, Kant tiene razón al recelar de la aparición posible de un Newton de la brizna de hierba [*eines Neuton des Grashalms zu hoffen*] (W I, §27 203; tr. 233).

En definitiva, la concordancia de ambos autores estriba en la legitimación del empleo de la analogía técnica en la consideración de los fines naturales, fundada en la peculiar dotación de nuestro entendimiento. Para Kant, si bien el juicio teleológico, a diferencia del juicio de gusto, sí alberga pretensiones de decir algo sobre los objetos —no solo en referencia a las facultades subjetivas—, no puede determinarlos constitutivamente, sino solo reflexionar sobre ellos según una regla a priori. Schopenhauer formula esta misma idea del modo que sigue:

aun cuando los cuerpos organizados nos aparecen necesariamente como si estuvieran compuestos conforme a un concepto de fin previo, sin embargo, esto no nos autoriza a admitirlo objetivamente así (...) [, p]ues la necesidad de concebirlos así es de origen subjetivo. (...) Kant lleva toda la razón en esta cuestión... (W I, A 673-4; tr. 637).

En este sentido, podría decirse que ambos acuerdan en que la necesidad de pensar con arreglo a nociones teleológicas es de carácter subjetivo y no se arroga objetividad teórica.

Asimismo, Schopenhauer coincide plenamente con Kant en que tenemos una propensión a explicar todo fenómeno natural en términos mecánicos hasta donde sea posible (W II, 23352; tr. 293), según la tesis de la antinomia del juicio teleológico. Pero coincide también con él en que el entendimiento humano adopta necesariamente el hilo conductor de las casusas finales para pensar los organismos y no se contenta con las explicaciones de acuerdo a una causalidad meramente mecánica:

la teleología, como presuposición de la finalidad de cada parte, es el hilo conductor más seguro al examinar el conjunto de la naturaleza orgánica (...) solo quedamos enteramente contentos cuando conocemos al mismo tiempo y cada una por su lado ambas causas, la eficiente y la final (W II, 26 3856; tr. 321-6).

Incluso está dispuesto a conceder que la causalidad eficiente ocupa un lugar subordinado en relación con la causalidad final, en tanto instrumento de esta última. Además, respecto al conocimiento de lo orgánico, las causas finales resultan mucho más importantes e iluminadoras que las causas eficientes (W II, 26 390; tr. 324-5).

Por otro lado, ambos insisten en que nuestra disposición a considerar algunos objetos e incluso la naturaleza en general según causas finales — por mucho que sea necesaria según nuestra conformación— no constituye prueba alguna de la existencia de una causa suprema. La desestimación de las demostraciones de Dios según estos razonamientos es común a ambos pensadores. De hecho, Schopenhauer tiene la refutación de la prueba físico-teológica como uno de los méritos más eximios de Kant. Insiste en que la teleología y la teología especulativa no deben confundirse, error que habría conducido a Lucrecio, Bacon y Spinoza a rechazar totalmente la teleología (un recelo disculpable, a su juicio). A Leibniz, en cambio, este prejuicio lo habría llevado a abrazar ingenua e irreflexivamente el argumento del designio (W II, 26 396-7; tr. 329-30).

3. EMANCIPACIÓN DE LA PROPUESTA KANTIANA

En todo caso, entre ambos proyectos existen hondas diferencias, como, por ejemplo, la poderosa prioridad de la disteleología; la desintelectualización

de la conformidad a fin de la naturaleza (y, con ella, la negación de un posible artífice supremo); y la ausencia de fin final en la filosofía de Schopenhauer. Respecto al primer punto, pese a incorporar la teleología relativa o externa de manera muy poco problemática, el énfasis de su perspectiva estará puesto en la disteleología de la naturaleza por sobre su armonía, de modo que volverá majaderamente sobre los temas de la positividad del dolor frente la negatividad del placer, el egoísmo universal, la lucha de los individuos, etc. En relación al segundo aspecto, Schopenhauer negará por completo algo que para Kant era posible desprender naturalmente de la teleología física, esto es, la remisión a una intención racional. Por último, en virtud del último punto, no aceptará el paso desde una teleología natural física a una moral, en la figura del fin final de la naturaleza.

Si bien todos estos elementos comportan relevancia crucial para comprender el viraje del programa de Schopenhauer respecto al de Kant, en esta ocasión me centraré en el último, a saber, en la disensión con Kant con respecto a la finalidad final. Me refiero, desde luego, al tránsito desde una teleología física a una moral, cifrado en el fin final. En definitiva, este paso era lo que vivificada la teleología kantiana, de otra manera trivial y anodina. Era, por cierto, lo que daba sentido, contenido, valor nutritivo y médula al enjuiciamiento teleológico. Al rechazar ese contenido y sus consecuencias, el asentimiento de Schopenhauer es meramente formal y bastante impostado; solo reconoce, al cabo, la apariencia de finalidad, con lo que queda un concepto vacío, mera cáscara. Incluso peor: la ilusión de finalidad se impone poderosamente a cada paso, en abierta discrepancia con la esencia del mundo.

Para Kant, la indagación por el fin final de la naturaleza es un paso que se sigue de la consideración de los fenómenos con arreglo a causas finales, en la medida que este procedimiento exige la referencia de los mismos al sustrato suprasensible, para hallar las leyes de unidad entre ellos (KU §82, WW X, 387; tr. 356). A partir de la observación teleológica de la naturaleza como sistema de fines se avanza hacia la dilucidación de un fin final, que provee de una explicación para las existencias, no solo para las esencias. Concretamente, Kant encuentra que el hombre, en cuanto ente racional y sujeto de moralidad, es el único posible depositario del fin último; porque posee la facultad de proponerse arbitrariamente fines a sí mismo, incluido un fin que está fuera de la naturaleza.

Para Kant era importante —quizá lo más importante— mostrar que la finalidad natural informaba sobre la posibilidad de ejecutar en el mundo el mandato suprasensible impreso en el corazón del hombre, en la razón pura práctica del hombre. Si no se da este sentido y valor a la teleología

natural, en realidad toda la reflexión en torno a ella deviene una ocupación bastante trivial: si la conformidad a fin a la que nos referimos es meramente «aptitud para la vida», «condiciones para conservar la vida» en los seres orgánicos, sigue incólume la pregunta por el posible valor de esta vida, el para qué la conservación de la existencia, el para qué de la existencia de fines naturales y de entes racionales capaces de asombrarse por ellos e incluso de admirarse de su belleza. Si todo el complejo mecanismo finalístico está enderezado ciegamente a la perpetuación de la vida, sin miras a nada más, ¿entonces qué? Esta es, en breve, la conclusión a la que sí se atreve a llegar Schopenhauer: en efecto, la existencia busca la existencia a través de diferentes y complejas formas, modos de vida, y nada justifica este movimiento voraz de la voluntad de vivir deseándose a sí misma y consumiéndose a sí misma.

Para Kant, el fin final será en última instancia lo que dote de valor y sentido a la existencia. Este, que para ser auténticamente final ha de ser incondicionado, se pondrá fuera del mundo, más allá de la naturaleza, en la que todo es condición y condicionado. A este respecto, vale la pena recordar que, en la tercera *Crítica*, Kant calcula que el valor de la vida, si se estima según lo que se goza de ella —en virtud de la felicidad—, «[c]ae por debajo de cero; ¿pues quién querría emprender de nuevo la vida...?» (KU §83, WW X, 393; tr. 360). Con un criterio hedonista, los números son siempre negativos. Poco después, en *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea, repite, en otro contexto semántico*, que un hombre de sano entendimiento que haya vivido lo suficiente y haya meditado sobre el valor de la vida, si se le preguntara si «acaso tendría ganas de repetir una vez más el juego de la vida, y no digo que en las mismas condiciones, sino en otras de su gusto» (*Mißlingen*, WW XI, 110; tr. 27), respondería negativamente. Solo a través de lo que hace el hombre sin consideración del goce, en plena libertad y con independencia de lo que la naturaleza pueda o no pueda brindarla, puede darle a él y a su existencia un valor absoluto. Este valor que el hombre ha de darse radica en cómo y según qué principios actúa, pero no en tanto miembro de la naturaleza, sino en tanto agente libre. La libertad de la facultad de desear, es decir, una buena voluntad, «es lo único en virtud de lo cual su existencia puede tener un valor absoluto y en referencia al cual la existencia del mundo puede tener un fin final» (KU §86, WW X, 404; tr. 369).

Estas ideas son muy afines a la sensibilidad de Schopenhauer, solo que este último concluirá mucho más tajantemente a partir de este examen: para él, la vida no tiene valor alguno. En comunidad con la perspectiva kantiana, si no hay un fin final suprasensible al que se

enderece la existencia, entonces esta carece de valor; y el caso es que no lo hay. Schopenhauer concuerda con el balance negativo en que queda la vida si se la mide con la vara del dolor y placer como criterios definitivos. Schopenhauer, como Kant, piensa que un hombre sensato no consentiría en repetir su existencia, ni siquiera bajo circunstancias más favorables, prósperas y benévolas. Conviene recordar a este respecto que Schopenhauer, efectivamente, mide el valor de la vida en virtud del placer y el dolor como realidades primeras (más bien del dolor como única realidad auténtica y absoluta)².

La vida es pura inanidad; sin contenido auténtico, se mantiene en movimiento a base de carencia e ilusión. Pero cuando esta voráGINE de necesidad cesa, se pone de manifiesto la vacuidad y la esterilidad de la existencia en el hastío. Si es que la existencia a la que tan afanosamente nos apegamos tuviera valor, el hecho de poseerla ya debería ser satisfactorio. Sin embargo, ciertamente no lo es; cuando la necesidad no apremia al hombre con sus urgencias y pasa aquejarlo el aburrimiento, este pasa a sentir la carga de existir y a buscar modos de hacerla imperceptible [*unfühlbar*]. «Si esta existencia nuestra fuera el fin último del mundo, sería el fin más absurdo jamás planteado» (PPII, §146 261; tr. 302).

Presas del tedio, el hombre busca distracciones y entretenimientos en diferentes actividades (esparcimiento social, series de televisión, chismes, amoríos, etc.). No obstante, en presencia de todas sus necesidades cubiertas, también puede precipitarse a la violencia contra sí mismo o los demás. Si los hombres vivieran en un país de Jauja, «donde todo creciera solo y los pichones volaran asados, donde cada cual encontrase enseguida a su amada y la consiguiera sin dificultad. – Entonces, los hombres en parte morirían de aburrimiento o se ahorcarían, y en parte lucharían unos con otros, se estrangularían y se asesinarían» (PPII §152, 265; tr. 309).

Los deseos y necesidades de los organismos no tienen motivación y los fines que tan laboriosamente persiguen se le descubren al sujeto racional como carentes de toda realidad apenas son satisfechos. El colmo del absurdo es que la naturaleza y nuestras facultades de representación nos fuerzan a encontrar maravillosa finalidad por doquier; pero al mismo tiempo, para Schopenhauer, basta un examen superficial de la volición

2. No debe desprenderse de esto el que, para Schopenhauer, el mundo no tenga ninguna dimensión moral; de hecho, los que no albergan el sentimiento de un significado moral del mundo son perversos (PPII §109 182-3; tr. 221-2). Pero no porque el mundo, las criaturas o los hombres tengan valor alguno (dignidad, como diría Kant, en virtud de su autonomía y pertenencia al reino de los fines), sino porque sufren. El criterio es la compasión, procedente del reconocimiento del dolor, única realidad positiva y dominante.

para advertir que dicha voluntad no tiende a ninguna parte y que el enlace sistemático de los medios para poner en marcha la voluntad y satisfacerla son una maquinaria ciega que se mueve en círculo. La voluntad tiende al vacío, no hay un fin real y general a despecho de la apariencia de conformidad a fin.

Schopenhauer concederá la trivialidad de la existencia y, con ello, vaciará de sentido el concepto de finalidad natural hasta el absurdo. A diferencia de Kant, él no aceptará el paso desde una teleología natural física a una moral como fin final de la naturaleza. Schopenhauer no tiene ningún inconveniente en conceder una sofisticada teleología enderezada a la conservación de los individuos (sobre todo de las especies), pero nada más que eso. Los organismos efectivamente se sirven de diversos y complejos mecanismos para reproducirse y mantenerse. Lo que Schopenhauer no va a estar dispuesto a conceder es que exista un fin que justifique este movimiento vital de necesidades físicas. El absurdo que el filósofo intuye en la naturaleza o, en rigor, en la consciencia humana, es que pese a la sorprendente apariencia de finalidad en los organismos y en sus relaciones mutuas, en realidad no hay nada que les dé dirección, fin, propósito, sino que sus movimientos son un derroche ridículo³.

Este es el meollo de la tragedia —o la tragicomedia— y la contradicción para Schopenhauer: pese a la pródiga y ubérrima apariencia de finalidad natural, en realidad no hay ningún fin que guíe y justifique la naturaleza y sus movimientos. Sin duda, los seres están dotados de un magnífica y compleja cartera de órganos y funciones, al tiempo que se relacionan con los órganos y funciones de los demás. Pero el ajuste milimétrico de las partes en y entre los individuos favorece la preservación y proliferación de una existencia sin valor, sin justificación, sin sentido. Así, el espectáculo de la belleza y la proporcionada y exacta conformidad a fin de la naturaleza parece una elaboradísima chanza. Kant creía que «*la risa es un afecto debido a la transformación repentina de una tensa espera en nada*» (KU §54, WW X, 273; tr. 280). Schopenhauer preferiría señalar que la incongruencia entre las expectativas, los conceptos de la trasnochada metafísica dogmática y realidad darían paso a una risa trágica o humorística⁴. La «nada» que devuelve la naturaleza ante la búsqueda de

3. Houellebecq llama la atención sobre un punto importante: la absurdidad del destino humano no es superior al de las demás manifestaciones de la voluntad. Por ejemplo, piensa en el absurdo proceder de la gravedad, cuyo trabajo es incesante. Obviamente, la vida animal y la vida humana no solo son absurdas, sino también atroces, por lo que ofrecen mucho más material para la reflexión y el desprecio (2019: 57-8).

4. Schopenhauer esgrime una teoría de lo cómico (o, más precisamente, de lo irrisorio [*der Lächerliche*]) en base a la noción de incongruencia. La risa surgiría como efecto de la

finalidad aguza el carácter trágico de la filosofía de Schopenhauer. Es un diagnóstico que, en esa misma línea, visibiliza el sentimiento de absurdo que abunda en su obra.

El análisis de la voluntad pone al descubierto el inquietante secreto de la falta de motivación del deseo, de la irrealidad de los fines y las metas. Pero lo más absurdo de todo es que habitamos un mundo que impone en cada momento la idea de finalidad.

¿Por qué hay tendencias y necesidades, dado que no existe ningún fin para la tendencia, ningún objeto para la necesidad? Toda actividad en este mundo se asemeja a la del topo cuyo destino es cavar durante toda su vida en la tierra y la oscuridad que lo rodean. Lo extraño no es la oscuridad, sino cavar (Rosset, 2012: 75).

Los organismos, por un lado, ostentan un elaborado sistema para ejercitar o poner en juego su volición, su tendencia, pero, por otra parte, se advierte que esa voluntad tiende al vacío, porque no hay un fin real. En este sentido es que, según Rosset, Schopenhauer sostiene la tesis inversa a la de la *Teodicea*. En esta última, el designio general justifica la imperfección de los detalles; acá, en cambio, en el plano del detalle son todo perfecciones, pero de un mecanismo absurdo y ciego (2012: 79). En definitiva, la vida se desea arduosamente, se cuida y se preserva como fin final de todo lo existente, pero no porque la vida misma sea buena, no porque se haya calibrado su valor, no porque haya un propósito moral detrás, encima o más allá de todo, sino por un ciego y fútil afán.

La voluntad no tiene ningún objeto, meta, fin ni fundamento [*grundlos*], lo que se resume más fácilmente señalando que no está sometida al principio de razón suficiente. Las cosas tienen una causa por el hecho de ser aquí y ahora, pero no tienen una causa que explique su existencia (EJ: tr. 84) (WWVI, §26 197-8; tr. 228-9). En efecto, es ridículo preguntar por la motivación o la razón de la voluntad, porque dicha pregunta introduce de contrabando el principio de razón suficiente en el ámbito de la cosa en sí. Este principio, que constituye la forma de todo fenómeno, solo aplica para conocer las relaciones entre ellos. «El principio de razón explica las conexiones de los fenómenos, mas no a

incongruencia [*Incongruenz*] entre lo abstracto y lo intuitivo, entre el concepto y el objeto. El humor es una clase peculiar de lo irrisorio, emparentada con lo sublime, que oculta lo serio y la gravedad tras la broma. Este podría dar lugar a una risa amarga, en la medida en que el sujeto ve contrastadas y en disparidad sus expectativas con la vulgar realidad (WWVII, 9 108-20; tr. 96-105) (*cf.* WWVI, §13 102; tr. 146).

estos mismos; por eso la filosofía no puede intentar perseguir una *causa eficiente* o una *causa final* del mundo entero» (WWVI, §15 130; tr. 170). La pregunta «por qué» (causa eficiente) y «para qué» (causa final) solo tienen validez y significado en el mundo como representación. «Ninguna cosa en el mundo posee sin más y en términos generales una causa de su existencia, sino solo una causa por la cual existe justamente aquí y precisamente ahora» (WWVI, §26 197; tr. 227-8).

En definitiva, no solo no se puede responder, sino que es ilegítimo preguntar el porqué de la voluntad. En esta medida, será más atinado describirla como una voluntad irracional, una sinrazón (WWVI, §20 159; tr. 195) que no va a ninguna parte (WWVI, §29 227-9; tr. 254-5). A esto agrega que, de haber sido una voluntad capaz de ver, inmediatamente habría hecho el cálculo de que el negocio de la existencia no cubre los gastos (WWVII, 46 672; tr. 561). De este modo, para Schopenhauer, el fin final a la kantiana desaparece de un modo drástico e insalvable del horizonte.

Rosset considera que la ilusión racionalista de la finalidad (así como las demás) es una trasposición de la ilusión de necesidad, que está a su base. Esta consistiría en la creencia de que hay un fundamento o motivo que justifica la presencia universal y ubicua de la necesidad causal. Básicamente, no habría causa detrás de la causalidad, ni fin detrás de la finalidad, ni libertad detrás de la motivación. Esto es lo que Rosset denomina con el préstamo kantiano como «finalidad sin fin» en el contexto de una filosofía del absurdo. La finalidad está presente hasta «en el más mínimo mecanismo de la naturaleza, [pero] ausente en cualquier perspectiva de conjunto» (2005: 46). Es necesario señalar que a esto se suma un vigoroso agravante para Schopenhauer: el dolor, por lo tanto, tampoco tiene justificación.

La caída del fin final —largamente prometido— aguzada por el absurdo de un mundo ataviado de vistosa conformidad a fin, llevará a Schopenhauer a un duelo y a un repudio por la existencia⁵. En cualquier caso, a falta de finalidad que dote de sentido a la existencia, en Schopenhauer hay un pensamiento redentor y consolador que se ofrece como solución práctica ante el enigma del dolor y la vida, a saber, la liberación de las demandas y

5. Este luto que experimenta Schopenhauer en su ánimo ante la devastadora caída de las verdades metafísicas tiene muchas fuentes. Una de ellas es la repetición incesante de ciertas doctrinas desde la tierna infancia, que conforma el cerebro de modo tal que algunas ideas se adhieren a la conciencia con tal fijeza como si fueran innatas (por ejemplo, la conciencia de Dios). Como él mismo señalara, la inculcación temprana y la continua repetición convierten ciertas creencias en usuales, en segundas naturalezas, en ideas fijas (PPI 117-21; tr. 142-4).

pujanzas de la voluntad a través del conocimiento, del arte y, de manera excelsa, en la negación de la voluntad. A través del conocimiento y también de la experiencia de desengaño, el individuo puede convertirse en sujeto avolitivo cognoscente; en él, la voluntad se autosuprime a través de una de sus propias herramientas (el conocimiento) para sedar su querer. En cualquier caso, esta posible vía de «salvación» o al menos de consuelo no se ofrece a la deliberación; no puede, en efecto, elegirse, ya que la retracción de la voluntad es un milagro operado por ella misma, un acto esencial del *esse* y no del *operari* fenoménico, en que tienen lugar nuestras decisiones, proyectos y metas.

4. LA CONCEPCIÓN DE LA EXISTENCIA COMO «CONATO SIN META NI SATISFACCIÓN»

4. 1. SPINOZA Y LA TELEOLOGÍA INVERTIDA

Si hay algo así como una revolución copernicana en la filosofía de Schopenhauer, sin duda se correspondería con su giro voluntarista. Podría decirse que la voluntad ya no se adecúa a las cosas, sino las cosas a la voluntad. Schopenhauer lo pone en los siguientes términos: «la voluntad de vivir no comparece a consecuencia del mundo, sino el mundo a consecuencia de la voluntad de vivir» (W II, 28 420; tr. 350). Esta voluntad, como cosa en sí, es la raíz que une al mecanismo y la técnica de la naturaleza, a las causas eficientes y finales (W II, 26 392-3; tr. 326-7). A diferencia de lo que Kant pensaba, aunque sin osar juzgar determinadamente al respecto, para Schopenhauer esto no eleva ni hace más valiosas la existencia y la naturaleza. No significa que el mecanismo y el finalismo encuentren su último fundamento en una razón, en un fin superior, en una verdad moral. Por el contrario, significa que no hay causas detrás de las causas ni fines detrás o delante de los fines. La doctrina de la voluntad aborta las esperanzas de una teleología llena, sustancial, moral. La llave de la voluntad lleva a Schopenhauer a destapar el secreto de la finalidad: su trivialidad, su irrelevancia, su inanidad.

El sólido proceder del finalismo, y también del mecanismo, es una pieza de finísima utilería que cubre un espacio vacío. Los vistosos arreglos de la conformidad a fin son el envoltorio de una oquedad, al menos desde el punto de vista del valor. Una conclusión como esa procede, en cierta parte, de la teleología invertida, que encuentra uno de sus próceres y forjadores y principales en la figura de Spinoza. La admiración que le profesa Schopenhauer se debe a que lo considera un gran hombre, un

pensador eminente en el sentido de que es autónomo, libre, no esclavo del dogmatismo heredado. Pese a reconocer numerosos errores en lo que concierne al contenido de su obra, es ciertamente indubitable que se vio influido por su teoría del conato: «*conatus sese conservandi*».

Al rendir cuentas con el spinozismo, Schopenhauer determina que su filosofía es a este lo que el nuevo testamento al antiguo. Lo que ambos proyectos tienen en común es la seguridad de que «el mundo existe a partir de su propia fuerza interna y por sí mismo» (WWVII, 50 749; tr. 626). Lo que quizá no declara tan explícitamente es su deuda relativa a la consideración de la esencia de los seres como una tendencia a permanecer en la existencia por un período indefinido. Sabemos que voluntad de vivir es un pleonasma; el núcleo de su caracterización está en el anhelo, el impulso, el deseo, el esfuerzo por la autoconservación en el individuo y sobre todo en la especie⁶. Todos los seres, orgánicos o inorgánicos, tienden a la autoconservación en la expresión de un huir y un buscar, según sea el caso (WWVII, 23 348; tr. 290). En otras palabras, «todo apremia e impele a la existencia [*drängt und treibt zum Dasein*] y allí donde esto es posible a la existencia orgánica, esto es, a la vida» (WWVII, 28 410; tr. 341).

Inmediatamente después de proclamar a Spinoza su profeta, procura establecer un punto de fondo que los aleja irremisiblemente:

Ahora bien, en Spinoza su *sustancia eterna*, la esencia íntima del mundo, que él mismo denomina *dios*, es también conforme a su carácter moral y a su valor, Jehová, el Dios-creador que aplaude su creación y estima que todo es excelente, «todo era bueno». (...) [Por eso el hombre] debe gozar de su vida mientras dure (...). En suma, es un optimismo (WWVII, 50 749-50; tr. 626-7).

Schopenhauer corrige el remanente optimista que cree vislumbrar en la filosofía de Spinoza, por cuanto la constitución del mundo es para él motivo de celebración y goce. El mundo, tal y como es, resulta bueno y deseable. La esencia de las cosas no es ocasión de oprobio, repugnancia, tristeza o desilusión, sino de aplauso. A Spinoza no le abruma la irracionalidad de la naturaleza, el vertiginoso derroche y la ausencia de finalidad.

En consonancia con esto es que Schopenhauer intenta radicalizar su definición de la voluntad; no es solo conato, sino «conato sin meta ni satisfacción» [*Streben ohne Ziel und ohne Befriedigung*] (MS 71; tr. 55). La voluntad no tiene fin, en el sentido de intención o propósito [*Zweck*] ni

6. «[A]sí viene a ser una y la misma cosa, solo un pleonasma, decir sin más “la voluntad” en vez de “la voluntad de vivir”» (WWVI, §54 362; tr. 369).

tampoco fin en el sentido de cese o término [*Ende*]. La voluntad es una aspiración infinita que carece de límites y de fines. El esfuerzo, en definitiva, tiene como efecto la mantención de las condiciones del esfuerzo: «un continuo *esfuerzo sin fin* y ni tregua» (MS 71; tr. 55). Para Schopenhauer, de una naturaleza organizada desde el anhelo incesante para perpetuar el anhelo incesante, sin objeto, sin meta, sin satisfacción, sin justificación racional o moral no puede decirse «todo era bueno» o «todo es excelente».

Si bien la pregunta por una razón suficiente en el plano de la voluntad es inadecuada, Schopenhauer hace el ejercicio de responder de todas maneras. Así como la voluntad sirve para pensar objetivamente en la cosa en sí, aunque en sentido estricto sea incognoscible e insondable, la experiencia da múltiples y variadas muestras de la ausencia de fin del frenético impulso por la existencia. La voluntad humana ofrece el ejemplo más claro de la carencia de razón de la voluntad (WWVI, §23 167; tr. 202), sin duda, pero la misma verdad se impone fuertemente tras haberla proyectado a los fenómenos más distantes de la naturaleza. Es así que tanto una mirada al mundo como al sentido interno permiten concluir la ausencia de motivación del querer y la desproporción de los recursos tan artísticos de la naturaleza. El negocio de la vida es, a la postre, ciego, irracional y carente de valor. No obstante, impele y mueve con una fuerza irresistible. En ese sentido es que señala que los seres se ven como tirados por detrás y no por delante a la existencia; no la apetecen y la cuidan producto del conocimiento, de un cálculo, de la detección de un valor (WWVII, 28 413; tr. 343).

La naturaleza

solo tiene un propósito desde el nivel de la vida orgánica: el de la *conservación de todas las especies* (...) pero ¿para qué sirve la especie misma? Esa es una pregunta a la que la naturaleza considerada tan solo objetivamente no contesta. Pues en vano se busca, al contemplarla, descubrir un fin de este infatigable impulso, de este impetuoso apremio a la existencia, de este angustioso cuidado por la conservación de las especies (WWVII, 28 411-2; tr. 342).

En el marco del proyecto schopenhaueriano, la existencia no descansa sobre ningún fundamento final, sobre ningún «para qué». Si bien la estructura y conducta de muchos seres informan sobre una teleología enderezada a la conservación, dicha conservación no encuentra otra instancia o criterio fuera de sí misma.

Si uno contempla el engranaje de los organismos, incluso de las partes más ínfimas de una planta o insecto, la extraordinaria capacidad

de modificación de los animales al entorno y su dispendio de fuerza, habilidad, destreza, laboriosidad y astucia, no puede sino admirarse del arte, diligencia y poder de la naturaleza en estas obras de arte. (WWVII, 25 376-7; tr. 313-4). Los hombres ofrecen un panorama similar, con su compleja y sofisticada fisiología, por un lado, y sus fatigosas empresas, por otro: guerras, negocios, ciudades, industrias, inventos, etc. La vista de todo esto obliga a preguntarse por el último fin de tanto esfuerzo, es decir, por el resultado de la existencia orgánica que requiere de tan inmensas e intrincadas disposiciones.

Para Schopenhauer, la recompensa se reduce a

comida y apareamiento, o sea, solo los medios con que proseguir el mismo triste derrotero y comenzar otra vez en un nuevo individuo. (...) [R]esulta obvio que entre las penosas calamidades de la vida [*Mühen und Plagen des Lebens*] y su ganancia [*Ertrag oder Gewinn*] no hay relación alguna (WWVII, 28 414; tr. 344).

En el caso humano, lo único que se consigue es perpetuar la existencia miserable, penosa y difícil de los individuos por un corto tiempo. En el caso más afortunado, un individuo gozará de una comparativa ausencia de dolor, a la que seguirá enseguida el aburrimiento. Los ocasionales y efímeros deleites de los que, como excedentes, gozan los animales y hombres son demasiado insignificantes como para valer como el fin de todo (WWVII, 28 412-6; tr. 342-6). Además, como sabemos, las satisfacciones o descansos de la voluntad son solo aparentes: así como la gravedad nunca es anulada, sino solo frenada por la materia, los deseos humanos no traen satisfacción real, sino que apenas consumados se descubren caducos. El afán ciego e incontenible de la voluntad es infinito y no acaba siquiera con la muerte del individuo, que se ha procreado en otros (WWVI, §28 226; tr. 252).

La desproporción y el choque entre la descomunal teleología natural y la ausencia de teleología moral no puede sino conducir a una visión del mundo como un absurdo fútil, inútil y huero. En esta dirección es que Schopenhauer insiste en el contraste, con prodigalidad de imágenes y de lirismo. Me refero al contraste entre, por un lado, la cuidada configuración de la vida animal, la disposición de sus medios y la intensidad de sus faenas y, por otro lado, «la carencia de algún fin final» (WWVII, 28 415; tr. 345), «de un objetivo y fin últimos» (MS 67; tr. 52).

4.2. EL IRRACIONALISMO ES UN PESIMISMO

Llegados a este punto, quisiera rescatar una distinción a la que Rosset y Simmel atribuyen suma importancia. De acuerdo con su lectura, la teoría de la voluntad conduce a dos pensamientos muy diferentes, que Schopenhauer confunde y mezcla: la crítica del racionalismo y el pesimismo (Rosset, 2005: 32-33). Su error habría sido intentar crear una unidad sistemática entre estos dos resultados de su pensamiento, plenamente independientes⁷ (Simmel, 2004: 96). Naturalmente, del rechazo a una explicación racionalista del mundo no se sigue necesariamente una condena de dicho mundo. En cualquier caso, me parece que el nexo necesario que Schopenhauer da por sentado entre ambos elementos, sin problematizarlo ni tematizarlo, es muy ilustrativo de su compromiso afectivo, intelectual y existencial con la tradición metafísica tradicional. En virtud del mismo, para Schopenhauer el irracionalismo es un pesimismo.

De alguna manera, Schopenhauer era todavía esclavo de los deseos y promesas de la metafísica dogmática racional⁸, lo que explica que su irracionalismo devenga necesariamente en pesimismo⁹. Schopenhauer se resiste a invocar instancias de protección: ni absolutos, ni dioses, ni historia, ni progreso, ni proletariado (Safranski, 1991: 365). Aunque ya

7. En esa misma línea, Simmel intenta desmontar la lógica del argumento pesimista de Schopenhauer rastreando su última justificación. Su conclusión es que el fundamento más hondo del pesimismo no es otro que un personal sentimiento vital e irreductible. El punto es que, justamente, el sistema de valoración contrario (el optimista) descansa en la misma fundamentación. Para Schopenhauer, la cantidad de dolor es indiferente frente a la significación del dolor en general. Para el optimista, basta solo un momento de felicidad positiva, real y auténtica para iluminar la existencia y hacerla resplandecer como valiosa, sin que haya cantidad alguna de sufrimiento que la anule (Simmel, 2004: 103-5). Por su parte, Ribot considera que la negatividad del placer es la tesis más contestable del sistema moral de Schopenhauer. Entre las objeciones a este punto, destaca la oposición de Hartmann (1879: 237).

8. Safranski señala que, en los tiempos de Gotinga, Schopenhauer habría visto al principio a Kant como el «aguafiestas de la metafísica, ante cuyas promesas él era todavía sensible, por el momento al menos» (1991: 157). En mi opinión, la sensibilidad ante dichas promesas no desaparece nunca en Schopenhauer.

9. Me parece imperioso señalar que el *irracionalismo* de Schopenhauer no implica, en lo absoluto, la invalidez de un modo de pensar filosófico con estructura y materiales racionales (los conceptos y sus relaciones). El fondo irracional que Schopenhauer intenta comunicar con medios racionales es el de la voluntad. Una lectura superficial de cualquiera de sus textos pone de manifiesto el carácter sistemático, riguroso y metódico del pensamiento y escritura de Schopenhauer. En su obra se dan cita pensamiento y método, atributos básicos para que un programa tenga valor filosófico.

no haya modo de sostenerlo, el sentido sigue siendo propiedad exclusiva de la racionalidad, concretamente de la finalidad racional, sobre cuya falta llena Schopenhauer varios folios. La insistencia en el contraste entre la conformidad a fin interna/externa y la ausencia de un auténtico «fin» que llene de contenido a la misma es, también, producto del sesgo de Schopenhauer por el sentido racional. Precisamente la ausencia de fin es lo que determina que, para Schopenhauer, el dolor tenga valor en sí mismo como realidad primaria: dolor y hastío son, en efecto, los elementos constitutivos de la voluntad (MS 71; tr. 55). El placer, esencialmente negativo, y el dolor, esencialmente positivo, se convierten en el tribunal de la vida, en las medidas para determinar su valor. No hay una instancia o criterio superior para calibrar la existencia.

Como ya se ha mencionado, Schopenhauer no niega que los fenómenos naturales convivan en mutua acomodación y hallen los medios para su crecimiento, desarrollo y reproducción. Pero la otra cara del paraíso teleológico la constituye el exterminio de los individuos y la lucha entre los fenómenos de las fuerzas naturales. Los animales sobreviven a costa de capturar y aniquilar otros seres vivos; las fuerzas primitivas de la naturaleza están en incesante guerra por dominar la materia; los hombres se relacionan con la naturaleza como si estuviera dispuesta para su uso y goce, además de establecer un trato instrumental y cruel con los demás hombres (*homo homini lupus*). La armonía y la concordia en la que coexisten y cooperan los fenómenos es sumamente exigua y acotada, pues «llega solo hasta el punto de hacer posible la *permanencia* del mundo [*Bestand der Welt*] y de su esencia» (WWVI, §28 226; 252). Por eso solo se extiende a la preservación de las especies y no a la de los individuos. La armonía natural está lejos de procurar algo más que la simple conservación, que solo es sustrato y condición de posibilidad de más miseria y lucha universal.

En esta dirección es que Schopenhauer se levanta contra el optimismo filosófico, con su portavoz más ilustre en la figura de Leibniz. La existencia, en lugar de concebírsela tácita y preceptiva como un bien, se tiene por un mal. Y a este mundo en lugar de concebirse como el mejor de los mundos posibles, una falsedad palmaria, se lo tiene por el peor (capaz de subsistir) (WWVII, 46 677-8; tr. 563-5). Para Schopenhauer el optimismo constituye un modo de pensar inicuo, no solo absurdo y falso; «es un amargo escarnio sobre el anónimo sufrimiento de la humanidad» (WWVI, §59 424; tr. 423). Lo mejor, en cambio, sería considerar a la vida por lo que es: muerte, miseria, privación, pobreza, trabajo, sufrimiento, etc. Esto facilitaría la negación de la voluntad de vivir (WWVII, 46 680: 566).

«Como en cualquier mala mercancía, en la vida humana el exterior está recubierto con un falso resplandor» (WWVI, §59; tr. 422). Aunque con dicha frase Schopenhauer se refiere a la falsa ostentación de felicidad con la que los hombres encubren su íntima miseria, sirve muy bien para referirse a la vida en general. La fachada teleológica, brillante y atractiva, oculta el horror y el vacío. Así como para Kant la admisión de la conformidad a fin final era útil para no dejar desfallecer al principio moral, para Schopenhauer la conformidad a fin en la naturaleza es una trampa y autoengaño de la voluntad para que no desfallezca en su afán impetuoso. Cuando una mirada penetrante, filosófica e iluminada descubre la falta de motivación y finalidad del mundo, su vanidad y futilidad, al tiempo que la prioridad del sufrimiento, puede retraerse hasta la negación. La teleología natural, por el contrario, es un estimulante de la voluntad: una más de sus herramientas para hacernos perseverar en el afán.

5. *EADEM, SED ALITER*: IMPOSIBILIDAD DEL PROGRESO Y DE LA HISTORIA

En la sección 3 se examinó el vaciamiento de la teleología natural, posibilitado por la negación de un fin final dotador de sentido moral y la afirmación de la nihilidad de la existencia. En este escenario, la disposición teleológica de la naturaleza, tan apta para la conservación de los individuos y las especies, aparece como una maquinaria absurda e infernal. En la sección 4 se profundiza en la concepción de la vida orgánica de Schopenhauer bajo la premisa de un conato esforzado, sufriente, continuo, sin fin, sin meta, sin justificación ni satisfacción (4.1). Luego, se expone cómo Schopenhauer hilvana indefectiblemente el irracionalismo y el pesimismo; el rechazo de cualquier optimismo o concepción positiva de la existencia es consecuencia, para él, de la constatación de una existencia comandada por la irracionalidad y la volición ciega, en lugar de responder a un designio racional, intencional y ético (4.2). La sección 5 pretende explorar una de las consecuencias de esta concepción irracionalista y pesimista de la existencia: concretamente, una peculiar interpretación filosófica de la historia humana.

La posición de Schopenhauer respecto a la historia —denominada a veces ahistórica y otras anti-histórica— es uno de los elementos más contraintuitivos e inactuales de su pensamiento. Hoy en día es impensable una reflexión filosófica que no problematice su propia historicidad y se acerque a las ideas y textos desde una perspectiva voluntariamente

ahistórica. También en su momento, Schopenhauer fue intempestivo respecto a este tema y remó contra la corriente dominante de la época. Rosset señala que el ambiente filosófico europeo y alemán estaba tan interesado en los problemas de la historia que la filosofía y la interpretación de la historia se confundían. Para el autor, uno de los grandes méritos de Schopenhauer consistió en atacar la ilusión histórica del siglo de las Luces, confiada en la apariencia de movimiento, de avance y de progreso (2005: 12-3). En efecto, es el único entre los grandes (Kant, Fichte, Hegel, Schelling) que ha renunciado al propósito de incorporar la historia en su sistema (Philonenko, 1989: 294).

La tendencia filosófica de su época era poner las esperanzas de realización, perfeccionamiento, desarrollo, reconciliación, síntesis y/o racionalidad en el ámbito histórico. Sin duda alguna, esto ocurrió de modos muy diversos en cada uno de los proyectos autorales. No obstante, Slaboch reconoce una presencia relevante en la filosofía alemana desde Herder a Hegel: la idea de progreso. Ya sea de la mano de un cosmopolitismo, un eurocentrismo o un nacionalismo, una veta optimista atraviesa su percepción de la historia¹⁰(2015: 939) —o al menos un deber de optimismo, diría yo—. A partir de Fichte, con creciente intensidad, se comenzó a interpretar la historia como realización de la verdad, avance progresivo del espíritu hacia niveles superiores, como realización de un sentido racional (Safranski, 1991: 288). En definitiva, el temple de la época, ya sea en filosofías del espíritu o materialistas, descansa en la promesa de progreso. Este puede verificarse en un evolucionismo biológico, en un progreso histórico de la mano de una organización civil, en un desarrollo de las cualidades espirituales y morales de los hombres, en la emancipación de los oprimidos, etc.

Como sabemos, la filosofía de Schopenhauer se opone con virulencia a cualquier confianza en el progreso. Challemel-Lacour cuenta que, en una conversación que sostuvieron, le comunicó a Schopenhauer que la vida le parecía bastante llevadera y que el progreso traería la satisfacción para la humanidad. Schopenhauer habría replicado a esto, en su estilo aforístico, que el progreso era una quimera: «el progreso es el

10. En realidad, este supuesto no se acaba con Hegel. Basta pensar en sucesores ilustres como Marx, Ruge, Engels, Bauer, Feuerbach, Strauss y Comte. Los proyectos sociales del comunismo y los positivismos, por ejemplo, pueden integrarse en esta dirección. Para ellos, como señala Safranski, la historia era el escenario que había que hacer comparecer con la razón. En la historia tendría lugar el camino hacia la superación, la emancipación (1991: 419-20).

sueño del siglo XIX como la resurrección de los muertos fue el del siglo X; cada época tiene el suyo» (Rodríguez Tapia, 2016: 303). Independiente de la veracidad y fidelidad de la anécdota, lo cierto es que grafica muy bien la postura de Schopenhauer. La idea de progreso indefinido fue la fe desde el siglo XVIII; había penetrado en todos los espíritus y era moneda corriente (Ribot, 1879: 244). Pero la historia de la humanidad, para Schopenhauer, «no es la manifestación progresiva de un desarrollo cultural, ni es la expresión de lo más propio de cada cultura o sociedad, ni tampoco la realización del género humano» (Mateu, 2017: 20).

A diferencia de sus contemporáneos, Schopenhauer ponía de manifiesto el desgarramiento, el caos, el desorden y dolor del mundo, sin remitirlo a una instancia superior de síntesis, perfeccionamiento o acercamiento a una realidad mejor (Safranski, 1991: 187). Lo interesante, a mi juicio, es que Schopenhauer avanza en radicalidad con esta postura, puesto que no solo no es posible el progreso histórico, sino que es un contrasentido, una *contradictio in adiecto*, por cuanto la historia no es posible. No solo se desmorona la promesa ilustrada del progreso, sino también el estatuto mismo de la historia, el sustrato que lo haría posible.

Creo, con Paul Gottfried, que pese al desprecio intelectual y visceral que le producía la figura personal de Hegel a Schopenhauer, su desdén por la historia no se reduce a esta animadversión por el gran «filósofo de la historia». Parece que, más bien, sus dardos apuntan a su sistema de pensamiento y, finalmente, a las suposiciones [*assumptions*] de fondo que sostienen dicho sistema, sobre todo la de progreso histórico y la del carácter racional de la realidad (1975: 335-6). Tanto es así, que creo acertada la expresión de Bryan Magee, según la cual el carácter esencialmente histórico de la filosofía de Hegel constituía para Schopenhauer prueba de su falsedad (1991: 284). En efecto, no me parece que su posición frente a la historia o, si se quiere, frente al historicismo en filosofía se explique en términos de una rebeldía contra la moda de la época o una aversión o sesgo personal. Muy por el contrario, esta posición la exigen razones profundamente enraizadas en su metafísica.

La ingente e inquieta sucesión de cambios en la historia no es sino una apariencia. El error básico anidado tras la excesiva consideración de la historia es el del realismo tosco [*roher und platter Realismus*], a saber, el de tomar al fenómeno como ser en sí (WWVII, 38 514; tr. 427). La idealidad del tiempo y del espacio informa sobre la irrealidad del devenir histórico. La verdad de la filosofía, en esta medida, es completamente contraria a la de

la historia¹¹, con lo que su dignidad decrece considerablemente: mientras esta última enseña que en cada época ha existido algo diferente, la filosofía enseña, como su verdad capital,

que en todos los tiempos fue, es y será lo mismo (...), que en todo tiempo existe lo mismo, que todo devenir y nacer son solo aparentes (...). La verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que, en medio de todos esos infinitos cambios y su caos, tiene en todo momento ante sí al mismo ser, idéntico e inmutable, que actúa hoy como ayer e igual que siempre: debe reconocer lo idéntico en todos los procesos (WWVII, 38 513-517; tr. 426-9).

En esta medida es que la divisa de la historia para Schopenhauer es «lo mismo, pero de otra manera [*eadem, sed aliter*]» (WWVII, 38 517; tr. 429). Quien observa el acontecer histórico con ojos de filósofo no encontrará nada nuevo, sino la eterna repetición de los mismos contenidos con distintas vestimentas, tanto en la historia de la naturaleza como en la de los seres humanos.

En la filosofía de Schopenhauer, la posibilidad de la emergencia de lo nuevo, ya ni siquiera solo de lo mejor, es una ilusión infundada. La esencia del mundo es siempre idéntica e inmutable, pese a que la historia muestre embusteramente un devenir de cambios y sucesión temporal. No solo la historia de las acciones humanas no podrá informar sobre un verdadero cambio esencial, sino tampoco la historia de las acciones de la naturaleza. La historia muestra lo mismo bajo formas, ropas, nombres y fechas diferentes, pero «la esencia de la vida humana, como de la naturaleza en general, está enteramente dada en cada momento y, para verse conocida exhaustivamente, solo requiere una profunda comprensión [*Auffassung*]» (WWVII, 38 512-515; tr. 426), más que de un pasar revista a las instanciaciones e intentar universalizarlas. Como en los dramas de Gozzi, en los que aparecen los mismos personajes, con igual propósito y destino pese a la muda de acontecimientos y motivos, en el mundo el espíritu de los hombres y sus acontecimientos es siempre el mismo, pese a los cosméticos cambios exteriores (WWVI, §35 250; tr. 274). Ningún personaje cambia, mejora o crece, sin importar la experiencia o las

11. A propósito de esto, Schopenhauer señala en otro párrafo que “no hay nadie más diametralmente opuesto a un conocimiento filosófico del mundo que quien cree poder captar su esencia *históricamente*» y eso hace quien en su consideración del mundo se topa con un devenir (WWVI, §52 365; tr. 367).

circunstancias. Incluso el público es el mismo, que atiende y aplaude cada espectáculo diario porque no recuerda el anterior.

En realidad, como plantea sagazmente Rosset, los espejismos de modificación, cambio y evolución son parte de la astucia de la voluntad. Sin la ilusión de devenir, la humanidad no aceptaría la eterna repetición de su historia, los resortes sensibles de la voluntad perderían eficacia y los actores devolverían sus papeles. Este elemento tiene un papel semejante al de la ilusión del amor romántico, que es útil a los fines de reproducción y conservación de la voluntad (2005: 46). En este sentido, la quimera del cambio estaría «fundada» en la naturaleza humana, de cara a la afirmación de la voluntad, pese a que su realidad no reciba fundamentación alguna.

En el mundo natural, el escenario es el mismo. En él tampoco se halla auténtico cambio, transformación o mudanza. En estricto sentido, «un verdadero nacer, una entrada en la existencia de lo que antes no existía, es algo imposible» (WSzG, §20 48; tr. 101). Acorde con esto, ni siquiera el alumbramiento de nuevos seres constituye un acontecimiento nuevo, ni su existencia un caso distinto de sus progenitores.

Pregúntese sinceramente si la golondrina en la primavera de hogaño es totalmente diferente a la de antaño (...). Bien sé que si le asegurase a alguien, con toda seriedad, que el gato que ahora juega en el patio es idéntico al que hace trescientos años daba allí los mismo brincos y hacía las mismas travesuras, me tomaría por loco, pero también sé que es mucho más insensato creer que el gato de hoy es radicalmente distinto al de hace trescientos años (WWVII, 41 559; tr. 465-6).

La esencia de la voluntad es, como sabemos, inmutable e indestructible. No hay, jamás, un verdadero nacimiento, así como tampoco una verdadera muerte, ya que la caducidad afecta solo al fenómeno bajo el principio de individuación. Nada se trae a la existencia por medio de la causalidad, la motivación o la estimulación, que solo constituyen cambios de forma en la materia ingenerada e indestructible.

El auténtico filósofo que ha penetrado y sondeado las cosas, sabe que «[e]n este mundo del fenómeno no son posibles ninguna pérdida ni ganancia verdaderas» (WWVI, §35 250-1; tr. 274). Bajo este entendido, se hace evidente que la posibilidad de un progreso o de una teleología está abortada desde su concepción. La idea de que el mundo en su conjunto o el hombre en particular puede ir «hacia mejor» es antitética. Solo

los necios se figuran que debe devenir y llegar algo. Por eso conceden a la historia un lugar estelar en su filosofía y construyen esta según un plan universal preestablecido, conforme al cual todo es conducido hacia lo mejor, que debe tener lugar al final [*finaliter*] y será de un enorme esplendor (WWVII, 38 515-6; tr. 428).

Solo los filósofos realistas ingenuos, optimistas y eudemonistas proceden de ese modo y gustan de creer que el tiempo produce algo realmente nuevo y significativo [*wirklich Neues und Bedeutsames*]; que el tiempo tiene un plan con comienzo, desarrollo y final; y que la historia temporal avanza a su meta, que sería un supremo perfeccionamiento conforme a conceptos racionales (WWVI, §35 249; tr. 273).

Existen, para Schopenhauer, muchos contradictores del optimismo progresista y también de la realidad misma de la historia. Así, hay evidencia a posteriori sumamente ostensible para demostrar las miserias de la existencia, siempre nuevas o siempre viejas, según se mire, en toda época histórica. Pero no solo los hechos empíricos avalan su doctrina, sino que también aporta evidencia a priori:

la doctrina tan reiterada de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección cada vez mayor, o en general de un devenir mediante el proceso del mundo, se contrapone a la evidencia a priori de que hasta cada momento dado ha transcurrido un tiempo infinito, por lo que todo cuanto había de llegar con el tiempo, ya tendría que existir (WWVII, 17 215; tr. 181).

Independientemente de que pasajes como este prefiguran el eterno retorno nietzscheano, baste señalar, por el momento, que Schopenhauer simplemente está enunciado de otro modo el que la voluntad, siempre idéntica, inmutable, única y entera, permanece incólume bajo el tropel de los cambios contingentes. Se refiere a una eternidad iterativa de lo mismo, en la que no es posible ningún acontecimiento nuevo.

Con todo, Schopenhauer no pretende desconocer algunos avances que tienen lugar en el seno de las sociedades, como, por ejemplo, el progreso técnico, el fortalecimiento del Estado y aumento del bienestar material. Tanto así que, especula, «si la maquinaria continúa sus avances en la misma medida durante algún tiempo, se puede llegar al punto en que se ahorre casi por completo la fatiga de las fuerzas humanas» (PPII, §125 225; tr. 264) e incluso al punto en que desaparezcan las guerras y los duelos. Progresivamente, también las clases menos privilegiadas podrán gozar de los frutos de la tecnología y acceder a mayores comodidades.

El problema es que estos cambios son superficiales, dado que no tocan esencialmente la calidad moral del mundo.

[L]as historias constructivas, guiadas por un banal optimismo, desembocan siempre al final en un confortable, lucrativo y recio Estado con una constitución bien regulada y una justicia, policía, técnica e industria igualmente buenas que propician un sumo perfeccionamiento intelectual, que de hecho es el único posible, porque lo moral permanece esencialmente inalterado (WWVII, 38 512-515; tr. 426-7).

Sin duda, los ciudadanos nos hemos beneficiado con las reformas sociales y mejoras sustantivas en tecnología, medicina, comunicaciones, transporte, etc. Las vidas de muchas personas son actualmente más fáciles, cómodas y holgadas que en el pasado. Y, claramente, como apunta Rosset, estos progresos son invaluable y «preciosos, [p]ero se refieren a lo superfluo, careciendo de eficacia ante lo que abruma de verdad: la insignificancia, la vejez, la muerte. La realidad evoluciona en superficie, no en profundidad» (2005: 13). Los Estados, por su parte, solo pueden proteger frente a agresiones internas de los individuos entre sí y agresiones externas (PPII, §123 220; tr. 259), pero no pueden tener un impacto en la hechura moral de sus ciudadanos. Así, aunque el Estado logre ordenar a los individuos y administrar la justicia cada vez más eficaz y eficientemente¹², esto no es ningún fin supremo ni permite la florescencia de la existencia humana.

De modo análogo a las concesiones sobre el progreso técnico, Schopenhauer está abierto a conceder un tipo de evolución biológica, a despecho de que autores como Philonenko (1989: 166) y Simmel (2004: 189) consideren que su pensamiento está cerrado a cualquier clase de evolucionismo. En un nivel referencial, Schopenhauer sí contempla que la evolución puede dar lugar a formas más perfectas y complejas, esto es, a objetivaciones en grados superiores de la voluntad. Tras las grandes revoluciones terrestres la vida «apareció cada vez en formas más perfectas, es decir, cercanas a la fauna actual...» (P II §91 134; tr. 175). Los radicales cambios en la disposición de los mares y continentes no dieron lugar inmediatamente a «formas perdurables armónicas consigo mismas y las restantes; antes tuvieron lugar monstruosas organizaciones disonantes consigo mismas y entre sí que no podían subsistir largo tiempo, pero cuyos vestigios todavía presentes hoy nos hacen evocar esas vacilaciones e intentos

12. En todo caso, la desaparición de la injusticia por completo es un fin ideal que solo puede alcanzarse de manera aproximada (PPII, §127 229; tr. 267).

de una naturaleza que se formaba nuevamente» (WWVI, A 544; tr. 530). Sin trazos de ambigüedad, Schopenhauer reconoce que «las formas primitivas animales han surgido unas de otras» (WN, 239; tr. 116) y, en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, discurre largamente sobre la variabilidad de las especies, su capacidad de adaptación, su mutación a especies más perfectas, etc. Aunque no exento de tensiones con su metafísica de lo bello, Schopenhauer da muestras de un pensamiento transmutacionista. En esa misma línea, también afirma el desarrollo progresivo del intelecto en el homínido. Siempre y cuando no se abandone el plano biológico ni los criterios de supervivencia y reproducción, puede sostenerse que Schopenhauer detenta posturas cercanas al evolucionismo, aunque con ciertas limitaciones¹³, como sostiene sin ambages Lovejoy (1911: 219-222). Si se trata de formas vivientes que complejizan o potencian sus herramientas, su estructura fisiológica, sus recursos, etc. para la lucha por la vida, entonces Schopenhauer no tendría problema en hablar de evolución. Las formas orgánicas son susceptibles de desarrollar, con el tiempo, funciones encaminadas a satisfacer la voluntad de vivir (aunque sea una satisfacción ilusoria y nunca consumada).

13. La doctrina de las ideas como objetivaciones directas de la voluntad ofrece alguna resistencia a pensar en la evolución biológica. Las ideas, que se corresponden con las especies en los grados superiores de objetivación de la voluntad (orgánicos), no son cambiantes ni están sujetas al devenir temporal. Si bien habría que hacerse cargo de este problema de modo más frontal, por el momento baste recordar que las ideas no son objeto de las ciencias, sino que su conocimiento es estético. Autores como Magee (1991: 164-5), entre otros, se muestran desconcertados ante este elemento en la filosofía de Schopenhauer, introducido cuando ya iba muy avanzada su reflexión filosófica. Las ideas, son, en efecto, múltiples, pero no hay espacio y tiempo en ellas; son parte del conocimiento representativo, pero no se encuentran bajo el principio de razón suficiente. Este es un problema grande e importante que excede los contornos de mi investigación. En mi opinión, eso sí, la tesis de la fijeza de las especies en Schopenhauer es prescindible sin violentar los pilares de su sistema. Los distintos grados en que la voluntad se objetiva podrían admitir perfectamente algunas modificaciones, sin contravenir las distinciones más gruesas entre los distintos seres y aquello que pone en movimiento su voluntad: causas, (estímulos o excitaciones) y motivos. Además, Schopenhauer admite que existe ajuste y adaptación en los seres vivos, aunque rechace los modelos clásicos de transmutación gradual, con lo que él mismo problematiza la doctrina de la inmutabilidad de las especies. Sin ir más lejos, señala que «las formas primitivas de los animales han surgido unas de otras» (WN, 239; tr. 116). (PPII §91 133-4; tr. 175-6). Por otro lado, Schopenhauer señala que las ideas son eternas independientemente de la extinción de su fenómeno en un planeta, que es el correlato empírico de las mismas (especie) (WWVII, 29 425; tr. 355).

El punto es que este tipo de cambios tampoco altera en lo más mínimo el carácter del mundo. En su núcleo, todos esos seres son lo mismo, sin importar el grado de sofisticación que presenten, su idoneidad para la supervivencia y su conformidad a fin externa. La existencia de todas esas configuraciones no vale nada y es pura nihilidad; desde el organismo unicelular hasta el hombre. Quien se ha iniciado en la metafísica de la voluntad, no podrá sino entender que siempre ha sido, es y será lo mismo. El progreso o evolución esencial es una ficción. Ciertamente, es posible el desarrollo de una inteligencia superior y el mejoramiento de las habilidades intelectuales, así como de cualquier órgano que sirva a una especie, pero no podrá haber un perfeccionamiento del mundo en sentido estricto, es decir, moral. Ninguna política pública —ni, en realidad, ningún fenómeno— puede afectar la disposición moral de un agente, aunque afecte su conducta; en su querer íntimo no tiene incidencia alguna.

Las bondades del progreso o de la evolución/adaptación tienen un impacto nulo sobre la moralidad y también sobre la felicidad. Ninguna iniciativa estatal, ningún lujo técnico, ninguna riqueza, ningún órgano más avanzado, ningún mejoramiento de especie puede hacernos felices. La voluntad sigue con su infatigable faena, sean cuales sean sus recursos, abunde la miseria o el aburrimiento. Ninguna facilidad del Estado, ninguna conquista nacional, ningún adelanto tecnológico, por ejemplo, podrá satisfacernos. La lógica del deseo es que se multiplica indefinidamente, sin hallar remanso. Y aun en el caso —aunque imposible— de que efectivamente consiguiéramos que hubiera algunos hombres positivamente felices merodeando la tierra, tampoco se justificaría en absoluto la existencia humana, dado que la felicidad no está íntimamente ligada con la moralidad y dado que tales hombres no podrían constituir el fin final de tanta miseria y horror.

En definitiva, no hay una racionalidad en el curso de los hechos, ni su enlace tiene un carácter sistemático en virtud de un fin superior. Concebir la historia como una totalidad con principio, desarrollo y fin, junto con una coherencia, una conexión con sentido [*sinnvollen Zusammenhang*], es un malentendido (WWVII, 38 517; tr. 429). Como señala Philonenko, «la historia no es sino una sucesión de hechos, que son otras tantas derrotas. Eso era lo que constituía el pesimismo de Schopenhauer», una poesía hecha de zancadillas y no de pies métricos (1989: 294). El rechazo de la historia como progreso, como sentido racional, como perfeccionamiento continuo, y su sustitución por «sucesión de hechos», sin ninguna teleología que justifique el mal (físico y moral), es el quid de su militancia pesimista. Estas consideraciones remiten nuevamente a la estridente separación entre

una teleología natural y una teleología moral/racional en la filosofía de Schopenhauer.

Como se ha mencionado ya, una posición de tesis optimista no solo es ingenua, inadecuada y ciega, para Schopenhauer, sino también perversa. Según Slaboch, el peor daño no estriba en la creencia de que este mundo es el mejor de los mundos posibles, sino en la creencia de que puede mejorar medularmente (2015: 941). El señuelo de que el mundo «puede ser mejor» enciende falsas esperanzas y fanatismos progresistas. No obstante, Schopenhauer había observado con sagacidad que tales promesas acaban en desengaño y desilusión; no solo por la dificultad inherente a toda gran empresa y la precariedad de los recursos a disposición, sino porque, en lo esencial, el mundo no puede ser mejor ni peor de lo que es.

Safranski comprime muy bien estas ideas en un pasaje que se refiere a la opinión de Schopenhauer sobre los intentos por mejorar al hombre mismo, no solo la vida humana en sociedad, cíclicos y prolíferos sobre todo a partir de la Revolución Francesa:

En relación con esto, suele indicar con descarada franqueza que el llamado «progreso» ha servido para atormentar a la humanidad doliente pero no para curarla de sus males. El optimismo es «desalmado»; a veces lo llama también «insensato», pensando en la autocomplacencia con la que se afirma que la humanidad ha tenido que trabajar milenios para darle un lugar al sol a la generación presente, precisamente a esta. Y ciertamente, si tenemos en cuenta los horrores de la historia reciente, podría afirmarse en efecto que solo el pesimismo de Schopenhauer estuvo a la altura de los tiempos. La historia no es para él una empresa que tenga un objetivo final, sino —considerada desde suficiente distancia— un gran carnaval de lo siempre igual (1991: 320).

Es interesante que Safranski recoja los acontecimientos de la modernidad europea que Schopenhauer tenía a la vista, pero también su historia reciente y próxima, que vino a verificar las inquietudes de Schopenhauer. Su desprecio histórico efectivamente contempla un elemento de prueba y fundamento a posteriori también, no solo a priori. Los hechos y el pesimismo van de la mano¹⁴.

14. En otro capítulo, Safranski relaciona el odio de la historia de Schopenhauer con su decisión temprana de viajar por Europa con sus padres y luego emprender la carrera de comerciante, renunciando a su inclinación por los estudios humanísticos. De alguna manera, parece que este personalísimo sueño roto, la aversión histórica y la negación de una finalidad en la naturaleza están profundamente ligados: «[L]a animadversión de

La historia no es el campo de la acción, pero sí puede ser un objeto propicio de contemplación: no se puede hacer, mas sí conocer. Sin duda, Schopenhauer consiente que el material histórico puede constituir un buen acceso para conocer la idea de hombre y, con ello, la esencia del mundo. La historia puede ser provechosa en este sentido como cualquier otro aspecto del mundo que se considere contemplativamente, con atención, con cuidado, con introspección. Sin duda, cualquier objeto es, en potencia, apto para el conocimiento; solo tiene que hallarse frente al sujeto competente para ello. Una mirada artística, filosófica y/o ética de cualquier elemento o arista de la naturaleza puede conducir al conocimiento. Como el tiempo no trae nunca nada nuevo, como la historia no se desarrolla con arreglo a un plan o concepto ni progresa hacia distintas fases ascendentes o descendentes, su estudio concienzudo puede hacer aparecer la idea de hombre. Recordemos que «[n]ingún individuo ni tampoco ningún acto pueden carecer de significado [*Bedeutung*]: en todos y merced a todos se va desplegando cada vez más la idea de humanidad [*Idee der Menschheit*]» (WWVI, §48 307; tr. 322).

La profusión de individuos, con todas sus particularidades, sus facetas, sus contornos y contextos concretos, facilita la captación de ideas platónicas, objetivaciones directas de la voluntad. Así, echar una mirada a la historia de la humanidad expone a muchas notas y matices del ser y obrar de los hombres. Sin embargo, no todas las acciones poseen la misma significación interna, es decir, una honda penetración en la idea de humanidad; algunas solo tienen más significado externo, en virtud de sus consecuencias empíricas para el mundo real (WWVI, §48 307-8; tr. 322-3). Las segundas son las que más interesan de cara a la datación histórica de períodos mundiales, reinados, guerras, etc., independiente de su calidad para el conocimiento eidético o ideal. Las primeras, en cambio, muchas veces permanecen ocultas en el

Schopenhauer contra la historia—algo que le distingue radicalmente de sus contemporáneos— tiene aquí su raíz. El pacto con el diablo muestra el futuro a la luz de la fatalidad y la amenaza, convirtiéndolo en un agujero tenebroso. Para pensar históricamente hay que esperar algo del futuro, aunque uno lo haga en secreto. Cuando lo que tiene que llegar está vacío de promesas es imposible el pensamiento histórico. Y precisamente el viaje a través de Europa es como un paseo por el patio de la prisión: un par de vueltas alrededor del mismo y después otra vez al agujero» (Safranski, 1991: 62). De alguna manera, esta experiencia de la biografía de Schopenhauer, una decisión empírica que le iluminó parte de su carácter inteligible, fue también formativa a posteriori. La desesperanza en el futuro, esto es, el dejar de esperar algo de él, podría encontrar un origen en la historia personal del filósofo.

anonimato y la vida cotidiana, pero son verdaderamente relevantes para el conocimiento que interesa.

«[M]uy a menudo la esencia de la humanidad misma se nos hace patente en la historia o en la propia experiencia, siempre que nosotros examinemos esta y el historiador aquella con ojos artísticos o poéticos [*künstlerischen Augen, schon poetisch*]» (WWVI, §51 324-5; tr. 337), es decir, atendiendo a lo universal en ella. Sin perjuicio de lo anterior, el escenario privilegiado para la representación de ideas, con su correlato subjetivo en el acallamiento de la voluntad, es el arte. En atención a esto, Schopenhauer asegura que la «poesía es más útil que la historia para conocer la esencia de la humanidad» (WWVII, 38 510; tr. 423), pues aquella ofrece lo verdadero en general y la última en particular. En cuanto medio para acceder a la idea de humanidad, entonces, la historia es inferior al arte poético (en sus distintos géneros como poesía lírica, novela, epopeya, drama y tragedia)¹⁵. El historiador, efectivamente, conoce muy bien a los hombres, pero no al hombre (WWVI, §51 324-5; tr. 336-7), como, a la inversa, el genio artístico suele conocer profunda y concienzudamente al hombre y muy mal a los hombres (WWVI §36 263; tr. 285).

Con seguridad, es posible señalar que Schopenhauer reserva para las artes y la experiencia estética el lugar más eminente en lo que respecta al conocimiento intuitivo de las ideas. Las ciencias, a pesar de compartir con las artes el empeño por ocuparse de lo que existe siempre y del mismo modo (universal) y que es aplicable a lo particular y a lo singular, trabajan principalmente con conceptos abstractos, discursivos, no con ideas intuitivas. Con todo, su conocimiento será siempre subjetivo, i.e., sometido y enderezado a los intereses de la voluntad, a diferencia del conocimiento puramente objetivo que propician las artes (WWVII, 29 423-7; tr. 353-6). En todo caso, las ciencias aportan explicaciones sistemáticas sobre las relaciones entre fenómenos en el marco del principio de razón suficiente. Además, como las ideas coinciden con los grados de objetivación de la voluntad, es decir, con las especies naturales (orgánicas e inorgánicas), las ciencias son un camino para aprehender la exteriorización fenoménica de la voluntad. ¿Cabe, por lo menos, considerar la historia como una disciplina científica?

15. Vale la pena añadir, a este respecto, que la propia experiencia es condición para comprender tanto la historia como la poesía, en cuanto es «el diccionario del lenguaje que ambas hablan» (WWVI §51 325; tr. 337). En efecto, sabemos que la auto-consciencia, del propio cuerpo y sentido interno, es la base del conocimiento de la voluntad, gracias a la que es posible una proyección analógica.

En el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer concede a la historia una plaza entre las ciencias. En el párrafo §36, pasa revista al tipo de leyes del que se ocupan las ciencias, entre las que cuenta a las ciencias naturales, las matemáticas y la historia. Todas ellas tienen como materia al fenómeno y encaran diferentes formas del principio de razón. En el caso de la historia, esta «rastrea el hilo de los acontecimientos: es pragmática, en la medida en que los deduce según las leyes de la motivación» (WWVI, §36 251; tr. 275). De alguna manera, se podría decir que la historia es la ciencia de los motivos; como tal, es empírica y examina los nexos causales en base a la motivación humana.

En el segundo volumen, en cambio, tiene lugar una toma de postura mucho más radical a este respecto. En este contexto, la historia ni siquiera califica para ser una ciencia [*Wissenschaft*], sino apenas un saber¹⁶ [*Wissen*]. Esto la degrada no solo bajo el arte, sino también bajo la ciencia. Esto se debe a que la historia no puede tener un carácter sistemático, por cuanto puede exhibir una mera coordinación de lo sabido, pero no una subordinación¹⁷. No conoce lo singular por medio de lo universal, sino que se enfoca en lo singular, los individuos, sobre lo que no puede haber ciencia (WWVII, 38 510-1; tr. 424). Las artes tienen como materia las ideas; las ciencias los conceptos; la historia los hechos particulares en su unidad y contingencia. Pese a tener como objeto lo singular e individual, lo más cierto en la historia es lo más general (tratados de paz, revoluciones, gobiernos, épocas, sucesión de reyes). Mientras más específica se torna, se hace más interesante a la par que novelada e incierta. En cambio, la ciencia descansa en la certeza de las percepciones inmediatas para abstraer sus verdades universales, que a diferencia de las de la historia son objetivas (WWVII, 38 512-3; tr. 425).

Es menester mencionar que la consideración histórica sí tiene un uso provechoso. Sirve como autoconciencia racional del género humano, para que tenga a la vista su pasado como especie y pueda, virtualmente, proyectar un futuro (por supuesto, siempre bajo el principio de razón suficiente inmerso en el fenómeno). La historia permite a la humanidad tener una conciencia cohesionada de sí, tal y como la razón y la memoria

16. Me interesa apuntar que, en todo caso, en el primer volumen ya había señalado que en estricto rigor la historia es un saber y no una ciencia (WWVI, §14 107; tr. 150), pero no procede con convicción y coherencia en esa línea durante toda la obra. Es posible que sus ideas se radicalizaran más tarde.

17. Lo mismo distingue al conocimiento común del científico (ambos avocados a las relaciones causales entre fenómenos), a saber, la forma sistemática de este último. En rigor, el derecho de científicidad proviene de la «forma sistemática del conocimiento fundada en el descenso gradual de lo universal a lo particular» (WWVI, §14 108; tr. 151).

lo hacen en el individuo concreto. «*Lo que la razón es al individuo es la historia al género humano*» (WWVII, 38 517: tr. 429). Aunque solo desde la perspectiva del fenómeno, los seres humanos logran comprender mejor su presente al referirlo al pasado y, además, pueden predecir, anticipar e instituir cosas futuras. Nada impide que la historia pueda ser una aliada en el progreso superficial y técnico de la humanidad.

Como observación final, me interesa destacar que, en general, los discípulos y continuadores de la filosofía de Schopenhauer disienten con él respecto a la concepción de la historia. Por ejemplo, Eduard von Hartmann creará que la redención de la voluntad se dará en términos colectivos, no individuales y que tendrá lugar en la historia como progreso moral (Gottfried, 1975: 332). Por otro lado, Philip Mainländer también confiará en una iluminación progresiva de la humanidad respecto a la nihilidad de la existencia y la redención [*Erlösung*] en la negación de la voluntad. De hecho, Mainländer establece un punto de partida de la historia universal en el «suicidio» de Dios y, prospectivamente, un punto final de la misma. La historia, en este sentido, sí contempla una teleología hacia la salvación. Para Mainländer, la civilización conseguirá un Estado ideal, en el que la vida será apacible y transcurrirá con pocos padecimientos; de ahí podrá avanzar hacia el exterminio absoluto, hacia su ocaso (2011: 92). En lo que concierne a su aventajado discípulo Nietzsche, otorgará a la pesquisa histórica (concretamente, genealógica) un papel fundamental en la filosofía. Además, no cerrará sus puertas a la emergencia de lo nuevo, a la transformación, al posible crecimiento, en definitiva, a una forma de sentido y finalidad.

6. COROLARIO: DOS SUSPICACIAS A PROPÓSITO DE LO IRRACIONAL Y CARENTE DE FIN

A modo de conclusión, en el contexto de las ideas en las que he venido insistiendo y que he desarrollado en este artículo, quisiera esbozar dos sospechas o, a lo menos, suspicacias que pueden originarse en la comprensión de Schopenhauer y que están profundamente ligadas: una relativa al carácter irracionalista de su proyecto y la otra a la supuesta ausencia de fin final de la voluntad (y, con ello, relativa a su carácter pesimista).

Como ya se ha establecido en el curso de esta investigación, el irracionalismo de Schopenhauer debe entenderse en un sentido muy preciso. Parafraseando invertidamente la célebre fórmula de Hegel, el irracionalismo de Schopenhauer se predica, en primer lugar, contra la

tesis de que «lo racional es real». El universo de la razón, con sus fines, sus propósitos, sus motivos, sus proyectos y sus intereses es ilusorio y engañoso; caído el velo de Maya, se desvanecen todas las diferencias. En segundo lugar, el irracionalismo de Schopenhauer objeta la tesis de que «lo real es racional» en dos sentidos. Primero, en el sentido de que es impenetrable para la razón. Esto quiere decir que el mundo se resiste a las interpretaciones racionales, a los moldes de la inteligibilidad conceptual, cuya herramienta principal es el principio de razón suficiente. Segundo, en el sentido de que se instituye la voluntad, y no la inteligencia, como el verdadero ser en sí del mundo.

Alguien podría objetar que tanto en el dominio estético como en la vía ascética Schopenhauer plantea el predominio del conocimiento, es decir, el producto del intelecto, por sobre la voluntad. En efecto, en el sujeto puro de conocimiento, la inteligencia abandona su servidumbre y se emancipa de la voluntad, brevemente en el caso de la experiencia estética y permanentemente en la negación de la voluntad. En ambos casos, la voluntad está sedada por el conocimiento: en el contexto artístico, la captación de las ideas estéticas ofrece una tregua a los apetitos e intereses de la voluntad; mientras que en el contexto de la empresa ascética emerge una oportunidad de acallarla de modo más definitivo¹⁸.

El elemento común en ambos momentos excepcionales es, justamente, el predominio del conocimiento por sobre la voluntad¹⁹. La beatitud de la contemplación abúlica resulta del «conocimiento puro, desembarazado y libre de todo querer» (WWVI, §38 270; tr. 292). En el individuo ascético, sobreviene la negación de la voluntad de vivir «una vez que el cabal conocimiento de su propia esencia se ha convertido para ella en un aquietador de todo querer» (WWVI, §68 493; tr. 484). Si bien ambas experiencias difieren en radicalidad, intensidad y duración, no cabe duda de que el conocimiento parece «vencer» a la voluntad. En este sentido, puede

18. En sentido estricto, el término «ascetismo» lo emplea Schopenhauer para designar el «deliberado quebrantamiento [*vorsätzliche Brechnung*] de la voluntad, mediante la negación de lo grato y la búsqueda de lo ingrato, el tipo de vida que se impone penitencias y se autoflagela para mortificar continuamente a la voluntad» (WWVI, §68 504; tr. 494). De este modo se consigue la negación de la voluntad y la persistencia en ella, voluntariamente, independiente del sufrimiento en general que el curso vital de cada uno depare (que en ciertos casos también puede ser un camino de preparación para la supresión volitiva).

19. En la experiencia estética, la emancipación de la inteligencia es solo aparente, un preludio de la que tiene lugar en el ámbito moral; la primera, como señala Ribot, solo llega hasta la objetivación inmediata de la voluntad (en las ideas) y no hasta la voluntad misma (1879: 237).

parecer que en la filosofía de Schopenhauer hay un vuelco racionalista. Sin embargo, un examen más detenido de los conceptos en juego y sus respectivas relaciones mostrará que no es así. Me interesa reparar en dos puntos centrales a este respecto.

En primer lugar, el tipo de conocimiento que está en juego en ambas experiencias es intuitivo, no discursivo o conceptual. En él, el sujeto se funde o desaparece en el objeto de contemplación, desafiando el principio de individuación. No se trata, en lo absoluto, del conocimiento intelectual que tiene lugar según el principio de razón, como en el caso de las ciencias (WWVI, §36 252; tr. 276). En consonancia con esto, no comparecen conceptos de la razón, pensamientos abstractos, fines, explicaciones causales, etiológicas, teleológicas, etc. El sujeto se sumerge en la intuición y se pierde en el objeto íntegramente, transformándose en su claro espejo (WWVI, §34 244; tr. 269). Es evidente que el predominio del conocimiento no remite a la tradicional hegemonía del concepto racional. En este sentido, es útil invocar una expresión de Safranski a propósito del conocimiento contemplativo en Schopenhauer, que describe más una forma de estar y de existencia que la posesión de un saber racional: «La “verdad” que busca Schopenhauer no es tanto un cuerpo de juicios adecuados cuanto una forma de existencia. No se tiene la verdad, sino que se está en la verdad» (1991: 162-3).

En segundo lugar, es de suma importancia no perder de vista que el conocimiento que la voluntad se otorga a sí misma (en definitiva, un autoconocimiento) es el fundamento de la supresión de la misma, con lo que en última instancia «se elimina la individualidad y por consiguiente la inteligencia» (WWVII, 48 709; tr. 591). De alguna manera, la inteligencia es solo «un tránsito hacia lo que ningún conocimiento puede alcanzar en absoluto (...) el punto donde cesa necesariamente todo conocimiento» (WWVII, 48 709-10; tr. 591). La culminación de la negación de la voluntad trae consigo la desaparición de la inteligencia, del querer y del conocer, es decir, la inmersión en la nada imposible de representar con elementos del mundo fenoménico. La conversión de la voluntad es, en última instancia, «también la supresión y desaparición del mundo [*Aufhebung und Verschbinden der Welt*], de su espejo» (WWVI, §71 526; tr. 514), del mundo como representación. Como señala Safranski, la conciencia mejor²⁰

20. En la época berlinesa, Schopenhauer se decanta por esta expresión «conciencia mejor» [*besseres Bewußtsein*] para designar un cúmulo de experiencias interiores de superación de la esclavitud volitiva, el interés, la utilidad, el medro, etc. Para una documentación histórica sobre la génesis y desarrollo del concepto, así como sobre sus nutridas fuentes e influencias, consúltese Ruiz Callejón, E. «El concepto de “conciencia mejor” en Schopenhauer», *Pensamiento*, 63 (237), 2007, pp. 437-462.

no solo se libera brevemente del yugo de la voluntad, sino que escapa al uso inmanente de la razón (1991: 197).

Una segunda suspicacia que puede despertar la lectura de Schopenhauer, en especial del Libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación* y sus complementos, es la constante presencia de un «fin final», entendido como la redención de la voluntad en su negación. En esta dirección apuntaba también la aparente finalidad e intencionalidad de la biografía personal. Análogo al objeto de la voluntad en Kant (el sumo bien), podría decirse que en Schopenhauer hay un elemento semejante, al menos en términos formales, que no materiales:

cabe llamar (...) sumo bien a la plena autosupresión y negación de la voluntad, la verdadera abulia que sosiega y aplaca para siempre el premio de la volición, lo único que proporciona ese contento indestructible y que nos redime del mundo (...). En ese sentido el término griego *telos* o la expresión latina *finis bonorum* responden mejor al asunto en cuestión (WWVI, §65 468; tr. 462).

En principio, alguien podría entender este fin bueno como un horizonte teleológico en el seno de la voluntad. Bien mirado, creo que esta interpretación no es fiel al proyecto de Schopenhauer y adolece del peligro de indistinguir su especificidad, sobre todo respecto a Kant, pese a la confluencia nominal de algunos términos.

El «bien absoluto», como señala el propio Schopenhauer, solo se dice en sentido metonímico y figurado, puesto que el bien en sí mismo es siempre relativo (WWVI, §65 468; tr. 462). Sabemos, además, que es solo de carácter negativo y no tiene realidad propia. Consiste meramente en la ausencia de dolor, que es siempre parcial, con la excepción de la negación definitiva de la voluntad. En la medida en que ni siquiera tiene contenido, se hace patente que un bien tal no puede ser incondicionado, ni racional, ni moral —notas distintivas de un fin final en sentido tradicional y kantiano—.

Por otro lado, considerar la supresión o retracción de la voluntad salvíficamente no quiere decir que bajo su luz el mundo entero estuviera justificado. Si bien la desintegración en la nada se ofrece como un consuelo posible ante los tormentos de la vida, este último no justifica que haya habido tanto dolor en el mundo, los constantes martirios y esfuerzos de los seres vivos, sus padecimientos y torturas para alargar un poco más su vida, al tiempo que sus artísticos medios para hacerlo, etc. La existencia del

mundo sigue siendo igual de absurda bajo la lógica de su negación, quizá incluso de manera más conspicua.

Este bien supremo no dota de una perspectiva más benévola, de un porvenir o instancia de sentido, sino que es el «único remedio radical de la enfermedad» (W I, §65 468; tr. 462). La existencia no se torna más valiosa en absoluto a partir de su negación, sino que su inanidad aparece más manifiestamente. La supresión de la voluntad de vivir entendida como «fin» solo tiene sentido en la medida que es un cese, una interrupción, una clausura. Además, en el mundo no existe una necesaria e irrevocable tendencia a la negación, sino que en todas partes prima, abunda, florece y se diversifica la afirmación de la voluntad de vivir. Este destino en la desaparición, exiguo consuelo, ni siquiera está asegurado.

Como conclusión, la doctrina de Schopenhauer enlaza axiomáticamente irracionalismo, ausencia de fin final [*Endzweck*] y pesimismo. La pretendida coherencia de su sistema —por supuesto debatible— depende de que se comprenda la presencia conjunta y necesaria de estos elementos. Solo así se entiende que el autor avance hacia su peculiar filosofía de la historia, que predica el estatismo, la ausencia de todo cambio, la clausura de cualquier progreso moral y la imposibilidad de transformar positivamente el mundo y la humanidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Gottfried, P. (1975): «Arthur Schopenhauer as a Critic of History», *Journal of the History of Ideas*, 36 (2), pp. 331-338.

Kant, I. *Werkausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, I. (1992): *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores. [KU]

Kant, I. (2011): *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Encuentro. [*Mißlingen*]

Lovejoy, A. O. (1911): «Schopenhauer as an evolucionist», *The monist*, 21 (2), pp. 195-222.

Magée, B. (1991): *Schopenhauer*. Trad. Amaia Bárcena. Madrid: Cátedra.

Mainländer, P. (2011): *La filosofía de la redención: antología*. Trad. Sandra Baquedano. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Mateu Alonso, J. D. (2017): «La crítica schopenhaueriana de la historia». *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer*, 2, pp. 9-26.

Philonenko, A. (1989): *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Trad. Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Anthropos.

Ribot, Th-A. (1879): *La filosofía de Schopenhauer*. Trad. Mariano Arés. Salamanca: Jacinto Cerezo.

Rodríguez Tapia, R. (2016): *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonio sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Barcelona: Acontilado.

Rosset, C. (2005): *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: Pre-textos.

Rosset, C. (2012): *Schopenhauer. Filósofo del absurdo*. Trad. Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Ruiz Callejón, E. (2007): «El concepto de «conciencia mejor» en Schopenhauer». *Pensamiento*, 63 (237), pp. 437-462.

Safranski, R. (1991): *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Madrid: Alianza.

Schopenhauer, A. *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmans Verlag.

Schopenhauer, A. (1999): *Escritos inéditos de juventud (1808-1818)*. Trad. Roberto R. Aramayo. Valencia: Pre-textos. [EJ]

Schopenhauer, A. (2001): *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Trotta. [MS]

Schopenhauer, A. (2003): *El mundo como voluntad y representación*. Vols. I-II. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid: Fondo de cultura económica de España. [WWV]

Schopenhauer, A. (2009): *Parerga y Paralipómena*. Vols. I-II. Trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta. [PP]

Schopenhauer, A. (2012): *La voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza. [WN]

Schopenhauer, A. (2016): «Sobre el fundamento de la moral». *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI. [PGM]

Schopenhauer, A. (2017): *Teil 4: Metaphysik der Sitten. Vorlesung über Die gesamte Philosophie oder die Lehre von Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste*, hrsg. von Daniel Schubbe. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Schopenhauer, A. (2019): *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Alianza. [WSzG]

Simmel, G. (2004): *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. Francisco Ayala. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata.

Slaboch, M. (2015): «"Eadem, sed aliter": Arthur Schopenhauer as a Critic of Progress», *History of European Ideas*, 41 (7), pp. 931-947.

BEGOÑA PESSIS es licenciada en Letras Hispánicas y en Filosofía por la Universidad Católica y doctora en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Es profesora asistente del Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez, donde realiza labores de docencia en pregrado y posgrado, investigación y gestión.

Líneas de investigación:

Sus áreas de interés son diversas y contemplan, por un lado, problemas de metafísica, epistemología y ética y, por otro lado, de estética, literatura y lenguaje. En cuanto a sus investigaciones, se han centrado en algunos temas de la filosofía moderna alemana, especialmente en Kant, Schopenhauer y Nietzsche; en el pensamiento español en torno a la tragedia y el humor; en poesía latinoamericana de los siglos XIX y XX; y en los vínculos entre filosofía y literatura en un enfoque interdisciplinario.

Publicaciones recientes:

- «El telos en el mundo: sobre historia, evolución y progreso en Kant», *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 66/6 (2022)

- «La insuficiencia de la concepción técnica de la naturaleza: la prioridad ética de la teleología kantiana», *Logos Anales del Seminario de Metafísica*, 54/2 (2021)

- «Nietzsche ante Schopenhauer: negación y reinención de la finalidad», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37/1 (2020).

Correo-e: begona.pessis@uai.cl