

LA DESTRUCCION DE LO INDESTRUCTIBLE

Apuntes sobre Schopenhauer

LUDWIG SCHAJOWICZ

El pensamiento de Schopenhauer es infinitamente actual: ahora es su tiempo en tal medida que la juventud lo siente instintivamente como propio . . . Su filosofía expresa en toda su perfección lo que la juventud sospecha hoy: que no existe poder alguno del que esté suspendida la verdad, que, en cierto modo, lleva en sí misma el carácter de impotencia.

Max Horkheimer

Nietzsche, en el ensayo de auto-crítica, añadido a la tercera edición de *El origen de la tragedia*, se designa a sí mismo como un iniciado de Dionysos, como su adepto elegido, como el apóstol de este dios que “balbucea en cierto modo un extraño lenguaje”. Y aquí tiene él una certera intuición: “Esta alma nueva —dice— habría debido *cantar* ¡y no hablar! ”.¹ De esas mismas palabras se sirvió Stefan George, al final de un poema dedicado a Nietzsche, para insinuar que ciertas cosas no pueden ser tratadas a la manera de la filosofía romántica del siglo XIX; hace falta “cantarlas”, como un poeta lo haría, aun a riesgo de ser escuchadas solamente por unos pocos. Pero también lamenta Nietzsche, en su ensayo de auto-crítica, algo que considera todavía peor que la falta de poesía: el “haber oscurecido y desfigurado, con fórmulas schopenhauerianas, mis visiones dionisiacas”. En efecto, él no ha encontrado aún en *El origen de la tragedia* su propio lenguaje, aunque advertimos ya en ésta su primera obra un *pathos* peculiar que es como el preludio de una ruptura con su maestro. Sin embargo, persisten en Nietzsche tres

¹ F. NIETZSCHE, *El origen de la tragedia*. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual.) Alianza Editorial, Madrid, 1973.

rasgos de Schopenhauer: la amargura del idealista decepcionado, la audacia del apóstata y la incesante búsqueda de la comprensión de lo real de un hombre solitario.

Cabe repudiar las doctrinas schopenhauerianas, pero no el asombro que motiva su lucidez ni la pasión que subyace en su pensamiento. Este es, sin duda, un pensamiento que se articula como protesta contra el espíritu de la mediocridad y el espíritu de la ortodoxia. Schopenhauer es uno de los grandes rebeldes de la filosofía occidental. "Muchos enemigos: mucha honra": el proverbio alemán nos viene a la mente cuando nos fijamos en sus relaciones con la filosofía universitaria coetánea. Es cierto que muchos de sus ataques contra Fichte y Hegel han sido injustos, pero esto no absuelve a los filósofos epigonales de nuestra época de haber mostrado tan poca comprensión por un genuino pensador que avanzaba contra la corriente.

Los profesores y estudiantes de cada Universidad deberían interrogarse si filósofos como Schopenhauer podrían hoy en día ocupar una cátedra en ella sin llegar a asfixiarse en su ambiente intelectual. Más aun, ¿hasta qué punto estamos preparados para soportar las tensiones espirituales que la presencia de pensadores tan combativos produciría en el mundo académico? . . .

Schopenhauer se consideró a sí mismo como el legítimo heredero y continuador de Kant. A éste trataba de interpretarlo a la luz de la filosofía platónica. Indudablemente, Schopenhauer debe a Kant su iniciación en el pensamiento conceptual riguroso, y a Platón el desarrollo de su receptividad metafísico-estética. Pero la tonalidad afectiva de su filosofar nos remite a otros antepasados. Nada más extraño para Schopenhauer que la moral kantiana, que no atribuye ningún valor a la espontaneidad ni mucho menos a la *compasión*, clave de sus especulaciones éticas. Nada más lejos de él también que la concepción platónica de un Estado totalitario, con su regimentación de las actividades artísticas y, en última instancia, de la vida entera.

La envergadura de un pensador se hace patente en las consecuencias que podemos sacar de su doctrina para vivir según ella. "Yo no me preocupo de un filósofo sino en cuanto es capaz de darme un ejemplo", dijo Nietzsche. Pero lo cierto es que Schopenhauer no ha vivido él mismo en consonancia con las máximas éticas de su sistema . . . De esto podríamos deducir que la psicología de los filósofos —tema de las cavilaciones de Nietzsche— sigue siendo todavía un capítulo bastante oscuro en el libro de la historia. Sin embargo, por mucho que lamentemos esta falta de coincidencia entre

el hombre privado y el pensador, hay que reconocer la coherencia de su obra maestra y la integridad de su postura espiritual, a las que resultan ajenos tanto el rigorismo moral de Kant como el autoritarismo político-pedagógico de Platón.

¿En qué consiste, pues, la relación de Schopenhauer con Kant? De Kant adoptó él la distinción entre *apariencia* y *cosa en sí*, entre el *fenómeno* y el *nóumeno*. Esa dualidad se articula en la oposición schopenhaueriana del *mundo como representación* y el *mundo como voluntad*.

Kant había afirmado el carácter incognoscible de la cosa-en-sí. Schopenhauer, en cambio, la identifica con el fondo primigenio del universo, con una especie de poder elemental demoníaco, que es lo único inmediatamente conocido por nosotros; y lo es precisamente por no ser apariencia, por no ser objeto de representación. Esta supra-individual voluntad de vivir, la cosa-en-sí, se sustrae al espacio, al tiempo y a la causalidad. Ella llega a tomar conciencia de su propio ser en cada uno de nosotros. Naturalmente, Schopenhauer no se está refiriendo aquí meramente a los actos volitivos del hombre sino a la fuerza misma que rige la totalidad de lo fenoménico. O, para resumir esta idea: no es el hombre quien posee la voluntad sino, por el contrario, es la voluntad la que posee al hombre.

Pero ¿de qué manera llegamos a conocerla? Según Schopenhauer confluyen en nuestro yo el intelecto —el sujeto cognoscente— y la voluntad —dada en el auto-conocimiento. Pero esta voluntad, a la que conocemos de un modo inmediato, constituye el fundamento metafísico de nuestra existencia particular, es decir, lo eterno en nosotros. El intelecto, lejos de ser autónomo, sirve de instrumento a esta voluntad caótico-creadora; ella es la fuerza motriz no sólo de nuestro devenir sino de todo el proceso universal en el cual estamos inmersos. El primado de esta voluntad en la conciencia reflexiva explica, por otra parte, la necesidad metafísica del hombre, su tendencia a trascender lo dado en la representación para descubrir lo que, según las palabras del Fausto de Goethe, “mantiene en lo más íntimo la cohesión del universo”.

La voluntad es aquella realidad “interna” que se objetiva en el mundo fenoménico y, de un modo secundario, en nuestro intelecto. Schopenhauer condensa esta idea en la fórmula siguiente: “*La voluntad es metafísica, el intelecto es físico*”.² Esto significa que el intelecto, al igual que sus objetos, no deja de ser una mera apariencia.

² A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (II, 224). Wiesbaden, 1966.

Siendo la voluntad la misma en todos los seres, hemos de reconocer en ella una *natura naturans* desdivinizada, para no decir diabólica; como tal, tiende ella a objetivaciones cada vez más complejas, sin cuidarse del bienestar de los individuos. La existencia es, pues, básicamente sufrimiento, debido a la insaciabilidad del impulso vital. La imagen de Saturno, devorando a sus propios hijos, se impone aquí. En este nuestro mundo, que —según Schopenhauer— resulta ser el peor de todos los mundos posibles, rige la ley del *homo homini lupus*. La voluntad no es sólo expansiva sino también sádica, es decir, creadora y destructora a la vez, sin que sea posible atribuirle un propósito. Mientras sigamos siendo siervos de este poder irracional de la voluntad nuestra vida no tiene ningún sentido.

El asombro que nos conduce a la filosofía no se debe a la contemplación de un mundo “lleno de dioses”: he aquí el prejuicio de los griegos, según esta metafísica pesimista. Lo que nos conduce a la filosofía es la toma de conciencia de los males que se escaparon de la caja de Pandora para desparramarse por el mundo.

Si existiera un dios, lo que Schopenhauer niega (Nietzsche le llama el primer ateo consecuente entre los filósofos), si existiera un dios sería preciso ver en él un *deus malignus*, que no satisfecho con haber creado un mundo infernal exige de nosotros que alabemos constantemente su obra, obra cuya permanencia se debe a la perpetua auto-afirmación de la voluntad. El optimismo filosófico aparece, en esta perspectiva, como escamoteo de la presencia del mal; tal optimismo es, por lo tanto, una doctrina perniciosa —“desalmada”— que nos impide ver la magnitud del sufrimiento causado por los apetitos humanos. Schopenhauer, que abomina el universo entero, podría exclamar, con el Mefisto de Goethe:

Soy el espíritu que siempre dice: ¡no!
y esto, con razón, pues todo lo que nace
es digno de perecer. Por eso, mejor
sería que nada se originase.³

Comparemos estas líneas del *Fausto* con el siguiente pasaje de Schopenhauer:

³ Goethe, *Faust*, I

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zugrunde geht;
Drum besser wär's, dass nichts entstünde.

Si concibiéramos a un demonio creador, entonces sería justificado llamarle a grandes voces, señalando hacia su creación (y decirle): ¿Cómo osaste quebrar la sagrada quietud de la Nada para suscitar este sinfín de dolor y desolación? ⁴

Sería posible indicar muchas otras analogías entre el nihilismo mefistofélico y la amargura metafísica de Schopenhauer. En efecto, ciertas partes de *El Mundo como voluntad y representación* podrían leerse como una especie de libre exégesis del *Fausto* goetheano. Sus invectivas contra un dios-demonio son, sin duda, un comentario parcial de dicha obra, por dar realce excesivo a lo siniestro de la existencia, por enfocar el mundo fáustico *subspecie diabolis*. Pero la perspectiva mefistofélica no es la única que Schopenhauer adopta; en última instancia su filosofía pretende enseñarnos un camino de salud, desembocando, por esta razón, en una doctrina de la negación de la satánica voluntad de vivir, pues a este satánico impulso vital se debe el atroz sufrimiento de todas las criaturas.

¿No reconoce, entonces, Schopenhauer, la existencia del placer? Sí, pero lo concibe sólo como valor negativo, simplemente como una cesación temporal del dolor; de este modo la vida se le presenta como una especie de oscilación entre el sufrimiento y algo que es todavía más insoportable: el hastío. No podemos menos que establecer una analogía entre esta visión schopenhaueriana y el mundo que nos revelan los personajes de Beckett. No es extraño que Cioran le haya dedicado a este último un ensayo titulado: *L'Horreur d'être né*.⁵

Pero ¿existe acaso una escapatoria del horror de haber nacido, exceptuando el suicidio? Sí, responde Schopenhauer, aunque su realización está al alcance de muy pocos, ya que la negación de la voluntad sólo puede alcanzarla parcialmente el genio y, en grado supremo, el santo que ha renunciado a todas las solicitudes de este mundo, llegando a la supresión total de la voluntad. Otro camino, más accesible a nosotros, se nos ofrece mediante la compasión, pues la identificación con el dolor ajeno permite que salgamos de nuestro yo, que abolamos momentáneamente el *principium individuationis* sustrayéndonos, por breve tiempo, a la tiranía de la voluntad. La moralidad de la compasión es, para Schopenhauer, la actitud ética por antonomasia.

Pero, aparte de estos casos excepcionales ¿no sería más fácil para el hombre escapar al dolor que entraña su existir mediante el suicidio? Schopenhauer lo niega; él cree que el núcleo más íntimo

⁴ *Schopenhauers Handschriftlicher Nachlass*. Leipzig, 1864.

⁵ Publicado en el diario *Le Monde*, París, 13 de junio de 1970.

del ser del hombre es *indestructible*. Precisamente el suicida es un esclavo de su voluntad pues ha querido huir del mundo fenoménico que no da abasto a su avidez de placer ni realiza sus esperanzas. Con su acto el suicida está demostrando el predominio de sus impulsos vitales sobre la intelección de su miseria. En vez de resignarse, destruye su cárcel provisional sin obtener por eso su libertad, pues la muerte aniquila sólo al individuo y a su conciencia, no a la cosa-en-sí, o sea, no a la voluntad torturadora. Únicamente la auto-abolición total de ésta en la existencia ascética del santo resulta ser liberadora. Y lo es porque hace posible aquel ingreso en la quietud de la Nada que los budistas denominan *nirvana*. La voluntad del santo se diluye en esta Nada, mientras que la del suicida continuará en el incesante avatar de la vida, según la doctrina de la transmigración de las almas suscrita por Schopenhauer. “Todos los filósofos —dice— se han equivocado al atribuirle al intelecto lo que es lo metafísico, lo indestructible, lo eterno en el hombre”.⁶ Pues para Schopenhauer lo metafísico, lo indestructible y lo eterno no es el intelecto sino precisamente la voluntad, y ésta, como hemos visto, sólo el santo puede suprimirla totalmente mediante la extinción de sus deseos, rompiendo de esa forma la cadena de sucesivas reencarnaciones.

Lo curioso es que algunos autores modernos se ocupan con creciente interés del suicidio, quizás por el número considerable de hombres notables que han recurrido a esta solución extrema. Albert Camus comienza su libro *El mito de Sísifo* afirmando: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el del suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones y el espíritu nueve o doce categorías, viene después. Esos son juegos; primeramente es menester responder”.⁷

¿Qué se entiende por la palabra suicidio? Quizás la mayoría esté de acuerdo en que la definición más breve —aunque superficial— es: darse voluntariamente la muerte. Si esto es así, habrá que admitir que tanto el bonzo que se prende fuego como la joven mujer que se arroja ante un tren en marcha, tanto el mártir budista como Ana Karenina son suicidas. Y ¿no podría decirse lo mismo de aquél que se enfrenta espontáneamente a un peligro mortal sin posibilidad de salir de él con vida? Desde luego, los motivos por los cuales todas estas personas buscan la muerte pueden ser —y de hecho son— muy diversos, lo que nos plantearía una segunda cuestión: la de establecer una especie de

⁶ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (II, 567).

⁷ A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard, París, 1942.

“jerarquía” de los suicidas según la “trascendencia” de su acto; nada impide, sin embargo, que el que se mata por un desengaño amoroso o por una causa política pueda haber atravesado por momentos de verdadero nihilismo filosófico, en los que ha puesto en cuestión el sentido de la vida y la “racionalidad” del mundo.⁸ No en vano ha llamado Schopenhauer la muerte “el musageta de la filosofía”, en cuyo caso el filosofar entraña el más alto compromiso que el hombre puede asumir. “Yo no he visto jamás a nadie morir por el argumento ontológico”⁹ —dice Camus— queriendo con esto significar que una mera teoría no implica, por sí sola, un compromiso, es decir, que cuando el filósofo está meditando sobre la muerte, está meditando *qua* hombre, no *qua* filósofo, lo que no cambia en nada el carácter filosófico de su meditación.

Jean Grenier, maestro de Camus y, a su vez, discípulo de Schopenhauer y de Nietzsche, piensa que el hombre se compromete en esta vida siguiendo un impulso irracional, sin saber con certeza por qué se ha comprometido ni qué ganancia va a obtener de ese compromiso. En este sentido considera extremadamente culpables a las religiones y las ideologías políticas que tratan de racionalizar ese impulso elemental humano. ¿No implica esta actitud escéptica una comprensión más profunda del mal que la que todos los dogmatismos nos ofrecen? Pues para algunas religiones y para no pocas ideologías políticas el mal está nítidamente ubicado en el campo contrario, de modo que puede ser allí fácilmente identificado y combatido. Grenier opina, en cambio, que el mal es mucho más vasto, más inasible, escurridizo y misterioso, lo que constituye una invitación a seguir preguntándose por su naturaleza, sin conformarse con las respuestas estereotipadas de nuestros sacerdotes y políticos.¹⁰ Y aunque parezca paradójico que Nietzsche afirme: “La moral de toda religión *pesimista* consiste en una huida ante el suicidio”, no le falta razón por cuanto piensa sobre todo en el hinduismo y el budismo,

⁸ Más profundo es quizás el siguiente aforismo de E.M. CIORAN: “Pourquoi je ne me tue pas? — Si je savais *exactement* ce qui m'en empêche, je n'aurais plus de questions à me poser puisque j'aurais répondu à toutes.”

Le Mauvais Démiurge. Gallimard, París, 1969.

También WITTGENSTEIN ha incluido en su *Diario* la siguiente meditación sobre el suicidio:

“Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt.

Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist der Selbstmord nicht erlaubt.

Dies wirft ein Licht auf das Wesen der Ethik, Denn der Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde.

Oder ist nicht auch der Selbstmord an sich weder gut noch böse! ”

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Schriften* (I). Suhrkamp Verlag, F. a. M., 1960

⁹ A. CAMUS, *op. cit.*

¹⁰ JEAN GRENIER, *L'existence malheureuse*. Gallimard, París, 1957.

que desvalorizan totalmente la existencia. Los antiguos griegos, en cambio, no estigmatizaron al suicida ni vieron en el acto cometido por él una acción reprobable desde el punto de vista religioso, ya que el hombre, en este caso, no es responsable ante los dioses. Figuras ejemplares de su mitología trágica, como Ajax y Antígona, cometen suicidio antes de dejarse consumir por los cruentos dolores que padecen. Y, sin embargo, no escuchamos una palabra de reproche del Coro, tan sensato, que se entera de este desenlace.

Schopenhauer no comprendía o no sentía el cosmos griego; su moral de la compasión, no obstante su ateísmo, encaja perfectamente en la tradición cristiana. También en la renuncia a los placeres de este mundo, ejemplificada por el santo, está implícito el triunfo del intelecto sobre la voluntad. Se trata de un intelecto que no se cuida ya del mundo fenoménico sino que se halla absorto en la *contemplación de lo perfecto*. Pero la suma perfección es, según Schopenhauer, la Nada. Quien alcanza esta Nada —el “nirvana” de los budistas— llega a la extinción de todo deseo, de toda aspiración, de todo anhelar, de todo sufrimiento, lo cual implica que ha obtenido, por fin, la suprema dicha, la *dicha de no ser*.

Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, se refiere a una leyenda griega según la cual un día el rey Midas acorraló al viejo Sileno, maestros de Dionysos, y le obligó a contestarle una pregunta que le atormentaba, a saber: qué cosa debía el hombre preferir y desear por encima de todas. Al principio, Sileno se negó a hablar; luego, forzado por el rey, se echó a reír y respondió: “Raza efímera y miserable, hija del azar y del dolor: ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para ti, lo imposible: es no haber nacido, *no ser*, ser la *nada*. Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es . . . morir pronto”.¹¹ De modo que los griegos, que tuvieron la vida en tan alta estima, parecen haber intuido también la beatitud que puede significar sumirse en la Nada.

Para Schopenhauer se trata, pues, de encontrar un camino que conduzca a la auto-aniquilación de la voluntad, ya que la muerte no entraña una cesación de ésta. La fuerza motriz de nuestro devenir encarna, según él, en otros individuos, perpetuando de esta manera el sufrimiento humano. Sólo la voluntad —que es voluntad del mundo— sobrevive cuando perece el organismo particular en el que se ha objetivado. La “inmortalidad” del hombre tiene, por lo tanto, carácter negativo: lo que perdura es precisamente lo que eterniza el

¹¹ F. NIETZSCHE. *El origen de la tragedia*. (Traducción de Eduardo Ovejero y Mauri.) Aguilar, Bs. As., 1947, p.7.

sufrimiento. Esta tesis corresponde a la doctrina oriental de la metempsicosis, incorporada por Schopenhauer a su filosofía.^{1 2}

Pero cabe, por otra parte, considerar la Nada que el hombre anhela en sus momentos de lucidez como la *positividad radical*. No olvidemos que Fausto, al aprestarse a penetrar en el Reino de las Madres, llamado por Mefistófeles la "Nada", dice: "En tu Nada, espero hallar mi Todo".

Lo que importa aquí es saber cómo se realiza, de acuerdo a Schopenhauer, el proceso de destrucción de la voluntad. Vimos que ella —la cosa-en-sí— ha hecho emerger el intelecto para servirse de éste como de un órgano más de su propia expansión. Sin embargo, este mismo intelecto, si alcanza vigor y pujanza, puede independizarse gradualmente de su dueña —y hasta tornarse en contra suya. En el genio notamos, afirma Schopenhauer, "un total desprendimiento del intelecto de su raíz, la voluntad". El "ojo puro del mundo" que es el genio, nos libera, al menos temporalmente, de ella, pues en la contemplación estética logramos intuir no la cosa particular, múltiple y mutable sino lo arquetípico de su especie, es decir, las "Ideas" platónicas.

Lo novedoso de esta filosofía ascética es la exaltación de la existencia del genio, a la que otras doctrinas de salvación miran con indiferencia y hasta con recelo. En efecto, ¿no constituye la creación del artista —por ejemplo, del artista del Renacimiento— una especie de apoteosis del mundo de los sentidos? Es más, ¿no ha sostenido Kierkegaard —contemporáneo de Schopenhauer— el viejo prejuicio del carácter frívolo de la religión del arte" y del estilo donjuanesco de vida del *homo aestheticus*? Y, finalmente, ¿no tiene razón Nietzsche cuando afirma que para los filósofos en general, todos ellos moralistas declarados o disfrazados, la música suele ser música de sirenas?

Sería difícil descubrir muchos puntos de contacto entre la existencia dedicada a la creación artística y la total renuncia al mundo fenoménico que caracteriza, según Schopenhauer, la vocación del *homo religiosus*. Y aunque cabe pensar en una coincidencia entre el artista y el santo, ella no sería la regla sino la excepción. De todos modos, ambos representan el logro de una radical negación de la voluntad, pues no sólo el ascetismo sino la vida creadora tiene

^{1 2} A. SCHOPENHAUER *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (II, 580). Aquí cita Schopenhauer un pasaje de Hume contenido en sus "Essays on suicide and the immortality of the soul", en donde éste dice: "The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to."

carácter catártico en cuanto entraña una victoria del intelecto sobre la negatividad misma de *la natura naturans*.

Resumimos: la emancipación del hombre de la voluntad primigenia se hace diáfana en la *persona* del santo y en la *obra* del artista. Por otra parte, la compasión, como actitud moral por antonomasia, constituye un tercer acceso a la quietud de la Nada, a la que tanto aspira nuestro intelecto al descubrir nuestra condición de prisioneros en la cárcel del mundo.

Preguntémonos ahora cuál es la actitud de Schopenhauer respecto al amor. Su metafísica del impulso sexual está conectada, naturalmente, con su visión cosmológica. Desde luego, mucho me temo que ciertos aspectos de ella no han de gustar a los enamorados . . .

El impulso sexual es tan fuerte en el ser humano que le hace cometer toda clase de insensateces. Esto es así porque en él se manifiesta lo que podríamos llamar la parte "inmortal" del hombre, aquel ciego y elemental *instinto de vida* que Schopenhauer llama voluntad. Por esta razón él opina que los matrimonios contraídos por amor son, las más de las veces, desgraciados, puesto que los contrayentes no han hecho otra cosa que dejarse llevar por el genio de la especie y no, como ellos suponen, por afinidades de orden más elevado. A este propósito nuestro filósofo cita un conocido proverbio español: "Quien se casa por amores ha de vivir con dolores" . . . En cambio, los matrimonios concertados por los padres suelen tener una base más sólida y duradera, pues ellos saben considerar con sensatez y frialdad lo que conviene a sus hijos. Para Schopenhauer, el amor romántico es una pura ilusión, si bien lo justifica reconociendo en él una suerte de ardid de la naturaleza que, aunque no le importe la felicidad de los enamorados, cuida, en cierta medida, de la idoneidad de la especie.

Según Schopenhauer, el hijo hereda el intelecto materno y la voluntad paterna. Desde luego, no sabemos hasta qué punto ha influido en esta teoría el hecho de haber sido su madre una mujer extraordinariamente brillante, amiga de Goethe y literata ella misma. Esto me hace recordar la conocida anécdota de Bernard Shaw, a quien una bellísima señora de la alta sociedad londinense le propuso un día tener un hijo de él, a fin, según explicó, de que heredara su propia belleza y el privilegiado intelecto del escritor. Este reflexionó unos momentos y luego exclamó con aire desolado: "Pero ¿qué haremos si hereda *mi* belleza y *su* inteligencia? "

Hay, sin embargo, una relación afectiva que Schopenhauer considera más valiosa que el amor pasional, pues proviene de otra

fuente. Esta relación es la amistad. La amistad está basada en una disposición armoniosa de dos seres y no se halla sujeta ni a las contingencias del deseo ni a la facultad de la procreación.

Schopenhauer afirma que sus doctrinas metafísicas están en consonancia con las enseñanzas básicas del hinduismo y del budismo; también reconoce la afinidad de su ética de la compasión con los postulados de la moral cristiana, aunque se niega a considerar como válidos los supuestos de la teología del cristianismo, en la cual repudia, sobre todo, la concepción de una *creatio ex nihilo*, heredada del judaísmo. Ya hemos visto que un dios *creador* sería, para Schopenhauer, forzosamente un dios maligno; según él, cabe aplicar este epíteto a Jehová, cuyo desplazamiento por un dios misericordioso confiere al mensaje cristiano su específico valor. Jehová se convierte así en el símbolo de la voluntad omnipotente, a cuyas objetivaciones se debe nuestro mundo infernal. Pero Jehová es vencido por Cristo, símbolo de la compasión redentora y del intelecto salvador. Naturalmente, un tal intento de separar, de manera tajante, el cristianismo de su fundamento judaico es "herético", como es igualmente herética la interpretación alegórica del misterio de la encarnación.

Reconociendo la imposibilidad de purificar, en este sentido, la tradición religiosa del Occidente, Schopenhauer rinde al budismo el homenaje de ser la religión más profunda de la humanidad. Sin embargo, la forma de pensar de Schopenhauer, así como su estilo peculiar, no hacen enteramente convincente su adhesión a doctrinas metafísicas orientales. Difícilmente se encontrará en la literatura budista su espíritu de contradicción, su ímpetu polémico y la causticidad demoledora que advertimos en toda su obra.

Schopenhauer se sintió exponente de una nueva ilustración cosmopolita frente a la filosofía del idealismo alemán (que consideró "verbalista") y frente al resurgimiento del conformismo religioso. Con él se inicia una nueva conciencia de la importancia de los matices en la filosofía. Nietzsche y Thomas Mann comprendieron muy bien el aspecto voltaireano de su pensar al lado de sus cavilaciones místicas. Por otra parte, sus extraordinarios atisbos psicológicos, que anticipan, en buena medida, los hallazgos del psicoanálisis freudiano, nos muestran igualmente hasta qué punto su actividad filosófica tiende a desenmascarar las complacencias y los auto-engaños del hombre europeo. Por esta razón la filosofía de Schopenhauer queda vinculada a ciertas corrientes heterodoxas del Occidente. Para decirlo *grosso modo*: los antepasados espirituales de Schopenhauer son los gnósticos, los maniqueos y los neo-maniqueos (entre estos últimos,

los cátaros), cuya importancia para el desarrollo de la sensibilidad religiosa y erótica del hombre medieval y del hombre moderno ya no suele ponerse en duda.

El movimiento gnóstico y el maniqueísmo —que no es una secta sino una religión universal— parten, precisamente, del supuesto schopenhaueriano de un *mundo diabólico*, que llega a ser identificado con la materia dentro de la cual ha sido arrojada el alma. Para liberarse de este mundo de las tinieblas, trata el alma de descubrir un camino que pueda reconducirla a su patria verdadera: la luz primigenia. Pero el único camino redentor es el del conocimiento, o sea, el de la *gnosis*. Lo que distingue esta tradición gnóstica y maniquea de otras en un sincretismo muy peculiar en el cual se evidencia la total desacralización del cosmos antiguo y el surgimiento de una mitología alegórica que enseña al iniciado a desligarse de sus lazos carnales, es decir, a renunciar al mundo. Gnósticos como Marción llevan el a-cosmismo de San Pablo a sus últimas consecuencias, para no decir nada de Montano, cuyo fanatismo auto-destructor imprime a su movimiento el sello de la locura. La satanización del mundo corresponde, en muchas sectas gnósticas, al repudio del maligno creador del universo, o sea, del Jehová bíblico. A éste se contrapone la figura divina de un salvador, a veces la de un pre-existente Jesús limínico, de la cual el Jesús histórico es sólo una imagen temporal. Es comprensible que el abandono de la función normal del pensamiento de aprehender el mundo sea compensado por un desarrollo, a veces hipertrófico, de la introspección, tendencia inmanente también al cristianismo, si bien en forma menos exclusiva. El verdadero dios, el redentor de la sustancia lumínica del alma, es concebido por los gnósticos como *antagonista del mundo*, es decir, como *negación de una negatividad*, lo cual nos hace recordar el “nirvana” de los budistas. Hans Jonas, uno de los mejores conocedores de los sincretismos de la antigüedad tardía, afirma que el concepto gnóstico de dios es, básicamente, nihilista: “Dios —la Nada del mundo”.¹³

A esta teología se junta una severa moral ascética, que parte de similares supuestos que la de Schopenhauer. Es cierto que muchas ideas gnósticas se deben a la asimilación de doctrinas orientales. Sin embargo, las formas de pensar que se hacen patentes en el gnosticismo nos remiten, según Leisegang, a la mentalidad helénica. Un gnóstico es un “no-griego” en lo que se refiere al contenido de sus doctrinas, pero la estructura de su pensamiento da un mentís al

¹³ HANS JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen, 1954. (I, 151).

presunto carácter puramente oriental de este movimiento. Y lo más importante: a diferencia del temple vital que ejemplifica el budismo, se nota en el dualismo gnóstico, así como en el maniqueo, un fermento revolucionario.

Este activismo inmanente a la heterodoxia europea ha perdurado a través de muchos siglos para canalizar al fin, en las diversas corrientes de la Reforma y para manifestarse igualmente en la explosión renacentista del genio independiente, cuya luz no puede ser ya devorada por las tinieblas del cesaropapismo. La idea de la luz interior en cada ser humano, a la que la antigua religión de Zaratustra había dado su más cabal expresión, no cesa de obrar como fuerza motriz de todas las iniciativas de una renovación total de la existencia, iniciativas que caracterizan la lucha del hombre contra el despotismo de las ortodoxias. Visto en esta perspectiva, representa Schopenhauer la secularización de la sensibilidad religiosa heterodoxa.

Cualquiera que sea nuestra actitud frente a su incurable pesimismo hemos de admirar en este pensador no sólo la lucidez de sus concepciones psicológicas y meta-psicológicas sino también la audacia de hacer blanco de su sarcasmo lo que él llama "la filosofía profesoral de los profesores de filosofía" . . . Schopenhauer es un pensador para verdaderos jóvenes, los que en un mundo de la senilidad triunfante nada tienen que perder sino las cadenas de las ideologías obsoletas que les han inculcado. ¿No merece él acaso el homenaje que Nietzsche le ha rendido en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas* titulada: "Schopenhauer como educador"?

Thomas Mann estuvo consciente del efecto embriagador de la lectura de este filósofo, cuya mística del amor y de la muerte, lejos de paralizar las iniciativas del hombre inconforme, les suele prestar algo de su aliento. Más aún, un *ethos* iluminista anima esta metafísica de la desesperanza. El último descendiente de Marción es, a su vez, el gran precursor de Freud. El creador del psicoanálisis, a pesar de ser un tráfuga de la filosofía, ha reconocido la afinidad de sus ideas con las de Schopenhauer, a quien leyó después de haber desarrollado gran parte de sus teorías.

Uno de los tributos que Nietzsche le rinde al espíritu combativo y valiente de este pensador, lo encontramos en su obra de juventud, *El origen de la tragedia*, donde se sirve de un grabado de Durero como ilustración de lo que Schopenhauer significó para la cultura de su tiempo, a la que Nietzsche reprocha su incapacidad de *formular las preguntas radicales*, aquéllas que pueden poner en cuestión nuestras

decadentes maneras de existir. “Un hombre aislado y sin consuelo —dice— no podría elegir mejor símbolo que el caballero con la muerte y el diablo, tal como nos lo dibujó Durero, el caballero recubierto con su armadura, de dura, bronceínea mirada, que emprende su camino de espanto, sin que le desvíen sus horripilantes compañeros, y, sin embargo, desesperanzado, solo con el corcel y el perro. Nuestro Schopenhauer fue un caballero dureriano de ese tipo; le faltaba toda esperanza, pero quería la verdad. No existe su igual”.¹⁴

Lo que Nietzsche reprocha sobre todo al mundo moderno es algo que más tarde Spengler, en *La decadencia de Occidente*, ha señalado: que nuestra cultura —nuestra civilización, como este último la llama— es comparable no a la antigüedad clásica, sino a la antigüedad tardía, es decir, que estamos atrapados en la red de una civilización de tipo alejandrino, caracterizada por su culto al éxito y por una ciencia de la que el hombre espera la solución de sus problemas. Nietzsche considera todo optimismo de este tipo como estéril y cobarde, pues el ser humano se complace en sus errores sin osar enfrentarse con la realidad. Esto es así hasta que aparecen naturalezas superiores —como Kant y Schopenhauer— que sacuden a la civilización del plácido letargo en que se halla sumida. En otras palabras, para Nietzsche la filosofía optimista de aquella época creyó poder llegar al conocimiento de la esencia de las cosas a través de las categorías de espacio, tiempo y causalidad, que ella consideraba de validez absoluta y universal. Es entonces que surge Kant —dice Nietzsche— y demuestra que lo que se está haciendo no es buscando el conocimiento de la esencia verdadera e intrínseca de las cosas, lo que se está haciendo es colocando la apariencia en lugar de la esencia, o sea, elevando esta mera apariencia a la categoría de realidad metafísica.

Ahora bien, recordemos que Schopenhauer no entendió cabalmente a Kant —a pesar de considerarse su discípulo y continuador— y vale decir lo mismo del joven Nietzsche cuando escribe *El origen de la tragedia*, porque en esta época mira él a través de los ojos de su maestro. No ha de extrañarnos, pues, que le atribuya en esa obra a Kant ideas que éste no tuvo. En primer lugar, Kant ha dicho que la cosa-en-sí —que Schopenhauer identificó con la voluntad— *no puede ser conocida*, de modo que el argumento de Nietzsche cojea por este lado cuando afirma que la filosofía optimista, al poner la apariencia en lugar de la esencia, imposibilita el conocimiento de ésta. Pero hay más: el hecho de que para Kant la cosa-en-sí sea incognoscible no

¹⁴ F. NIETZSCHE, *El origen de la tragedia*. Alianza Ed. (Pp. 163-164).

implica que él degrade el conocimiento de una ciencia de los fenómenos considerándolos como *meras* apariencias, tal como lo hace Schopenhauer. Se impone una distinción entre apariencia y *mera* apariencia, porque son dos cosas bien distintas. Cuando yo digo *apariciencia* me estoy refiriendo a los fenómenos, a las cosas tal y como se presentan ante mí, mientras que cuando yo digo *mera apariciencia* estoy significando el carácter ilusorio de ese fenómeno o cosa que percibo. Aquí se ve cómo la añadidura de una “mera” palabra puede cambiar totalmente el sentido de un concepto filosófico. De modo que si Kant combate el optimismo de la filosofía de su época, que cree poder llegar al conocimiento absoluto de la realidad, esto no significa que él ha renunciado al saber científico que podemos obtener del mundo fenoménico, ni que ha reducido ese mundo, como lo hará Schopenhauer, a un mundo de *meras apariciencias*.

La primera fase de Nietzsche, de la que *El origen de la tragedia* es exponente, ha sido llamada “ilusionista” por varios comentadores, debido a que en esta obra él supone que el griego, el hombre de más sana naturaleza, el modelo humano por excelencia pudiéramos decir, ha tenido la necesidad de forjarse una consciente ilusión —la existencia de sus dioses— para sobrellevar la vida. Pero este pesimismo es sólo de carácter histórico, porque para Nietzsche la diferencia entre el mundo verdadero y el mundo de la apariencia va a ser más importante que el supuesto fundamental de Schopenhauer del carácter negativo de la vida. Una urgencia de oponerse a esta negatividad de la vida, a ese sopesar sus breves placeres y sus innumerables y frecuentes dolores, se anuncia ya en Nietzsche, que siente la Naturaleza más como aliada que como enemiga del hombre, pues él cree que la pregunta fundamental por la verdad en su sentido prístino —es decir, por una verdad que no ha sido esterilizada en proposiciones científicas— debe preceder al propósito de liberar al hombre del sufrimiento cósmico.

Nietzsche quiso escribir una estética basada en la metafísica de Schopenhauer, pero sus conceptualizaciones no se ajustaron bien a esa filosofía pesimista; es posible, pues, descubrir en *El origen de la tragedia* una serie de discrepancias con las ideas de aquél. Por ejemplo, si él hubiera seguido fielmente a Schopenhauer habría tenido que decir que lo dionisiaco es el fondo primigenio que se sirve de lo apolíneo —tal como la voluntad se sirve del intelecto como instrumento. Pero ya en el primer párrafo del libro vemos que la relación entre estos dos principios es, por decirlo así, de igual a igual, que lo dionisiaco y lo apolíneo aparecen como dos potencias

originarias del arte, dos potencias del mismo rango y de la misma importancia. Además, en Schopenhauer la voluntad era considerada como la causa de todo el sufrimiento que existe en el mundo, y aunque Nietzsche reconoce el aspecto terrible de esta fuerza elemental, no la considera únicamente bajo un punto de vista negativo. Recordemos la descripción que, en el primer capítulo del mencionado libro, él hace del hombre poseído por el éxtasis dionisiaco, de aquel hombre que está a punto, en su euforia, de volar por los aires, semejante a los dioses en bienaventuranza. ¿Dónde está aquí el sufrimiento de que nos hablaba Schopenhauer? Pero hay algo más: este “hombre no es ya un artista —dice Nietzsche— es una obra de arte”. Ahora bien, no podemos decir que para Schopenhauer la Naturaleza fuera creadora en el sentido artístico sino al contrario: era el intelecto del hombre, absorto en la contemplación de las Ideas platónicas —o, empleando la terminología de Nietzsche, en puro estado apolíneo— el que concebía y realizaba la obra de arte. Pero en ninguna parte habla Schopenhauer de la posibilidad de que el hombre mismo se transforme en ella y mucho menos de que esta metamorfosis pueda ocurrir precisamente dando rienda suelta a su caótica voluntad.

Schopenhauer se da cuenta de que la vida ha menester de una redención; el hombre tiene la posibilidad de detener el ímpetu de la presión vital que le fustiga sin tregua y esto puede lograrlo, sólo pasajeramente, al intuir, mediante la obra de arte, lo arquetípico, ya que tal contemplación desinteresada de lo perfecto implica un olvido del *principium individuationis* y, por lo tanto, un apaciguamiento de la voluntad. El que la abandona totalmente ha alcanzado, por fin, el “paraíso perdido” de la Nada.

A través de la historia y de manera obstinada ha buscado el hombre una respuesta al problema de su existencia. La filosofía le ha ofrecido diversas soluciones, pero sólo la fe ha podido realmente detener esa búsqueda incesante, pues “creer en Dios —como señala Wittgenstein— significa que la vida tiene un sentido”.¹⁵ Mas el no-creyente —el des-graciado— que insiste, no obstante, en penetrar el secreto del universo y de la condición humana, quizás acaba siempre por enfrentarse al no-ser, en el que el santo schopenhaueriano se disuelve.

Samuel Beckett, ese caminante de sendas perdidas, que al igual que Schopenhauer siente la presión de lo indestructible, parece desembocar finalmente en una mística del silencio. He aquí su

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Schriften*. (I, 167).

máxima "aspiración". Pues las palabras que el *Innombrable* y muchos otros de sus personajes emiten, para no oír el vacío que ellas encubren, nos hacen experimentar la forzosa aporía de nuestra existencia.

Y . . . sin embargo . . . seguimos preguntando . . .

Universidad de Puerto Rico