

[Estudios]

*Kierkegaard y Schopenhauer:
Introducción a su análisis conjunto*

*Kierkegaard and Schopenhauer:
Introduction to its combined analysis*

PABLO URIEL RODRÍGUEZ

LAURA HERRERA

Universidad de Morón (Argentina)/Universidad de Buenos Aires (Argentina)

recibido: 10.02.2018

aceptado: 22.05.2018

RESUMEN

El presente artículo se propone ofrecer una introducción a la relación entre Kierkegaard y Schopenhauer. La primera parte expone las críticas del filósofo danés al autor de *El mundo como voluntad y representación*. La segunda parte analiza las interpretaciones en castellano dedicadas al estudio del vínculo entre ambos filósofos. La primera parte concluye con las eventuales respuestas del filósofo alemán a las objeciones de Kierkegaard. La segunda parte finaliza con una serie de apreciaciones para el análisis conjunto de ambos pensadores.

PALABRAS CLAVE

KIERKEGAARD; SCHOPENHAUER; ÉTICA;
ASCETICISMO; RECEPCIÓN

ABSTRACT

This article aims to offer an introduction to the relationship between Kierkegaard and Schopenhauer. The first part exposes the criticisms of the Danish philosopher to the author of *The World as Will and Representation*. The second part analyzes the Spanish lectures dedicated to the study of the link between both philosophers. The first part concludes with the possible answers of the German philosopher to Kierkegaard's objections. The second part ends with a series of assessments for the joint analysis of both thinkers.

KEYWORDS

KIERKEGAARD; SCHOPENHAUER; ETHICS;
ASCETICISM; RECEPTION

Claridades. Revista de filosofía 10 (2018), pp. 9-43

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

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

I. INTRODUCCIÓN

A mediados de la década del 90' del siglo pasado, el especialista en idealismo alemán Dieter Henrich propuso una nueva perspectiva para el análisis de un período filosófico y de sus principales figuras intelectuales a la que denominó «investigación de constelaciones» (*Konstellationsforschung*). De acuerdo con su discípulo Manfred Frank, esta apuesta hermenéutica «trata de seguir los pasos de la paulatina elaboración de pensamientos y presuposiciones filosóficas de numerosos autores a partir del intercambio de ideas que se haya podido dar entre ellos dentro de un espacio de tiempo rico en acontecimientos relevantes»¹. Es posible, en este sentido, hablar de una «constelación postidealista» que cubriría varias décadas del siglo XIX. Un período filosóficamente fructífero que se extendería desde la publicación de los *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* de Ludwig Feuerbach en 1839 hasta la redacción de la obra póstuma *El anticristo* de Frederich Nietzsche en 1889. Además de los autores mencionados, esta constelación contaría con importantes personalidades del arte y pensamiento europeo: Marx, Wagner, Engels, Stirner, Bakunin, Kierkegaard², etc.

Por dos motivos fundamentales, la inclusión de Schopenhauer dentro de esta «constelación» podría resultar, en principio, un tanto antojadiza. En primer lugar, por el hecho de que el filósofo alemán escribió todas sus obras durante las primeras cuatro décadas del siglo XIX, apareciendo su libro fundamental *El mundo como voluntad y representación* en 1818 y, en segundo lugar, por el hecho de que sus principales formadores y contendientes filosóficos pertenecen a la generación previa de intelectuales alemanes, a saber, Kant y los grandes idealistas Fichte, Schelling y Hegel. Sin embargo, a pesar de que el sistema de pensamiento schopenhaueriano depende en su terminología y estructura argumentativa de las teorías idealistas post-kantianas, ciertos aspectos y temas de la obra de Schopenhauer (por ejemplo el valor atribuido a la corporalidad, a la finitud y a los condicionantes de la razón) anticipan tópicos y matices que estarán en el centro

1 Frank, M., «Filosofía como «aproximación infinita». Consideraciones a partir de la «constelación» del primer romanticismo alemán», *Análisis. Revista de investigación filosófica* 2, vol. II (2015): 312.

2 Para las citas de Kierkegaard ofrecemos la paginación de la última edición de sus obras en danés *Søren Kierkegaard Skrifter* (SKS) consignando con números arábigos el volumen y número de página. A su vez, en caso de haberla, brindamos las correspondientes traducciones al castellano señaladas en la bibliografía.

de las discusiones filosóficas post-hegelianas de la segunda mitad del siglo XIX. Por otra parte, inicialmente ignorado, Schopenhauer se convierte en un *best-seller* en 1851 con la publicación de sus *Parerga y Paralipómena* atrayendo sobre su pensamiento el interés del público general y de los especialistas en filosofía, entre ellos los autores post-hegelianos.

En un magistral ensayo dedicado a *La enfermedad mortal* de Kierkegaard, Michael Theunissen sostiene que «en términos de contenido, la relación [de Kierkegaard] con Schopenhauer, merece incluso mayor atención que las referencias a Fichte, Schelling o Hegel —aun cuando estas sean realmente importantes»³. Una opinión más radical es la del estudioso español del idealismo alemán José Luis Villacañas que en su exposición global de la filosofía contemporánea llega a afirmar que: «toda la filosofía de Kierkegaard puede entenderse como una crítica de Schopenhauer»⁴. Con todo, hacia el interior de la investigación de la «constelación postidealista», el estudio conjunto de ambas figuras revisita dos especificidades que responden a las características particulares de los itinerarios vitales de ambos autores. *Primera cuestión*: no cabe hablar de influencia recíproca. Desde los primeros años de su formación intelectual, Kierkegaard lee con detenimiento e interés a las principales figuras del mundo cultural alemán; sin embargo, la producción filosófico-literaria del danés sólo traspasará las fronteras de Alemania a principios del siglo XX. En este sentido, como ocurre con Hegel, Schelling o Feuerbach, la relación entre Kierkegaard y Schopenhauer es relación del primero *hacia* el segundo y no del segundo *hacia* el primero. *Segunda cuestión*: la influencia no es profunda. Los postidealistas, y entre ellos Kierkegaard, toman contacto con el *corpus* schopenhaueriano una vez que han terminado de delimitar el núcleo esencial de sus filosofías⁵. Schopenhauer no será para ellos una influencia; sino, más bien, la ocasión para aclarar o profundizar por contraste sus propias posiciones previamente constituidas⁶.

3 Theunissen, M., *Kierkegaard's concept of despair*. (United States of America: Princeton University Press, 2005), 2.

4 Villacañas, J.L., *Historia de la Filosofía Contemporánea*. (Madrid: Akal, 2001), 64.

5 La única excepción a esta «regla» es Nietzsche. Lector de Schopenhauer en su juventud, Nietzsche atravesó un «período schopenhaueriano» que modeló profundamente ciertos rasgos de su pensamiento maduro a pesar de la encendida ruptura con su maestro.

6 Al respecto, puede citarse el caso paradigmático de Ludwig Feuerbach. Si bien Feuerbach tuvo noticias de la filosofía schopenhaueriana hacia mediados de 1838 y principios de 1839 a través de su correspondencia con Friederich Dorguth y Julius Frauenstädt, re-

La presente investigación posee un propósito propedéutico. Su meta principal es sentar las bases para un futuro análisis filosófico conjunto de Kierkegaard y Schopenhauer. En vistas a este objetivo, nuestro trabajo se divide en dos partes. La primera de ellas procura una reconstrucción y análisis de las notas que Kierkegaard volcó en su diario personal mientras leía a Schopenhauer. Nos concentraremos en dos críticas fundamentales: las que el danés dirige (i.) contra la ética del filósofo alemán y (ii.) contra la identificación schopenhaueriana entre sufrimiento y existencia y sus consecuencias. En ambos casos, intentaremos poner de relieve los aspectos de la filosofía kierkegaardiana que entran en juego en estos ataques y las eventuales respuestas de Schopenhauer. La segunda parte ofrece un relevamiento de la literatura en español consagrada al estudio de la relación «Kierkegaard – Schopenhauer». Señalaremos las características fundamentales de esta recepción y sus límites hermenéuticos. Por último, y a modo de conclusión, dejaremos sentados algunas ideas preliminares para un futuro estudio de la relación «Kierkegaard – Schopenhauer».

II. KIERKEGAARD LECTOR DE SCHOPENHAUER: SOBRE DOS NOTAS EN LOS *DIARIOS*

El primer contacto de Kierkegaard con Schopenhauer fue, presumiblemente, indirecto. En 1837, el joven danés, por entonces un prometedor estudiante de la Universidad de Copenhague, leyó los «Pensamientos sobre la posibilidad de una demostración de la inmortalidad humana» de su profesor e íntimo amigo Poul Martin Møller⁷. A tono con la tesis defendida por los hegelianos de izquierda, el artículo publicado en el *Maanedsskrift for Litteratur* sostenía que en el seno del sistema de Hegel, signado por el panteísmo, no había lugar para la noción tradicional de inmortalidad personal. Dentro de este contexto de discusión, Møller indicaba que Schopenhauer

cién dirigió su atención hacia el autor de *El mundo como voluntad y representación* en 1859 un año antes de la muerte de Schopenhauer. Feuerbach, a instancias de su editor Bolin, traba contacto con el pensamiento de Schopenhauer en 1861 leyendo los ensayos sobre moral con los cuales discutirá en su obra póstuma *Der Eudämonismus* (escrita entre 1867/69). Sobre esta cuestión puede consultarse Manuel Cabada Castro, *Querer o no querer vivir*. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana (Barcelona: Editorial Herder, 1994), 89 – 169.

⁷ Kierkegaard le dedica a Møller, muerto en 1838, su escrito pseudónimo *El concepto de la angustia* publicado en 1844 (cfr. SKS 4: 311 / CA: 127).

afirmaba la misma posición hegeliana y, de ese modo, su filosofía revelaba con total coherencia las consecuencias del nihilismo panteísta moderno⁸. Debieron, no obstante, transcurrir casi veinte años para que Kierkegaard se interesase en el pensamiento del filósofo alemán⁹. El impulso llegó de la mano de la publicación en 1854 de las *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (*Cartas sobre la filosofía schopenhaueriana*) de Julius Frauenstädt, discípulo del filósofo alemán que, con su libro, popularizó el pensamiento de su maestro¹⁰. Si nos atenemos al testimonio de sus diarios personales¹¹, Kierkegaard comienza a frecuentar la obra de Schopenhauer en mayo de 1854 y su trato con ella se prolonga durante un par de meses. En ese breve lapso, adquiere y lee la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* de 1844; el libro *Sobre la voluntad en la Naturaleza* aparecido en 1836; las obras consagradas al problema de la moral *Sobre el fundamento de la moral*

8 Para un análisis del escrito de Møller y su influencia en el joven Kierkegaard se puede consultar: Stewart, J., «Poul Martin Møller and the danish debate about immortality in the wake of Hegel's philosophy», *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía* 1, (2015): 115 – 146.

9 Niels Cappelørn sugiere que la recepción danesa de Schopenhauer se retrasó debido a la controversia suscitada por el escrito enviado por el filósofo alemán a la Real Sociedad de Ciencias de Copenhague en enero de 1840. Luego de que el escrito schopenhaueriano fuera rechazado por los miembros de la Real Sociedad, entre los cuales se encontraba Frederick Christian Sibbern, su autor se transformó en «persona non grata en los círculos filosóficos daneses; por lo cual resulta comprensible que Kierkegaard no le haya prestado atención» (Cappelørn, N., «Historical Introduction», en Cappelørn/Hühn/Fauth/Schwab (eds.), *Schopenhauer – Kierkegaard: von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz* (Berlín: Walter de Gruyter, 2011: 22).

10 Kierkegaard toma conocimiento del libro de Frauenstädt a través de una reseña del mismo escrita por Karl Fortlage publicada en el número 12 de la revista *Blätter für literarische Unterhaltung* el día 16 de marzo de 1854 (cfr. Cappelørn, N., *op. cit.*, 29).

11 Recogemos, aquí, una sugerencia de la doctora Elisabete M. de Sousa: dado que la Biblioteca Universitaria de Copenhague poseía un ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* es posible que Kierkegaard leyera el texto schopenhaueriano en su versión de 1819 durante la redacción de *O lo uno o lo otro* sin dejar testimonio de este contacto directo en sus notas personales: «En una época en la cual la filosofía de Schopenhauer no había alcanzado la fama que obtendría 15 años más tarde, Kierkegaard pudo haber hecho con él lo mismo que hizo con Wagner (y Berlioz, y Schumann, y Liszt) y con la enorme cantidad de novelas de Armin, Tieck y Eichendorff: apropiarse su pensamiento copiando o adaptando todo aquello que encontraba para consolidar sus propias perspectivas, dejando la fuente sin nombrar» (De Sousa, Elisabete, «Musical Controversies in Nietzsche and Kierkegaard», en *Nietzsche and German Idealism and its Critics*, eds. Hay/Ribeiro dos Santos. (Nueva York: Walter de Gruyter, 2015) 256).

y *Sobre la libertad de la voluntad humana* presentadas, respectivamente, ante la Real Sociedad de Ciencias de Trondheim (Noruega, 1837) y ante la Real Sociedad de Ciencias de Copenhague (Dinamarca, 1838) y editadas conjuntamente en el volumen *Los dos problemas fundamentales de la ética* en 1841 y, por último, el extenso *Parerga y Paralipomena* publicado en 1851.

Durante los meses en los que se extiende su contacto con la prosa schopenhaueriana, el danés vuelca en sus diarios una serie de apreciaciones sumamente personales en torno a sus lecturas. Le asombra, ante todo, haber encontrado un pensador alemán con quien tiene muchos puntos en común, pese a las notorias y profundas diferencias que los distancian —especialmente en materia religiosa¹². Kierkegaard llega a escribir: «leyendo a Schopenhauer me he quedado sin palabras; lo que él dice es totalmente cierto»¹³. Sin lugar a dudas, se trata de una confesión sorprendente puesto que quien se expresa con semejante entusiasmo no es un jovencito iniciando su formación, sino un pensador ya maduro con una prolífica trayectoria literaria. También es Schopenhauer un poderoso aliado en el combate que el mismo Kierkegaard emprende contra la cultura danesa de su época:

«Así como durante una epidemia uno chupa pastillas para impedir el posible contagio con el aire apestado, así también debería recomendarse a los estudiantes de teología que están obligados a vivir en Dinamarca en medio de este insulso optimismo cristiano, que tomaran cotidianamente una pequeña dosis de la «Ética» de Schopenhauer, a fin de inmunizarse contra la infección de esas charlas.»¹⁴

En otra nota, la mordacidad schopenhaueriana sirve como pretexto para una venenosa reflexión sobre el ambiente intelectual danés. Kierkegaard llama la atención sobre el término utilizado por Schopenhauer para aludir a los académicos alemanes: «*Windbeutel*». Literalmente la palabra significa «bolsa de viento» y suele traducirse como «fanfarrón» o «charlatán»; no obstante, estos términos pierden gran parte de la malicia schopenhaueriana, por lo cual una versión más contundente y cercana podría ser «vendehumo». «*Windbeutel*», acota Kierkegaard, no encuentra un equivalente en la lengua danesa y esta ausencia dice algo sobre las características propias de su nación. Sin embargo, continúa Kierkegaard, el idioma danés sí posee una palabra de la cual, tal vez, el lenguaje alemán carece: «*Vindsluger*»,

12 Cfr. SKS 25: 352 / D: 404.

13 SKS 25: 388 [la traducción es nuestra].

14 SKS 25: 376 / D: 411.

es decir, «tragahumo»¹⁵. Estos dos lunfardos describen a la perfección la relación entre los intelectuales daneses y Alemania: «los alemanes producen el humo y los daneses se lo tragan [...] Schopenhauer ha tenido que vérselas con los «vendehumo»; yo he debido componérmelas con los «tragahumo»».

Pese a estos elogios, el juicio del danés en torno al pensamiento schopenhaueriano contiene importantes reproches. Las mismas aparecen desplegadas en tres notas tituladas «¿Será acaso la filosofía moral, al igual que la astrología o la alquimia, una ciencia que se ocupa de algo que no existe?» (1.a), «Sobre Arthur Schopenhauer» (1.a) y «Schopenhauer y el cristianismo» (1.b). A estas notas les dedicaremos nuestra atención para luego exponer una posible defensa del filósofo alemán frente a las objeciones kierkegaardianas (1.c).

II.1. LA CRÍTICA DE KIERKEGAARD A LA «ÉTICA» SCHOPENHAUERIANA

En la «Introducción» de *El concepto de la angustia* de 1844, el pseudónimo Vigilius Haufniensis manifestaba su descontento con respecto a las filosofías éticas de la modernidad.

«La ética es todavía una ciencia ideal, no solo en el sentido en que toda ciencia lo es. La ética quiere introducir la idealidad en la realidad; su movimiento, en cambio, no consiste en elevar la realidad a la idealidad. La ética muestra la idealidad como tarea y da por sentado que el ser humano dispone de las condiciones [para realizarla].»¹⁶

Exactamente 10 años más tarde, en una de las entradas de su Diario personal, Kierkegaard advertía que Schopenhauer, en su escrito *Sobre el fundamento de la moral* publicado en 1840, le dirigía una crítica similar a la ética kantiana: la tarea de la ética no es la clarificación del origen y la esencia del «deber ser», sino la descripción y la interpretación del «ser». En este sentido, el filósofo alemán escribe en el § 4 de su obra que:

«En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su *comprensión*; y que con eso tiene suficiente que hacer, mucho más que lo que se ha hecho hasta hoy, al cabo de milenios.»¹⁷

Según el danés, Schopenhauer está completamente en lo cierto cuando le prescribe a la ética «*atenerse a la vida real, [y] describir la vida*»; sin embargo,

15 SKS 25: 391 / D: 412 [traducción ligeramente modificada].

16 SKS 4: 323 – 324 / CA: 137.

17 Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*. (Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002), 148.

la primera crítica que Kierkegaard le dirige a la «Ética» schopenhaueriana es el haber traicionado este programa teórico: el filósofo alemán desoye su propia advertencia y «*también él escribe su tratado morab*»¹⁸. Para entender por qué motivo Kierkegaard le objeta a Schopenhauer el hecho de haber formulado una «ética» es necesario recurrir al extenso fragmento titulado «Arthur Schopenhauer». Leemos en las notas personales del danés que la concepción ética de Schopenhauer se sintetiza del siguiente modo: «*o a través del intelecto, es decir, intelectualmente, o a través del dolor, el individuo llega a sondear toda la desdicha de esta existencia, y resuelve entonces matar o bien mortificar el deseo de vivir*»¹⁹. El filósofo alemán encontraría la respuesta al sufrimiento de la existencia en el «ascetismo», en cierta «mortificación del yo»: una calculada cuota de dolor auto-inflingido funciona como descarga que permite aliviar el dolor padecido. El «ascetismo» produciría una sensación semejante a la que se vivencia «*cuando uno logra sudar en comparación a la tortura de sentir calor cuando no se puede sudar*»²⁰. Pero dicha solución es una solución elitista, la «Ética» schopenhaueriana es una ética de la genialidad, válida sólo para unos pocos. Se trata, en definitiva, de una respuesta ante el dolor únicamente apropiada para aquellos individuos que ya han logrado abandonar el ideal de la felicidad; por el contrario, para quienes todavía «*viven con la mera ilusión de que la vida es alegría*», el «ascetismo» se convierte en una nueva y dolorosa exigencia con la cual, pese a sus esfuerzos, no pueden cumplir²¹. Kierkegaard considera que esta terapéutica existencial es problemática porque queriendo destruir el sufrimiento termina, sin quererlo, generando un nuevo sufrimiento. De acuerdo con esta reconstrucción kierkegaardiana, la objeción que Schopenhauer le formula en 1840 a la filosofía moral de Kant se vuelve en su contra. Lo que Kierkegaard verdaderamente le reprocha al filósofo alemán no es el hecho de haber formulado una ética, sino el tipo de ética formulada. El pensamiento moral de Schopenhauer queda sujeto a los límites e insuficiencias de aquellas filosofías prácticas

18 SKS 25: 331 / D: 399.

19 SKS 25: 352 / D: 404.

20 SKS 25: 352 / D: 404.

21 Cfr. SKS 25: 352 / D: 405. En este sentido, la «Ética» schopenhaueriana que hace de la «compasión» su principio fundamental carecería, paradójicamente, de compasión hacia los hombres (cfr. Davini, S., «Schopenhauer: Kierkegaard's Late encounter with his opposite», en *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome I: Philosophy*, ed. Jon Stewart (Hampshire: Ashgate, 2007) 282 – 283.

que el autor pseudónimo de *El concepto de la angustia* denominaba «primera ética». Esta clase de ética presupone que todo ser humano posee esencialmente la condición para realizar lo que ella dictamina²², pero de este modo la «primera ética» le propone a cada ser humano una meta supra-individual. El problema principal de la filosofía moral de Schopenhauer es que no se relaciona con el auténtico receptor del discurso ético. En lugar de dirigirse al hombre concreto, Schopenhauer se dirige al ser humano genérico y por este motivo, desde la perspectiva de Kierkegaard, su ética es una «comunicación de saber» y no una «comunicación de poder».

II.2. EL ACETISMO SCHOPENHAUERIANO Y SU RELACIÓN CON EL CRISTIANISMO

Kierkegaard le da la razón a Schopenhauer cuando éste, en el § 70 del Libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, sostiene que el «optimismo vulgar» del protestantismo del siglo XIX falsea el significado verdadero de la doctrina cristiana²³. Sin embargo, el danés considera que la filosofía schopenhaueriana termina *desvaneciéndose* el auténtico sentido del cristianismo al afirmar, en consonancia con la melancólica sabiduría de la India, que «vivir es sufrir». Schopenhauer afirma que el sufrimiento es una determinación ineludible de la condición humana; para el cristianismo las cosas son completamente distintas. El cristiano tiene por válida la concepción judía de la existencia: la vida del ser humano puede ser una ocasión para el deleite y el gozo. Únicamente sobre este trasfondo adquiere relevancia la concepción de la existencia que el *Nuevo Testamento* le ofrece, en algunos casos, a los hombres: la renuncia a la alegría mundana es una exigencia, el sufrimiento puede convertirse en una tarea ético-religiosa, esto es, en una opción de vida voluntariamente asumida en defensa del mensaje cristiano²⁴.

Existe, no obstante, una segunda dificultad inscrita en la concepción de la vida schopenhaueriana: ella también malogra el auténtico significado del ascetismo. «*Si la existencia es en sí misma sufrimiento —dice Kierkegaard— entonces el ascetismo se transforma fácilmente en una forma de eudemonismo*»²⁵. ¿Cómo

22 La «primera ética», metafísicamente fundada (cfr. SKS 4: 328 / CA: 140), yace «en la presuposición de que la virtud es realizable» (SKS 4: 326 / CA: 139).

23 Cfr. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen*. (Madrid: Trotta, 2004) 468.

24 Cfr. SKS 25: 389 – 390.

25 SKS 25: 390 [la traducción es nuestra].

se justifica esta paradójica identificación entre el ideal ascético schopenhaueriano y la doctrina eudemonista²⁶? En el § 68 del primero tomo de *El mundo como voluntad y representación*, el ascetismo es presentado como la solución más contundente para el enigma de la existencia.

«Con la expresión *ascetismo* que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.»²⁷

El asceta logra comprender que su individualidad, por ser el vehículo de la ciega voluntad universal, es el principio de todo mal y dolor. Este conocimiento lo lleva a sentir una profunda aversión hacia su propio ser. El asceta, por tanto, «*cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia frente a todas las cosas*»²⁸. A su vez, el individuo que abraza el ideal ascético también le da la bienvenida a «*cualquier sufrimiento que le sobrevenga de fuera por azar o por la maldad ajena, cualquier daño, afrenta o injuria: él lo recibe contento, como ocasión de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad sino que con alegría ha tomado partido hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona*»²⁹. Ahora bien, la encarnación sensible de la «voluntad de vivir» es la corporalidad. El cuerpo es la fuente y la sede de todo deseo y querer; por este motivo, su supervivencia, su salud y su bienestar implican un empoderamiento de la «voluntad de vivir» y, en consecuencia, un aumento del sufrimiento³⁰.

Frente a esto, Kierkegaard sostiene que si la «vida es sufrimiento», entonces *vivir negando la voluntad de vivir* (una existencia ascética) no sería otra cosa más que un modo sutil y refinado de evadirse de las miserias de la

26 De acuerdo con Carson Webb, el análisis del ascetismo schopenhaueriano contiene una de las raras y escasas menciones kierkegaardianas al problema del eudemonismo posteriores a la publicación del *Postscriptum* en 1846. Por otra parte, la crítica kierkegaardiana al ascetismo schopenhaueriano anticipa las objeciones que el teólogo danés Hans Lassen Martensen dirigirá casi 20 años después al filósofo alemán (cfr. Webb, C., «Kierkegaard's critique of eudaimonism», *Journal of Religious Ethics*, Vol. 45 / 3 (2017) 453 – 454).

27 *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen*, op. cit., 454.

28 *Ibid.*, 441.

29 *Ibid.*, 443.

30 «*Cuanto más violenta es la voluntad, más estridente es el fenómeno de su conflicto y, por lo tanto, mayor es el sufrimiento. Un mundo que fuera el fenómeno de una voluntad de vivir sin comparación más violenta que la del mundo presente mostraría un sufrimiento tanto mayor: sería, pues, un infierno*», *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen*, op. cit., 457 - 458).

existencia por medio de un sufrimiento controlado y auto-inflingido. De acuerdo con Kierkegaard, el eudemonismo clásico es un movimiento que procura una *potenciación* o *incremento* de la existencia; por su parte, el eudemonismo schopenhaueriano comprende que el resultado de aquella potenciación es el sufrimiento y, por lo tanto, procura la extinción del sufrimiento a través de la *disminución* de la existencia. Sin embargo, y en última instancia, tanto el asceta schopenhaueriano como el hedonista persiguen un mismo objetivo: huir del dolor³¹. Carson Webb utiliza una bella metáfora para explicar la esencia de la objeción kierkegaardiana: al igual que una vacuna que contiene una versión debilitada del virus que intenta combatir, «dentro del ascetismo de Schopenhauer se encuentra un rastro de la infección, un necio y resistente optimismo»³². El que la ley de la existencia sea el sufrimiento y la dicha no sea otra cosa más que la excepcional suspensión de esta inexorable regularidad puede ser considerado el más pavoroso pesimismo; pero, es preciso contemplar el anverso de esta moneda: basta con la desaparición del dolor sin el surgimiento de un gozo para alcanzar la felicidad, lo cual puede ser entendido como el mayor de los optimismos posibles³³. Por todo lo dicho, Kierkegaard sostiene que Schopenhauer incurre en una auto-contradicción³⁴. De hecho, para refutar el ascetismo schopenhaueriano, el danés no hace más que utilizar el mismo argumento que el § 69 de *El mundo como voluntad y representación* esgrime en contra del suicidio:

«Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento... Así pues, la voluntad de vivir aparece | tanto en esa autodestrucción (*Siva*) como en el bienestar de la autoconservación (*Visnú*) y en el placer de la procreación (*Brahma*).»³⁵

Ese tipo de ascetismo que el filósofo alemán presenta como la cumbre de la «existencia ética», el filósofo danés lo clasifica dentro de las formas

31 Cfr. SKS 25: 390.

32 Webb, C., *op. cit.*, 455.

33 Cfr. Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, (Buenos Aires: Schapire, 1944) 152 y cfr. Rosset, C., *Escritos sobre Schopenhauer*. (Valencia: Pre-Textos, 2005) 146.

34 Cfr. SKS 25: 389.

35 *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen, op. cit.*, 461.

superiores y reflexivas de la «existencia estética»: un intento por alcanzar el placer a través de la auto-restricción y la auto-disciplina³⁶. *El ascetismo schopenhaueriano está determinado por la genialidad y no por razones éticas*³⁷.

II.3. SCHOPENHAUER ANTE LA LECTURA DE KIERKEGAARD

Finalizamos esta primera sección de nuestro estudio reconstruyendo, a partir de los textos publicados por Schopenhauer, una eventual respuesta del filósofo alemán a las objeciones del danés analizadas en los puntos anteriores: la crítica al carácter abstracto de la ética schopenhaueriana y la denuncia del ascetismo como una posición contradictoria.

Kierkegaard entiende que la filosofía práctica de Schopenhauer habría abandonado teóricamente a todos aquellos individuos —la inmensa mayoría de la humanidad— que todavía aspiran a la dicha. El reproche se funda sobre una visión particular del pensamiento schopenhaueriano: la tesis de fondo del danés es que la única propuesta ética schopenhaueriana es el «ascetismo». Si bien el «ascetismo», esto es, la negación de la voluntad de vivir deliberada, es el punto culminante de la teoría moral del filósofo alemán, lo cierto es que no se trata de la única alternativa ofrecida por Schopenhauer a los hombres para apaciguar el dolor y la miseria de la vida humana. Al respecto, no es lícito pasar por alto lo que podríamos denominar la «redención estética de la existencia»: la contemplación de lo bello (artístico o natural) como un modo de acercamiento al mundo que libera al individuo del poder destructor de su insaciable voluntad. En su *Metafísica de lo bello*, la tercera parte de las *Lecciones sobre el conjunto de la filosofía* o *Doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano*, Schopenhauer afirma que en la experiencia estética «*las cosas aparecen ante la conciencia como simples representaciones, y no como motivos... es entonces cuando esta tranquilidad [Ruhe], que buscamos siempre por el camino del querer, y por eso mismo siempre se nos escapa, se presenta por sí misma y de una vez por todas... celebramos el Sabbath del trabajo forzado que impone el querer, y la rueda de Ixión se detiene*»³⁸. Ahora bien, esta vivencia de lo bello no es una prerrogativa de individuos excepcionales puesto que «*no hay hombre alguno que carezca por completo de cierta capacidad*

36 Cfr. SKS 2: 315 / OO I: 331.

37 Cfr. SKS 25: 354 / D: 405 – 406.

38 Schopenhauer, A., *Lecciones sobre metafísica de lo bello*. (Valencia: Universitat de Valencia, 2004) 149.

para experimentar el placer estético»³⁹.

Existe un segundo motivo que fuerza a poner nuevamente en tela de juicio la perspectiva del danés: el escrito titulado *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* publicado en *Parerga y Paralipómena*. La «Introducción» misma del escrito aclara que la filosofía schopenhaueriana es esencialmente incompatible con la aspiración mundana al *buen vivir*: si se reflexiona con madurez y frialdad, afirma Schopenhauer, resulta forzoso admitir que lo mejor para el ser humano sería no haber nacido. No obstante, es posible una exposición que suspenda momentáneamente esta posición y adopte el *usual punto de vista empírico*⁴⁰. Así las cosas, al leer estas reglas y máximas encontraríamos aquello que Kierkegaard echaba de menos en la obra del filósofo alemán: una ética concreta para hombres concretos. El danés podría aceptar que los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* son una «ética» (incluso cuando él estuviera en desacuerdo con su contenido); con todo su objeción podría retornar bajo el siguiente interrogante: ¿contiene este escrito una ética schopenhaueriana? A esta cuestión, cabría responder señalando que la «ética» ofrecida es, antes que una claudicación, una acomodación de los motivos fundamentales de la visión del mundo schopenhaueriana: «de hecho, la eudemonología ha de comenzar por enseñar que su mismo nombre es un eufemismo y que por «vivir feliz» solo se puede entender «vivir menos infeliz», esto es, soportablemente»⁴¹. Sin abandonar la concepción metafísica del mundo y la comprensión psicológica de la voluntad humana desarrollada en *El mundo como voluntad y representación*, lo que Schopenhauer presenta en estos aforismos, de un modo completamente asequible al entendimiento promedio, es una teoría sobre la existencia humana más feliz posible. Una serie de pautas para orientar el comportamiento de quienes procuran cierto bienestar y que, sin embargo, ni están dispuestos a alcanzar la tranquilidad vital a través de la mortificación de su existencia, ni poseen la virtud moral para conquistar con abnegación la felicidad.

Por otra parte, en el capítulo 47 de los Complementos a *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer realiza una caracterización de su propio pensamiento que invertiría la dirección de la acusación del danés haciendo que ella recaiga sobre aquel:

39 *Ibid.*, 143.

40 Cfr. Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena I*. (Madrid: Trotta, 2009) 331.

41 *Ibid.*, 421.

«Mi filosofía es la única que otorga a la moral su pleno derecho: pues únicamente si la esencia del hombre es su propia *voluntad* y, por tanto, en el más estricto sentido, él es su propia obra, son sus hechos realmente suyos e imputables a él. En cambio, si tiene otro origen o es la obra de un ser diferente a él, toda su culpa se remonta a su origen o a su creador. Pues *operari sequitur esse.*»⁴²

Kierkegaard, si identificamos su posición teórica con la de su pseudónimo Anti-Climacus, sólo sería capaz de formular una teoría ética coherente si estuviera dispuesto a renunciar a uno de los aspectos fundamentales de su pensamiento: la tesis, explicitada en *La enfermedad mortal*, de que la relación consigo mismo que es el yo humano ha sido puesta en esta actividad auto-relacional por otro (Dios)⁴³.

«En *esencia* toda vida es sufrimiento»⁴⁴. Esta no solo es la afirmación central del pensamiento ético de Schopenhauer, también es la intuición fundamental a partir de la cual se construye la totalidad de su filosofía. ¿Qué razones presenta la filosofía schopenhaueriana para justificar esta tesis? Responder esta pregunta implicaría la exposición y el análisis de toda su ontología y gnoseología. Sin embargo, Schopenhauer le propone a aquellos lectores que no tienen la paciencia, ni el interés de sumergirse en aquellos aspectos de su pensamiento, una suerte de *justificación psicológica* de su tesis. Si prestamos atención a nuestra experiencia cotidiana percibimos que «*solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos y se anuncian por sí mismos: el bienestar, en cambio, es puramente negativo*»⁴⁵. Nuestra situación se agrava por el hecho de que una dosis estable y continua de placer nos va tornando insensibles a éste; al mismo tiempo y como contrapartida, esta misma satisfacción disminuye nuestra tolerancia al dolor tornando al sufrimiento más intenso cuando este sobreviene. La conclusión es inevitable: «*nuestra existencia es más feliz cuando menos la percibimos: de donde se sigue que mejor sería no tenerla*»⁴⁶.

La forma de vida ascética consiste, justamente, en un «existir como *si no se existiese*». Y así las cosas, resulta claro que este particular *modus vivendi* le reporta al asceta un evidente «beneficio». Dicha ventaja explica por qué motivo los individuos que alcanzaron la negación de su voluntad «*se man-*

42 *El mundo como voluntad y representación. Segundo Volumen.* (Madrid: Trotta, 2005) 646.

43 SKS 11: 129 – 130 / EM: 33 -34.

44 *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen,* op. cit., 368.

45 *El mundo como voluntad y representación. Segundo Volumen,* op. cit., 630.

46 *Ibid.*

tienen en ese camino con todo esfuerzo, a base de forzarse a renuncia de todas clases, llevando una vida de dura penitencia y buscando lo desagradable: todo para apaciguar la voluntad, que siempre vuelve a florecer»⁴⁷. La búsqueda de esta gratificación es, para Kierkegaard, el indicio de que en el fondo del ascetismo palpita oculta la llama del amor propio. El señalamiento del danés, por tanto, anticipa la certera objeción presentada por Nietzsche en el § 13 del tercer tratado de *La genealogía de la moral*:

«Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, «vida contra vida», es —esto se halla claro por lo pronto—, considerada fisiológica y ya no psicológicamente, un puro sinsentido... Y para contraponer a ella brevemente la realidad de los hechos, digamos: *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse... El ideal ascético es ese medio: ocurre, por tanto, lo contrario de lo que piensan sus adoradores, - en él y a través de él la vida lucha con la muerte y contra la muerte, el ideal ascético es una estratagema en la *conservación* de la vida.»⁴⁸

La crítica se dirige a un punto neurálgico y plantea una serie de interrogantes fundamentales para el sistema de pensamiento schopenhaueriano de difícil solución: ¿es posible para el ser humano «querer el no-querer»? ¿es posible que un querer individual quiera su destrucción? Schopenhauer no pasó por alto esta problemática y se enfrentó a ella en sus lecciones sobre la metafísica de las costumbres. Verdaderamente insatisfactoria, su respuesta *es más una disolución que una solución*. Al «no-querer» no lo antecede ningún querer, se trata de un acontecimiento inmotivado y misterioso:

«Hemos visto que esa *autosupresión* de la voluntad proviene del *conocimiento*, sin embargo, todo conocimiento y comprensión es en cuanto tal *independiente del arbitrio*, luego también esa negación de toda volición, esa entrada de la libertad, no se obtiene mediante un *propósito* sino que surge de esta íntima relación que guarda en el hombre su conocimiento con su querer; de ahí que esa comprensión de la cual surge la negación de la voluntad, se presente repentinamente y como venida de afuera, al margen de nuestro concurso.»⁴⁹

III. REVISIÓN DE LA LITERATURA HISPANOPARLANTE ENTORNO A LA RELACIÓN «KIERKEGAARD - SCHOPENHAUER»

El volumen colectivo *Kierkegaard y sus contemporáneos alemanes. Tomo I: Filosofía*, publicado en 2007, incluye un texto escrito por Simonella Da-

47 *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen*, op. cit., 453 – 454.

48 Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. (Madrid: Alianza, 1998) 155 – 156.

49 Schopenhauer, A., *Metafísica de las Costumbres*. (Madrid: Trotta, 2001) 191.

vini titulado «Schopenhauer: el encuentro tardío de Kierkegaard con su opuesto». La «Bibliografía» al final del artículo está dividida en tres partes: i) los títulos de los libros de Schopenhauer encontrados en la biblioteca de Kierkegaard, ii) la serie de textos presentes en la biblioteca del danés en los cuales se discuten diversos aspectos de la filosofía schopenhaueriana y, por último, iii) un listado que contiene la literatura especializada consagrada a estudiar la relación entre ambos pensadores. Esta última lista incluye, entre libros, artículos y reseñas, un total de 21 textos. Tres de estos textos están escritos en castellano: *Schopenhauer y Kierkegaard. Sentimiento y pasión* de Manuel Maceiras Fafian publicado en 1985, *Sören Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico* de Manuel Suances Marcos editado en 1998 y *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* compilado por Javier Urdanibia aparecido en 1990⁵⁰. Pese a que el listado de Davini cuenta ya con más de diez años, los dos textos en castellano que cabría agregarle ya estaban disponibles en 2007: el «Prólogo» de Sergio Rabade al libro de Maceiras Fafian y un capítulo del libro *Protestantismo y Filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana* de Arsenio Ginzo Fernández publicado en el año 2000. Pasemos a considerar estos 5 trabajos⁵¹.

III.1. DOS FILÓSOFOS ANTIHEGELLANOS: KIERKEGAARD Y SCHOPENHAUER EN EL PENSAMIENTO EUROPEO DEL SIGLO XIX

Los escritos de Rabade, Maceiras Fafian y Urdanibia comparten un propósito común: definir el puesto de Kierkegaard y Schopenhauer dentro del desarrollo histórico del pensamiento filosófico del siglo XIX. En este sentido, la categoría elegida para englobar la producción teórica de estos filósofos es «antihgelianismo», una condición que nuestros autores comparten con otras figuras intelectuales europeas de la talla de Feuerbach o Marx. La fuerte presencia de un talante «antihgeliano» es el fondo común

50 Cfr. Davini, S., «Schopenhauer: Kierkegaard's Late encounter with his opposite», en *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome I: Philosophy*, ed. Jon Stewart. (Great Britain: Ashgate, 2007) 289 – 291.

51 Cuando finalizábamos la redacción de este artículo tomamos conocimiento de una tesis de Licenciatura redactada por Eduardo Charpenel Elorduy y defendida en la Universidad Panamericana de Méjico en el año 2006 titulada «*Arthur Schopenhauer y Sören Kierkegaard: consideraciones en torno a la condición problemática de la libertad*». Lamentablemente no pudimos acceder a este material por lo cual este escrito quedó por fuera de nuestro relevamiento.

a partir del cual los tres académicos españoles intentarán pensar las semejanzas y las diferencias entre el danés y el alemán. Por este motivo, en estos textos no encontramos un estudio comparativo del pensamiento de «Kierkegaard y Schopenhauer», sino más bien un análisis paralelo del modo en que cada uno de ellos se posiciona respectivamente frente a Hegel.

El escrito de Sergio Rabade es un «Prólogo», de poco más de 6 páginas, a la obra de Manuel Maceiras Fafian. El catedrático de la Universidad Complutense de Madrid recientemente fallecido, advierte al lector que el libro que tiene entre manos es tan solo una presentación introductoria de los rasgos fundamentales de las filosofías de Kierkegaard y Schopenhauer y no una investigación pormenorizada de las mismas⁵². Luego de esta necesaria aclaración inicial, el prologuista se dedica a justificar el tratamiento conjunto de ambos pensadores. La primera razón es, por decirlo de algún modo, de índole biográfica: Schopenhauer y Kierkegaard son hijos de una misma época, ambos desarrollan su pensamiento bajo la presión del idealismo e influidos por el romanticismo⁵³. La segunda razón es filosófica: el danés y el alemán comparten como enemigo al racionalismo hegeliano. Schopenhauer y Kierkegaard desconfían del poder explicativo y emancipatorio de la razón en lo que respecta a las cuestiones últimas de la realidad; sin embargo, se diferencian entre sí por el modo en que ambos reaccionan frente al optimismo racionalista hegeliano. Schopenhauer hace de la «voluntad ciega» el sustrato metafísico del mundo, postula un absoluto en el cual se diluye todo individuo y, por ello, continúa siendo un metafísico idealista. Kierkegaard, por su parte, transforma al individuo concreto en el centro de sus preocupaciones y, a pesar de su pesimismo, considera que el Dios de la fe cristiana puede darle sentido a la existencia⁵⁴.

Manuel Maceiras Fafian únicamente dedica la introducción de su libro («Razón y pasión en la filosofía del siglo XIX») al tratamiento conjunto de nuestros autores antes de abordarlos por separado. Tres son los tópicos que le permiten trazar el vínculo entre ambos. El danés y el alemán son 1) filósofos anti-hegelianos, 2) filósofos románticos y, por último, 3) filósofos de lo pre-racional. Durante el siglo XIX o bien se filosofa *con* Hegel

52 Cfr. Rabade, S., «Prólogo», en *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Manuel Maceiras Fafian. (Madrid: Editorial Cincel, 1985) 13.

53 Cfr. *Ibid.*, 14.

54 Cfr. *Ibid.*, 15.

o bien, como es el caso de Schopenhauer y Kierkegaard, *contra* Hegel. En el marco del sistema hegeliano, los individuos concretos y los seres naturales «son sólo determinaciones contingentes, limitadas, que adquieren su realidad y su verdad en virtud de la Idea de la que son determinaciones»⁵⁵. La reacción de Schopenhauer contra Hegel es virulenta. Para el filósofo alemán, el pensamiento hegeliano es abstracto y sin sentido. Sin embargo, la metafísica schopenhaueriana no es otra cosa más que un «hegelianismo invertido»: «el en sí del mundo —explica Fafian—, su esencia, es la voluntad única y universal. Pero esta voluntad, a su vez, es energía, actividad y fuerza desmedida de la que todas las propiedades físico-naturales de los seres —orgánicas y racionales— son determinaciones»⁵⁶. Desde el punto de vista de la forma, Kierkegaard será más medido que Schopenhauer en su polémica contra Hegel; no obstante, desde el punto de vista del contenido, sus objeciones al sistema hegeliano tendrán un mayor impacto filosófico. A diferencia de lo que ocurre con la filosofía schopenhaueriana, el pensamiento del danés implica tanto una verdadera reivindicación del existente concreto, como un auténtico rescate de la libertad individual frente al curso histórico totalizante de la Idea hegeliana⁵⁷.

Aún cuando ellos renegasen de esta descripción, Schopenhauer y Kierkegaard deben ser considerados filósofos románticos. «El romanticismo —según Fafian— se caracteriza, fundamentalmente, por la afirmación de la infinitud de la conciencia a la que se considera capaz de posibilidades infinitas, no en temporalidad o extensión, sino en potencialidad emotiva y volitiva»⁵⁸. El alma romántica ansiosa por satisfacer su conciencia infinita será siempre inconmensurable con respecto al mundo finito. Schopenhauer es un romántico por dos razones: en primer lugar, por reducir la multiplicidad de lo real (las cosas del mundo) a una unidad (la voluntad) y, en segundo lugar y más fundamentalmente, por su *visión dolorosa del mundo* que desemboca en un *titanismo ascético*⁵⁹. El romanticismo de Kierkegaard se refleja, ante todo, en su estilo literario, pero en su pensamiento también resuena el eco de uno de los motivos principales de esta corriente filosófico-literaria: la tesis de la insatisfacción ante lo mundano⁶⁰. En este sentido, las categorías kierkegaardianas de

55 Maceiras Fafian, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, op. cit., 29.

56 *Ibid.*, 30.

57 Cfr. *Ibid.*, 30 – 31.

58 *Ibid.*, 31.

59 Cfr. *Ibid.*, 32.

60 Cfr. *Ibid.*, 32.

ironía, humor, desesperación o fe serían expresión de ese anhelo de lo infinito esencial al espíritu romántico⁶¹.

Hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, Fichte y Schelling concentran su atención en el problema de la subjetividad estableciendo dos pautas teóricas que, de un modo u otro, inspiran e informan la reflexión de Kierkegaard y Schopenhauer: 1) la consideración del sujeto humano como la clave de comprensión del mundo y 2) la concepción del sujeto como actividad. A nuestro entender, el aspecto más interesante y fecundo del análisis de Fafian consiste en el haber captado que tanto el filósofo danés como el alemán, reelaborando y profundizando el punto de partida idealista, se esfuerzan por desarrollar una teoría del sujeto que busca ampliar el concepto moderno de subjetividad. Schopenhauer y Kierkegaard suponen una *ruptura* en la historia de la filosofía porque cada uno de ellos de un modo particular «*anteponen a la razón de tipo cartesiano o kantiano, elementos ateóricos o prerracionales desde los que el entendimiento debe pensar*»⁶². Precisamente por el hecho de ser artífices de esta ruptura, Schopenhauer y Kierkegaard son una referencia ineludible para el pensamiento contemporáneo. Los escritos del danés llamaron la atención sobre un aspecto fundamental de la subjetividad humana: la *temporalidad*. Todo existente está conminado a devenir sí mismo a través de un proceso de auto-formación que transcurre inevitablemente en el tiempo. La filosofía de Schopenhauer, anticipando el concepto freudiano de inconsciente, transforma al cuerpo en la expresión de una voluntad que irrumpe misteriosamente en la vida cotidiana condicionando nuestra conducta⁶³. Schopenhauer y Kierkegaard, en suma, nos obligan a problematizar la imagen tradicional del hombre como un ente conducido por una razón auto-transparente.

El libro *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* compilado por el profesor Javier Urdanibia reúne los trabajos presentados en dos encuen-

61 «*Su comprensión de la religión, a su vez, no deja de recordar a Schleiermacher, en la formulación como sentimiento de lo infinito. Como el de Schleiermacher, el cristianismo de Kierkegaard está también impregnado de sentimiento. En obras importantes, como Temor y Temblor, donde lo religioso acapara todo su interés, la visión del hombre de fe, para él Abraham —aunque explícitamente diferenciado del héroe trágico—, aproxima a un romanticismo de la fe. Esta aparece como la infinitud que, desesperadamente, nuestra irremediable condición humana anhela con vehemencia*» (Manuel Maceiras Fafian, *op. cit.*, 34).

62 Maceiras Fafian, M., *op. cit.*, 25.

63 Cfr. *Ibid.*, 34 - 38.

tros de filosofía. El primero celebrado en mayo de 1987 estuvo dedicado a la discusión de los libros *Temor y Temblor* y *Diario del seductor de Kierkegaard*. El segundo encuentro realizado en abril de 1988 se consagró al análisis de la obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. El libro está dividido, lógicamente, en dos partes: la primera compuesta por 5 trabajos que exponen diversos aspectos de la filosofía del danés y la segunda conformada por 6 trabajos que se ocupan de la filosofía del pensador alemán. La única sección del libro que trata conjuntamente a Kierkegaard y Schopenhauer es el texto de Javier Urdanibia «Dos antihegelianos. De estética y ascética» que oficia como introducción general de la compilación. El profesor español comienza exponiendo dos rasgos fundamentales de la filosofía de Hegel: en primer lugar, el sistema hegeliano se caracteriza por un marcado intelectualismo en la medida en que concibe que es posible una explicación racional de todos los fenómenos de la realidad y, en segundo lugar, por una primacía de lo universal sobre lo particular; lo individual sólo tiene cabida en el sistema en la medida en que logra traducirse al lenguaje de lo general. Estas dos notas se condensan en la célebre frase hegeliana de la «Introducción» de la *Filosofía del Derecho*: todo lo racional es real y todo lo real es racional.

«Todo pertenece al desarrollo o devenir de la biografía del único Sujeto y cada hecho obtiene su *racionalidad* por pertenecer a la *lógica* según la cual se realiza lo real. La circularidad hegeliana queda expresada mediante la ecuación de la Introducción de la *Filosofía del Derecho*: lo racional es real y lo real es racional. Lo que es, sea del orden ontológico que sea, es inteligible porque sólo lo inteligible puede ser. Nada pues se halla *extramuros*.»⁶⁴

Sin embargo, la vida de todo individuo está salpicada de acontecimientos y circunstancias capaces de *dementir* ese optimismo racional y totalizador presente en la filosofía hegeliana. Según Urdanibia, el mismo Hegel tuvo la oportunidad de experimentar esta dura verdad en carne propia. En el momento de su boda con Marie von Tücher en 1811, Hegel tuvo que enfrentar dos fantasmas de su pasado: la aparición de su ex – amante y de su hijo ilegítimo Ludwig, nacido en 1807, el mismo año en el cual publicaba la *Fenomenología del espíritu*. Cinco años más tarde, en 1816, Hegel obtiene un puesto de catedrático en Heidelberg y toma la decisión de incorporar al pequeño Ludwig a la vida familiar; sin embargo, el proyecto fracasa por-

64 Urdanibia, J., «Dos antihegelianos. De estética y ascética», *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. Javier Urdanibia. (Barcelona: Anthropos, 1990) 9.

que las relaciones del hijo extramatrimonial y su esposa son conflictivas. El fruto del deseo natural no encuentra lugar en la seriedad ética de la institución familiar⁶⁵.

La obra entera de Kierkegaard, de acuerdo con la interpretación de Urdanibia, sería una defensa ineludible de todos aquellos aspectos de la realidad que no se dejan asimilar por lo racional. Su pensamiento, escribe el intérprete español, «toma como punto de partida, no la duda cartesiana, sino la desesperación como estado de ánimo que resulta de la conciencia del desajuste esencial»⁶⁶. La categoría fundamental de la filosofía del danés es la del *individuo singular* (*Den Enkelte*), que Urdanibia entiende como un individuo excepcional completamente irreconciliable con las formas de existencia colectiva, ya sean seculares (la sociedad civil o el Estado) o pseudo-religiosas (la cristiandad burguesa)⁶⁷. El ejemplo que mejor encarna esta categoría es el Abraham de *Temor y Temblor*: el patriarca veterotestamentario es el paladín de una fe heroica que rechaza acomodar las exigencias del cristianismo «al lecho de Procusto de «los límites de la mera razón»»⁶⁸ y, con ello, se aparta del cómodo y tranquilo refugio que brinda lo general. El «singular» kierkegaardiano es, entonces, el escenario donde mejor se manifiestan esas contradicciones de la existencia que desmienten la inteligibilidad de lo general: *lo real no siempre es racional*.

El punto neurálgico del pensamiento schopenhaueriano consiste en la inversión de la célebre fórmula hegeliana: «*lo irracional, lo infundado es real*»⁶⁹. Schopenhauer considera que la filosofía se ha extraviado con Fichte, Schelling y Hegel y, por lo tanto, resulta imperioso un «retorno a Kant». Este regreso significa el reconocimiento de una realidad originaria que siendo origen de toda representación permanece, en todo momento, más allá de ésta⁷⁰. Para definir a esta realidad Schopenhauer utiliza el término «volun-

65 Cfr. *Ibid.*, 14 – 15.

66 *Ibid.*, 17.

67 Esta presentación de Kierkegaard como un individualista radical permite su acercamiento, sin mayores matices, a la figura de Max Stirner: «Ya un hegeliano de izquierdas, Max Stirner, había opuesto la subjetividad individual, el «único», al todo racional y, junto a la vertiente teórica, la rebelión stirneriana, como la kierkegaardiana, implicaba, desde el punto de vista práctico, el rechazo sin paliativos del hombre que se vive como «género», como pieza del orden establecido» (*Ibid.*, pp. 18-19).

68 *Ibid.*, 20.

69 *Ibid.*, 26.

70 Para Schopenhauer «la perversión fichteana de sostener, en clara ruptura con la «ortodoxia»

«nada o poco tiene que ver con la razón práctica, sus principios, objetos y móviles, ni con cualquier otra acepción de apetito o voluntad de la psicología racional o de la filosofía moral... carece aún de todos los caracteres del querer individual que tiende hacia objetos individuales... se trata paradójicamente de un querer que es incapaz de querer»⁷¹. La esencia de la vida en general y de la vida humana en particular es, por tanto, un querer ciego que nunca alcanza satisfacción ni reposo alguno; de hecho, el aumento de la voluntad es aumento del sufrimiento por no colmar el anhelo de la voluntad. Según Urdanibia, Schopenhauer concibe al hombre como un ser esencialmente auto-destructivo: la búsqueda consciente del bienestar conduce, trágicamente, a un aumento del dolor y el sufrimiento⁷². Pero esta auto-destrucción puede traducir, a su vez, una experiencia «positiva»: «la de quien, al negarse a sí mismo, niega la voluntad universal y se libra del lacerante e incurable dolor»⁷³.

En lo que respecta a nuestro particular interés, el punto más destacable de esta «Introducción» lo encontramos en un listado que, a decir de Urdanibia, contiene «un repertorio de similitudes notables»⁷⁴ entre el filósofo danés y el filósofo alemán. El pasaje que aquí reproducimos *in extenso* se encuentra también en la contratapa del libro:

«1) uno y otro entraron en contacto con el idealismo alemán y reaccionaron enseguida y airadamente contra él, centrando sus ataques en la figura de Hegel; 2) desde perspectivas diferentes, los dos pensadores manifestaron su desconfianza en lo que E. Severino ha llamado «el enfoque epistémico», por lo que sus meditaciones fueron hacia otras áreas que las de las «justificaciones racionales» o de los «contenidos noéticos»; 3) sintieron ambos una gran admiración hacia sus respectivos padres autoritarios, pero tal actitud no se materializó en la prosecución del matrimonio o «estado ético» y llevaron una vida de célibes; 4) la ideología patriarcalista que compartieron se manifestó como una acusadísima desconfianza teñida de resentimiento hacia el sexo femenino, de cuya fascinación no pudieron librarse, lo que les indujo a poner coto a sus tribulaciones sexuales mediante la predicación de la castidad; 5) tanto Kierkegaard como Schopenhauer formularon repetidos elogios a la obra musical de Mozart (al que el segundo añadía Rossini); y 6) ambos sustituyeron el «enfoque epistémico» por un *anhelo de salvación* y

kantiana, que el sujeto no sólo aporta la forma sino también la materia del objeto de conocimiento, estaba sustentada no en la búsqueda de la verdad, sino en la del halago y del aplauso del público simplón...» Ibid., 22-23).

71 Ibid., 25-26.

72 Cfr. Ibid., 26 – 27.

73 Ibid., 27 – 28.

74 Ibid., 22.

sus filosofías deben ser consideradas soteriológicas porque buscan vías redentoras.»⁷⁵

El primero de estos puntos es un motivo común en la recepción castellana de Kierkegaard y Schopenhauer. Los puntos segundo y sexto se relacionan entre sí y manifiestan el modo en que ambos pensadores conciben los límites inherentes a la filosofía profesional de su tiempo. El «enfoque epistémico», aclara Urdanibia, «vive de la esperanza de captar el sentido unitario de la totalidad bajo el teorema según el cual la episteme establece racionalmente los límites y el sentido de la realidad»⁷⁶. La desconfianza que tanto Schopenhauer como Kierkegaard profesan contra esta perspectiva, los llevó a repensar la función de la filosofía: más que una *teoría sobre la vida*, la filosofía debe ser una *forma de vida*. Si el sufrimiento vital precisa de una explicación es porque antes, y más fundamentalmente, exige una redención: la tarea primordial e irrenunciable de la filosofía es ofrecer una respuesta real al dolor de la existencia y no un consuelo especulativo. El tercer punto no va más allá de establecer una coincidencia biográfica entre ambos pensadores: la imagen idealizada del padre y la decisión de no casarse. El cuarto punto, la marcada misoginia de ambos autores, reviste un mayor interés: Kierkegaard y Schopenhauer son, en este sentido y sin que ello los exculpe, *hijos de su tiempo*. Al margen de cualquier evaluación crítica en torno a la imagen que ambos pensadores construyen de lo femenino, es importante señalar que uno y otro hicieron de la corporalidad, la sexualidad y la diferencia sexual motivos no menores de reflexión psicológica y filosófica. El quinto punto llama la atención sobre la admiración común que nuestros autores sintieron por el genio artístico de Mozart. Sin dejar de ser válido, este quinto punto deja pasar de largo una oportunidad inmejorable para un estudio conjunto de Kierkegaard y Schopenhauer. Ambos pensadores le asignan a la música un gran valor dentro de sus filosofías. Tanto para uno como para el otro la música es el vehículo privilegiado para la manifestación de aquello que, por no pertenecer a la esfera de la conciencia racional, no encuentra una expresión cabal en el marco del lenguaje: para el pseudónimo estético de *Los estadios eróticos inmediatos*, o *el erotismo musical*, la música es el *único medio* capaz de hacer escuchar la voz propia de la sensibilidad; para el autor del tercer libro de *El mundo como voluntad y representación*, a diferencia del resto de las artes, la música es más que la re-presentación de la «volun-

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*, 18.

tad» para ser presentación de la misma.

III.2. KIERKEGAARD FRENTE A LA VIDA DE SCHOPENHAUER

Manuel Suances Marcos escribe un extenso y profundo estudio sobre la obra de Søren Kierkegaard en tres tomos. El primero está dedicado a la biografía del danés, el segundo trata sobre su pensamiento filosófico y el tercero analiza su pensamiento religioso. Las páginas que se ocupan de la relación de Kierkegaard con Schopenhauer se encuentran en el tomo consagrado a la exposición de las principales categorías y conceptos de la filosofía del danés, más específicamente en el primer capítulo en el cual se intenta reconstruir el marco histórico-filosófico en el cual nace y se desarrolla el pensamiento kierkegaardiano.

El especialista español elige redactar su presentación de la filosofía de Kierkegaard en primera persona. A tono con esta decisión estilística, su estudio del vínculo del pensador danés con Schopenhauer no va más allá de una paráfrasis de algunos de los pasajes del Diario kierkegaardiano⁷⁷. Muchos de estos fragmentos ya los hemos analizado en la primera parte de nuestro trabajo, por lo cual no sería productivo detenernos en ellos. Cabe decir, no obstante, que en la exposición de Suances Marcos las consideraciones de Kierkegaard en torno a la vida personal de Schopenhauer tienen un lugar predominante. Para el intérprete español la principal objeción del danés tiene que ver con el hecho de que la existencia concreta del pensador alemán nada tiene que ver con el ideal de vida que propone su filosofía: «*Schopenhauer no es un asceta de esos a los que tanto alaba; enseña, pero no practica; no predica con el ejemplo; en esta actitud se queda en un plano meramente intelectual y esto es muy enojoso*»⁷⁸. Esta falta de auténtico carácter ético se habría manifestado sin tapujos en su conducta ante la distinción otorgada por la Real Sociedad de Ciencias de Noruega y la distinción denegada por la Real Sociedad de Ciencias danesa: por más que Schopenhauer se burlara de aquellos profesores de filosofía que añoraban prestigio social, en el fondo de su alma él también deseaba ser reconocido por el gran público⁷⁹. En

⁷⁷ La limitación de este análisis resulta llamativa puesto que Suances Marcos es, al mismo tiempo, un estudioso de la obra del filósofo alemán a la cual le ha dedicado un libro y diversos artículos.

⁷⁸ Suances Marcos, M., *Soren Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998) 42.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 42 – 43.

este sentido, agregamos nosotros, Kierkegaard podría haber utilizado para describir a Schopenhauer la misma metáfora que su pseudónimo Anti-Climacus utiliza en *La enfermedad mortal* para hablar del típico error de los filósofos sistemáticos:

«Un pensador acaba de construir un enorme edificio, lógico, un sistema, un vasto sistema que abarca toda la existencia y toda la historia universal, etc., etc. Ahora bien, consideremos su vida personal. ¿Dónde habita? ¡Asombroso! ¡Lamentable y ridículo hasta no poder! Porque nuestro pensador no habita personalmente, como cabría esperar, en ese espléndido palacio de bóvedas altísimas, sino que habita en las caballerizas de al lado, o quizá en la misma perrera, o a lo más en la casita destinada al portero del palacio. Y Dios te libre de que te ocurra venir a insinuarle que se dé cuenta de semejante contrasentido, pues no te puedes figurar lo mucho que se disgustaría.»⁸⁰

Resulta apropiado mencionar que en el § 68 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer se había anticipado a críticas similares a las esgrimidas por el pensador danés. En dicho párrafo, Schopenhauer entiende haber tematizado, por primera vez libre de todo misticismo, la esencia de la santidad consistente en *la negación de la voluntad de vivir*. Con todo, esa misma esencia la «*han conocido inmediatamente y expresado con sus actos todos aquellos santos y ascetas que, poseyendo un mismo conocimiento interior, hablaban un lenguaje muy diferente según los dogmas que hubieran asumido una vez en su razón*»⁸¹. El santo, por tanto, no precisa ser un filósofo, lo que significa que su conducta vital es, de alguna manera, independiente del cuerpo teórico que la justifica subjetivamente. Un filósofo, a su vez, tampoco precisa ser un santo y, por este motivo, Schopenhauer considera una extravagancia exigirle al moralista que sólo predique las virtudes que él posee y pone en práctica⁸². La tarea del filósofo no es la de enseñar con el ejemplo, sino la de «*[r]eproducir de forma abstracta, general y clara toda la esencia del mundo, y depositarla como imagen reflejada en conceptos de la razón permanentes y siempre dispuestos*»⁸³.

III.3. DOS FILÓSOFOS LUTERANOS: KIERKEGAARD Y SCHOPENHAUER FRENTE AL CRISTIANISMO EUROPEO MODERNO

Nuestro recorrido culmina con el estudio del profesor Arsenio Ginzo

80 SKS 11: 158 – 159 / EM: 66.

81 *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen, op. cit.*, 444 – 445.

82 Cfr. *Ibid.*, 445.

83 *Ibid.*

Fernández. El libro de Ginzo Fernández ofrece un extenso y pormenorizado análisis en torno a la recepción de la Reforma protestante en la filosofía alemana, desde Leibniz hasta Nietzsche. Se distinguen tres momentos principales: desde Lutero hasta la Ilustración (Primera Parte), la etapa Romántica e Idealista (Segunda Parte) y el período Postidealista (Tercera Parte). El segundo capítulo de la Tercera Parte, el décimo del libro, se titula «La Reforma como anticipación alegórica de la filosofía schopenhaueriana» y se divide en dos secciones «Schopenhauer y la reivindicación intempestiva de la Reforma» y «Schopenhauer y Kierkegaard». El texto en cuestión constituye una positiva excepción dentro de la reducida literatura en español dedicada a la relación entre el filósofo danés y el filósofo alemán, porque encara el vínculo entre ambos autores desde una perspectiva poco convencional, pero sumamente fecunda. La tesis principal del capítulo se resume en el siguiente fragmento: «tanto Schopenhauer como Kierkegaard forman, en cierto sentido, un frente común contra la absorción del legado de la Reforma desde la perspectiva filosófico – política, por muy condicionados que se encuentren también ellos por ese horizonte filosófico y político»⁸⁴.

La tendencia dominante en la recepción filosófica del protestantismo se caracterizó, en el mundo alemán, por la revalorización de ciertos elementos secularizadores y racionalistas. En este sentido, Ginzo Fernández señala que «el pesimismo antropológico, la profunda presencia del pecado, los cuestionamientos del libre albedrío que Lutero esgrimía en su polémica con Erasmo, son algunos de los aspectos que van a ser diluidos crecientemente a lo largo de la Edad Moderna»⁸⁵. Justamente esos aspectos serán los que Schopenhauer revalorice en un intento por salvar el sentido originario de la Reforma de las interpretaciones filosófico-especulativas. Para el filósofo alemán, la religión expresa en un lenguaje popular lo que enseña conceptualmente y sin distorsión la filosofía. Ahora bien, el criterio de distinción entre las diversas religiones no responde a sus diferencias doctrinales o dogmáticas sino, más bien, al talante existencial que cada una de ellas traduce. El motivo esencial de una religión se juega en la posición fundamental que encarnan sus creyentes frente a la realidad: estiman y justifican al mundo tal y como es (este sería el caso del Judaísmo o el Islam), o consideran, como

84 Ginzo Fernández, A., *Protestantismo y Filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. (España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2000) 256.

85 *Ibid.*, 248.

lo hace su filosofía, que la existencia mundana precisa ser redimida (este sería el caso del Cristianismo, el Brahmanismo o el Budismo⁸⁶). Lutero, en la línea de San Agustín, habría dado nuevamente expresión al auténtico núcleo básico del cristianismo depurado de la contaminación pelagiana y judía. «*Schopenhauer* —anota Ginzo Fernández— *quiere conectar de nuevo con la dimensión intempestiva de la concepción luterana de la libertad, aquella según la que, debido a la profunda corrupción del hombre, éste se mostraría impotente en el ámbito salvífico*»⁸⁷. La doctrina luterana, en este punto concordante con el pensamiento schopenhaueriano, sería un ataque rotundo al programa capital de la Modernidad (y de gran parte de la filosofía antigua), a saber, el proyecto de una *actividad emancipatoria* basada en el principio de la autonomía humana. Valgan los siguientes pasajes en apoyo a esta idea:

«[En la] fe [de la Iglesia cristiana] se incluye, ante todo, que el nuestro es un estado originaria y esencialmente funesto del que necesitamos ser *redimidos*; luego, que nosotros mismos pertenecemos esencialmente al mal y estamos tan firmemente vinculados a él que nuestras obras realizadas por leyes y preceptos, es decir, por motivos, nunca pueden dar satisfacción a la justicia ni redimirnos, sino que la salvación solo se alcanza mediante la fe, es decir, a través de una forma de conocimiento transformada; y esa misma fe solo nos puede venir por la gracia, como desde fuera: eso quiere decir que la salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona y apunta a una necesaria negación y renuncia de esa misma persona. Las obras, la obediencia a la ley en cuanto tal, nunca pueden justificar porque son siempre un obrar por motivos. Lutero (en el libro *De libertate Christiana*) exige que tras sobrevenir la fe, las buenas obras surjan de ella por sí mismas como síntoma y fruto suyo; pero no reivindicar un mérito, justificación o pago sino que se realizan de forma totalmente voluntaria y gratuita. Así, también nosotros hemos considerado que al traspasar con claridad progresiva el *principium individuationis* nace primero la justicia libre, luego el amor hasta la total supresión del egoísmo, y al final la resignación o negación de la voluntad.»⁸⁸

«Los antiguos, en particular, los estoicos, los peripatéticos y los académicos, se esforzaron en vano por demostrar que la virtud basta para hacer la vida feliz: pero la experiencia gritaba estrepitosamente en contra. La razón última para el esfuerzo de aquellos filósofos, aunque no claramente consciente para ellos, fue la supuesta *justicia* de las cosas: el que era *inocente* debía estar libre de sufrimientos y ser feliz. Pero la solución sería y profunda del problema se encuentra en la doctrina cristiana de que

86 A raíz de esta disposición anímica compartida, Schopenhauer llega a vincular el origen histórico del cristianismo con el desarrollo de las religiones orientales. Un eco de esta idea puede leerse en la imagen de Jesús como un Buda palestino desarrollada por Nietzsche en *El anticristo*.

87 *Ibid.*, 252.

88 *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen, op. cit.*, 470 – 471.

las obras no justifican; así que, por mucho que un hombre haya ejercitado la justicia y la caridad, por mucho que haya practicado *el bien, la honestidad*, no está, como dice Ciceron, *exento de toda culpa.*⁸⁹

Según Ginzo Fernández, Kierkegaard sintonizó de inmediato con Schopenhauer porque compartía las críticas del alemán al optimismo protestante⁹⁰ y el rechazo schopenhaueriano de la «domesticación» moderna del cristianismo y su desvío pelagiano. Claro está que cada uno de ellos llegaba al mismo punto desde caminos contrapuestos: Schopenhauer desde una perspectiva atea y Kierkegaard, rechazando la disolución feuerbachiana de la teología en antropología, a partir de un cristianismo que establecía una diferencia cualitativamente infinita entre Dios y el ser humano⁹¹. En ambos autores es posible detectar ciertas críticas a Lutero, al margen de una valoración global positiva de su obra. De acuerdo con el especialista español, Schopenhauer considera que ya el protestantismo inicial implicó *«una desviación de la entraña íntima del Cristianismo, al rechazar el ascetismo y su aspecto central, el carácter meritorio del celibato»* propiciando, a partir de esta rehabilitación de lo mundano, *«el tránsito paulatino hacia formas banales de racionalismo»*⁹². Estas críticas al protestantismo originario y a su corrupción racionalistas llevarán a Schopenhauer a realizar una provocativa afirmación en su último libro: *«se podría llamar a mi teoría la verdadera filosofía cristiana»*⁹³. Por su parte, en los últimos años de su vida, Kierkegaard responsabilizó a Lutero del aburguesamiento de la Iglesia y de la utilización política del cristianismo⁹⁴.

III.4. SEÑALAMIENTOS CRÍTICOS Y PERSPECTIVAS

El recorrido anterior muestra que, a la hora de estudiar la relación entre Kierkegaard y Schopenhauer, el concepto más utilizado por la literatura secundaria en español ha sido el de «antihegelianismo». Esta última sec-

89 *El mundo como voluntad y representación. Segundo Volumen, op. cit.*, 659.

90 Sobre esta cuestión vale recordar que, como hemos observado en el punto 1., Kierkegaard consideró la filosofía de Schopenhauer como un antídoto contra el optimismo cristiano vulgar.

91 Cfr. *Protestantismo y Filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana, op. cit.*, 255 – 256.

92 *Ibid.*, 253 – 254.

93 Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena II*. (Madrid: Trotta, 2013) 329.

94 Cfr. *Ibid.*, 259.

ción la dedicaremos a desarrollar una serie de objeciones en torno a esta categoría y, a partir de dichos señalamientos, expondremos ciertas pautas para una futura investigación de conjunto de la filosofía de ambos pensadores.

Exponer a Kierkegaard y Schopenhauer como «filósofos antihegelianos» es, en primera instancia, un error histórico. La noción de «antihegelianismo» implica que tanto el alemán como el danés elaboraron sus respectivas filosofías al calor de una encendida polémica con Hegel, lo que quiere decir que las principales categorías y argumentos de Kierkegaard y Schopenhauer encontrarían en la disputa con el racionalismo hegeliano su génesis y razón de ser. Ahora bien, esta tesis es desacertada desde el punto de vista histórico para uno y otro pensador. Comencemos examinando el caso de Schopenhauer. Es innegable que en la etapa en la cual formuló su concepción filosófica tuvo alguna noticia de Hegel, puesto que las principales obras hegelianas (la *Fenomenología del espíritu*, 1807; la *Ciencia de la Lógica*, entre 1812 y 1816 y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1817) ya se encontraban publicadas antes de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* de 1818. Sin embargo, no hay datos que permitan acreditar una lectura atenta de estos libros por lo cual es posible inferir que el pensamiento hegeliano no ejerció ninguna influencia destacable, ni positiva ni negativa, sobre Schopenhauer durante el período en el cual éste gestaba su sistema filosófico. Prueba a favor de esta última afirmación es la presencia prácticamente nula de menciones a Hegel en los escritos schopenhauerianos previos al año 1820⁹⁵. Puede decirse, incluso, que Schopenhauer ignoró a Hegel durante los años de su formación intelectual. Este *desinterés* no debe resultar sorprendente, puesto que antes de la década de 1820 Hegel no era una figura rutilante dentro del mundo académico alemán. Las mordaces frases contra el autor de la *Fenomenología del espíritu*, sobre las cuales se asienta la tesis del «antihegelianismo», se encuentran, por el contrario, en las obras publicadas a partir de 1836 y en las reediciones de su tesis doctoral y de su obra capital. El especialista español

95 La primera edición de *El mundo como voluntad y representación* no contiene ninguna mención a Hegel. En una extensa y minuciosa tesis sobre la relación de Schopenhauer con los tres grandes filósofos idealistas, el estudioso español Fernando Martínez Herrera señala que muchos pasajes que parecen aludir a Hegel tienen como verdadero referente a Schelling (cfr. Martínez Herrera, F., *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer*. Tesis Doctoral (Universitat de Barcelona, 2015) 441 - 442).

Fernando Martínez Herrera, llama la atención sobre el hecho de que, al revés de lo que sucede en los casos de Fichte y Schelling, las alusiones de Schopenhauer a Hegel son más abundantes en sus obras publicadas que en sus escritos de uso privado. En consecuencia, en lo que respecta a la crítica de Hegel, y nuevamente a diferencia de lo que ocurre con Fichte y Schelling, los pasajes de tono polémico-popular son más numerosos que los pasajes de tono analítico-filosófico. A su vez, «*otro elemento que distingue la crítica a Hegel de las dirigidas a otros postkantianos es el papel que tiene en aquella la escuela hegeliana, a la que Schopenhauer denominaría con sarcasmo la Hegelei («hegelería»)»*⁹⁶. De hecho, Schopenhauer no siempre fue lo suficientemente cuidadoso a la hora de deslindar las críticas que dirigía contra Hegel de aquellas que ensayaba contra sus seguidores y discípulos. Si, como sostiene Alexis Philonenko, Schopenhauer es el autor de un *único libro* redactado entre 1814 y 1818 y reescrito sin sustanciales variaciones en tres oportunidades (sus Lecciones universitarias en Berlín durante la década de 1820, la segunda edición ampliada de 1844 y los *Parerga* de 1851)⁹⁷, debemos concluir que el tan mentado «antihegelianismo», a pesar de su virulencia, no puede ser concebido como un aspecto medular del sistema filosófico schopenhaueriano sino, más bien, como un agregado tardío circunstancial: cuando Schopenhauer, tras «guardar silencio» durante más de una década, decide retomar su carrera editorial, se ve obligado a polemizar con la escuela filosófica que hegemonizaba el ambiente intelectual alemán.

La presentación de Kierkegaard como un «antihegeliano» es igualmente problemática. El especialista Jon Stewart distingue tres grandes momentos en la relación de Kierkegaard con Hegel. La primera etapa va desde 1834 hasta 1843. Coincide con los años de formación universitaria del danés y concluye con la publicación de sus primeras publicaciones pseudónimas. Durante esta etapa, Kierkegaard asimila positivamente el pensamiento hegeliano y toma contacto de primera mano con algunas obras de Hegel. Se interesa especialmente en la teoría estética hegeliana, la lógica y la filosofía de la religión. Este interés se vuelca en sus escritos, en los cuales no hay constancia de *ninguna campaña anti-hegeliana*⁹⁸. La segunda etapa comienza

96 Ibid., 437.

97 Cfr. Philonenko, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. (Barcelona: Anthopos, 1989) 41.

98 Cfr. Stewart, J., *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*. (New York: Cambridge University Press, 2003) 603.

en 1843 con la aparición de *Temor y Temblor*, y se prolonga hasta 1846 en los bocetos del libro sobre Adler. Las obras publicadas durante este período contienen las alusiones polémicas que le valieron al danés la fama de «antihegeliano». Kierkegaard concentra sus ataques en el carácter sistemático de la filosofía hegeliana, su tesis en torno a la identidad entre el ser y el pensar y su falta de orientación ética. No obstante, el detallado estudio de Stewart demostró que las objeciones kierkegaardianas no estaban dirigidas específicamente contra Hegel sino, más bien, contra las diversas formas del hegelianismo danés (especialmente Martensen y Heiberg y, en menor medida, Adler)⁹⁹. La tercera etapa se extiende desde 1847 hasta la muerte de Kierkegaard en 1855, y difiere sustancialmente de las anteriores. En este último período las alusiones directas a Hegel y al hegelianismo prácticamente desaparecen; sin embargo, algunas obras, especialmente *La enfermedad mortal*, incorporan de manera neutral ciertos elementos del pensamiento hegeliano sin mencionar su origen de forma explícita.

No hace falta profundizar mucho más para dejar en claro que, desde un punto de vista histórico, la expresión «antihegelianos» es inexacta para caracterizar el pensamiento de Kierkegaard y Schopenhauer. Con esta apreciación no pretendemos minimizar la polémica que ambos pensadores dirigieron contra Hegel; en este sentido, cabe decir que es necesario reconocer que ambos autores son, sin lugar a dudas, responsables del término con el cual se los ha caracterizado. De lo que se trata, más bien, es de entender el «antihegelianismo» de estos autores en su justa medida: tanto en un caso como en el otro, el enfrentamiento con la filosofía hegeliana no ha sido una polémica directa con Hegel, sino más bien un cruce con su recepción cultural en la Alemania y la Dinamarca de los años 30 y 40 del siglo XIX. También es necesario mencionar que la expresión «antihegelianos» responde a una concepción *standard* de la historia de la filosofía moderna que propone un «progreso teórico» de Kant a Hegel que termina por eclipsar la relación que Kierkegaard y Schopenhauer tuvieron con los restantes exponentes de la *filosofía clásica alemana*: Kant¹⁰⁰, Fichte, Schelling y los románticos. Poco se ganaría, por otra parte, reemplazando el término

99 Cfr. *Ibid.*, 612.

100 Schopenhauer pensó su filosofía como un necesario «retorno a Kant» luego del extravío postkantiano. A través de algunos de sus pseudónimos, Kierkegaard estimó mayor verdad en el *escepticismo kantiano* que en el pensamiento posterior a Kant.

«antihegelianos» por el de «anti-idealistas» puesto que de ese modo se simplificaría el influjo temático y conceptual de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y los románticos en la gestación y desarrollo de la producción filosófica de Kierkegaard y Schopenhauer. Desde un punto de vista histórico, por tanto, nuestros autores deben ser considerados «filósofos postidealistas», es decir, autores cuyo vínculo con el idealismo no es un mero rechazo sino, más bien, una apropiación crítica —que es necesario dilucidar.

Desde un punto de vista conceptual, la caracterización de Schopenhauer y Kierkegaard como pensadores «antihegelianos» resulta poco provechosa. En primer término, ella promueve una serie de *clichés filosóficos* en la medida en que el «antihegelianismo» imputado a estas dos figuras es, la mayoría de las veces, sinónimo de *irracionalismo*, *subjetivismo* y *solipsismo*. En segundo término, porque establece de antemano el campo temático en el cual se debe estudiar conjuntamente a ambos autores: la crítica a la ontología y gnoseología idealistas. Al respecto, es necesario señalar, como ya lo ha hecho Fafian, que Schopenhauer y Kierkegaard son teóricos de lo *pre-racional* —y no de lo *irracional*— y que, en este sentido, deben ser contados entre los antecedentes filosóficos del psicoanálisis freudiano: ambos autores reflexionaron detenidamente sobre el fenómeno de la libertad humana, sobre sus paradójicas manifestaciones y consecuencias en la esfera individual y social y, especialmente, sobre sus condiciones de posibilidad¹⁰¹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AA.VV., *Søren Kierkegaard Skrifter*. Copenhague: Gad, 1997 – 2013.

Cabada Castro, Manuel, Manuel Cabada Castro, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona: Editorial Herder, 1994.

Cappelørn, Niels, «Historical Introduction», en *Schopenhauer – Kierkegaard: von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz*, eds. Niels Cappelørn, Lore Hühn, Søren Fauth y Phillip Schwab (ed.). Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

101 En este sentido, hacia el interior de las producciones teóricas de Kierkegaard y Schopenhauer tiene lugar lo que la especialista argentina Patricia Dip, en referencia al danés, denomina un *tránsito de la filosofía de la conciencia a la psicología de la doble voluntad* (Cfr. Dip, P., «De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar», *Universitas Philosophica* 34, 68 (2017): 129 – 130).

Davini, Simonella, «Schopenhauer: Kierkegaard's Late encounter with his opposite», en *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome I: Philosophy*, ed. Jon Stewart. Hampshire: Ashgate, 2007.

De Sousa, Elisabete, «Musical Controversies in Nietzsche and Kierkegaard», en *Nietzsche and German Idealism and its Critics*, eds. Katya Hay y Leonel Ribeiro dos Santos. Nueva York: Walter de Gruyter, 2015.

Dip, Patricia, «De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar», *Universitas Philosophica* 34, 68 (2017): 115 – 142.

Frank, Manfred, «Filosofía como «aproximación infinita». Consideraciones a partir de la «constelación» del primer romanticismo alemán», *Análisis. Revista de investigación filosófica* 2, vol. II (2015): 311 – 333.

Ginzo Fernández, Arsenio, *Protestantismo y Filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2000.

Giordano, Diego, «A presença de Schopenhauer na obra de Kierkegaard», *Sacrilégens. Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião* 1, vol. 9, (2012): 5 – 23.

Kierkegaard, Soren, *Diario Íntimo*. Barcelona: Editorial Planeta, 1993 [D].

Kierkegaard, Soren, «El concepto de angustia», en *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 4/2*. Madrid: Trotta, 2016 [CA].

Kierkegaard, Soren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Madrid: Trotta, 2006 [OO I].

Kierkegaard, Soren, *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008 [EM].

Maceiras Fafian, Manuel, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Madrid: Editorial Cincel, 1985.

Martínez Herrera, Fernando, *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer*. Tesis Doctoral. Universitat de Barcelona, 2015.

Nietzsche, Friederich, *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1998.

Philonenko, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

Rabade, Sergio, «Prólogo», en *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Manuel Maceiras Fafian. Madrid: Editorial Cincel, 1985.

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

Schopenhauer, Arthur, *Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Trotta, 2001.

Schopenhauer, Arthur, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Primer Volumen*. Madrid: Trotta, 2004.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Segundo Volumen*. Madrid: Trotta, 2005.

Schopenhauer, Arthur, *Lecciones sobre metafísica de lo bello*. Valencia: Universitat de Valencia, 2004.

Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta, 2009.

Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Trotta, 2013.

Stewart, Jon, *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Stewart, Jon, «Poul Martin Møller and the danish debate about immortality in the wake of Hegel's philosophy», *Estudios Kierkegaardianos. Revista de Filosofía 1*, (2015):115 – 146.

Suances Marcos, Manuel, *Sören Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

Simmel, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*. Buenos Aires: Schapire, 1944.

Theunissen, Michael, *Kierkegaard's concept of despair*. United States of America: Princeton University Press, 2005.

Urdanibia, Javier, «Dos antihegelianos. De estética y ascética», *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, coord. Javier Urdanibia. Barcelona: Anthropos, 1990.

Villacañas, José Luis. *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Madrid: Akal, 2001.

Webb, Carson, «Kierkegaard's critique of eudaimonism», *Journal of Religious Ethics, Vol. 45 / 3* (2017): 437 – 462.

PABLO URIEL RODRÍGUEZ es doctor en Filosofía por la Universidad de Morón (UM) y Profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente desempeña como Profesor Adjunto de la materia «Filosofía social y Teoría Política» y «Metafísica» en la Facultad de «Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades» de la Universidad de Morón. Es becario post-doctoral del CONICET (Argentina). Es docente de post-grado de la Universidad de Buenos Aires en la materia «Filosofía Contemporánea» del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos.

Ocupa el cargo de Coordinador de Edición del Programa de Investigación en Filosofía pos-hegeliana del Instituto de Ciencias (ICI) de la Universidad de General Sarmiento (UNGS). Forma parte del Grupo Colaborador en calidad de miembro investigador del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) «Sistema y Libertad: La génesis del idealismo alemán» de la Agencia Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (Argentina). Es Miembro de la Biblioteca Kierkegaard Argentina.

Líneas de investigación:

Posthegelianismo, Idealismo alemán, Kierkegaard.

Publicaciones recientes:

- «Ante los límites de lo concebible: mal moral radical, inercia y exhortación en el § 16 de la Sittenlehre (1798) de Fichte», en Sole/Ferreira/Gaudio (Eds.), *Caminos cruzados. Spinoza, Fichte, Deleuze*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2018, pp. 165-186.

- «Kierkegaard ante la metafísica de la Modernidad: el fenómeno de la desesperación como clave de lectura crítica del principio moderno de autonomía »en Orígenes y significado de la filosofía poshegeliana, Dip, P. & Rodríguez, P. (comp.), Buenos Aires, Editorial Gorla, 2018, pp. 141-183.

Dirección electrónica: blirius@hotmail.com

LAURA HERRERA es estudiante avanzada de Profesorado en Enseñanza Media y Superior en Filosofía y la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente desempeña como docente de educación media en la Escuela Secundaria Especializada en Arte N°1 de San Isidro, provincia de Buenos Aires. Realizó tareas de auxiliar docente y coordinación en la XX Olimpiada Argentina de Filosofía (2016) organizada por la Secretaría de Educación Media de la Universidad de Buenos Aires. Es miembros del Proyecto de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA «Ego, conciencia y confirmación de la subjetividad. Perspectivas no egológicas de la subjetividad humana».

Líneas de investigación:

Filosofía Contemporánea, Schopenhauer, Filosofía y Psicoanálisis.

Dirección electrónica: lauherre7@gmail.com