

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar quiero mostrar mi más profundo agradecimiento al programa de Ayudas para la Formación del Personal Investigador ofrecidas por la Universidad de Salamanca y el Banco Santander, sin el cual, no hubiese sido posible llevar a cabo este trabajo. Asimismo quiero dar las gracias al programa de becas del servicio de intercambio alemán DAAD, gracias al cual pude ampliar mis conocimientos de la lengua germana.

También quiero expresar mi gratitud a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca y a su profesorado, cuya formación ofrecida ha sido, para mí, de gran utilidad a la hora de escribir esta tesis.

Quiero agradecer muy especialmente a mi director de tesis, el Prof. Dr. Maximiliano Hernández Marcos su gran profesionalidad, su buen hacer filosófico y literario, su orientación y su gran calidad humana. Sin él, este trabajo de investigación no hubiese podido ser realizado en modo alguno.

Por último deseo también dar las gracias a mis padres, a mi hermano y a Natalia y su familia; todos ellos me apoyaron desde que comencé este trabajo y, espero que con él se sientan orgullosos.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN:

EL CONTEXTO HISTÓRICO Y METODOLÓGICO DEL PESIMISMO	13
1. A modo de justificación histórica. El marco epistemológico del tema: teodicea, filosofía de la historia, filosofía de la naturaleza. En el devenir de la razón moderna.	15
2. Metodología de la investigación: aspectos histórico-conceptuales.	30
3. Algunas indicaciones sobre la bibliografía utilizada.	34

CAPÍTULO I:

ARTHUR SCHOPENHAUER, PRIMER SISTEMATIZADOR DEL PESIMISMO.	45
1. Prehistoria del concepto de pesimismo.	46
2. Algo más que <i>Weltschmerz</i> : crisis del optimismo filosófico como aprendizaje juvenil.	49
2.a) El descubrimiento del sufrimiento.	50
2.b) Escepticismo ante la teodicea y el progreso.	53
3. La sistematización del pesimismo.	55
3.a) La autocomprensión schopenhaueriana de su filosofía como pesimismo. Un recorrido histórico-conceptual por sus escritos.	57
3.b) El camino epistémico hacia la metafísica de la voluntad como esencia del mundo.	76
3.c) Las razones del pesimismo schopenhaueriano: un mundo injustificable, una vida sufriente.	91
3.d) La crítica al optimismo: judaísmo, dogmatismo precrítico, filisteísmo.	100
4. El rechazo de la tesis ilustrado-idealista de la autonomía, <i>ultima ratio</i> contra la idea de progreso.	113
4.a) El Lavoisier de la naturaleza humana: el primado de la voluntad sobre el ingelecto.	113
4.b) <i>Operari sequitur esse, Velle non dicitur</i> : el problema de la libertad y la teoría del carácter.	119
4.c) Derecho, Estado, historia: la negación del progreso moral.	129
4.d) El “giro naturalista” de <i>Sobre la voluntad en la naturaleza</i> : la confirmación científica de la invariabilidad del carácter.	136

CAPÍTULO II:

LA TARDÍA PERO EXITOSA RECEPCIÓN DE SCHOPENHAUER, PUERTA DE ENTRADA DEL PESIMISMO EN ALEMANIA.	143
1. <i>Ornithorhynchus paradoxus</i> . La recepción de Schopenhauer previa a la Revolución de Marzo (1819-1848): inactualidad y silencio.	145
1.a) El orientalismo de Schopenhauer: un Buda en Occidente.	150
1.b) Una filosofía contraria al espíritu hegeliano: la inversión de papeles entre razón y voluntad.	157
2. El sabio de Frankfurt. La recepción de Schopenhauer posterior a la Revolución de Marzo (1848-1861): el éxito de <i>Parerga und Paralipomena</i>	166
2.a) ¿Relevancia de la crisis histórico-política de 1848? Las posturas escépticas de R. Safranski y M. Pauen.	167
2.b) La decepción política postrevolucionaria como catalizador de la recepción popular del pesimismo de Schopenhauer: una hipótesis histórico-cultural.	171
2.c) La inflexión política de Schopenhauer después de 1848.	179
2.d) Oxenford, caballo de Troya del pesimismo schopenhaueriano como filosofía “oficial” de la burguesía alemana.	184
3. Adiós a la autonomía: el significado de la recepción popular de Schopenhauer.	194

CAPÍTULO III:

LA PRIMERA FASE DEL <i>PESSIMISMUSSTREIT</i> (1853-1870).	203
1. Los adversarios: los frentes abiertos contra el pesimismo.	206
1.a) El flanco religioso.	207
1.b) El flanco psicológico.	215
1.c) El flanco ético-político.	220
2. Los «evangelistas»: revisiones del pesimismo en la primera fase de la disputa.	245
2.a) Julius Frauenstädt: un hegeliano en las filas del pesimismo.	245
2.b) David Asher: el pesimismo como rostro mefistofélico de Schopenhauer.	271
3. El optimismo se hace partisano: estrategias de resistencia frente al pesimismo.	275

CAPÍTULO IV

LA SEGUNDA FASE DEL <i>PESSIMISMUSSTREIT</i> (1870-1890).	279
1. La <i>Philosophie des Unbewußten</i> de E. von Hartmann: el nuevo representante del pesimismo.	281
1.a) La génesis del sistema: la necesidad de una nueva religión.....	283
1.b) La <i>Philosophie des Unbewußten</i> como resultado de la ambivalente relación con Schopenhauer: una síntesis con Hegel a través de la filosofía de Schelling.	290
1.c) Pesimismo eudemonológico y optimismo evolucionista.	298
1.d) Una filosofía espejo del <i>Reich</i> de 1871.....	311
2. El adversario más formidable: el cerco neokantiano al pesimismo.	316
2.a) Propósito y sentido político de las críticas neokantianas: Kant como salvoconducto de Fichte.....	321
2.b) El flanco epistemológico.....	329
2.c) El flanco eudemonológico.....	335
2.d) El flanco metafísico.	344
2.e) El flanco psicológico.....	347
2.f) El flanco ético-político.	352
3. Algunas palabras sobre otros adversarios: ampliación de los frentes abiertos contra el pesimismo.	364
3.a) El flanco religioso o la reivindicación de la teodicea.....	365
3.b) El flanco psicológico.....	367
3.c) El flanco epistemológico.....	369
3.d) El flanco eudemonológico.	372
3.e) El flanco metafísico.....	382
3.f) El flanco ético-político.	384
4. ¿Qué ha sido de los «evangelistas»? : revisiones del pesimismo en la segunda fase de la disputa.	399
4.a) La última palabra de Julius Frauenstädt sobre el pesimismo: su etización.	399
4.b) David Asher: la superación judaica del pesimismo Schopenhaueriano.	412
4.c) Wilhelm Gwinner: el pesimismo schopenhaueriano desde el punto de vista del cristianismo.....	415

5. Algunas palabras sobre el pesimismo en la “escuela” de Schopenhauer.....	420
5.a) Philipp Mainländer: pesimismo entrópico e izquierda schopenhaueriana.....	422
5.b) Julius Bahnsen: el pesimista trágico.	427
5.c) Agnes Taubert (von Hartmann) y Olga Plümacher: una derecha schopenhaueriana en defensa de Eduard von Hartmann.....	431
5.d) Friedrich Nietzsche: la superación del pesimismo mediante la redención artística.	432
6. El optimismo contraataca: en busca de la autonomía perdida.	437
CONCLUSIONES.....	441
BIBLIOGRAFÍA.....	449

INTRODUCCIÓN:
EL CONTEXTO HISTÓRICO Y
METODOLÓGICO DEL PESIMISMO.

La relación mutua entre Arthur Schopenhauer y la cultura alemana del siglo XIX pasó de un polo a otro: mientras que la primera edición de la obra capital del filósofo estuvo condenada casi por completo al silencio tras su aparición, los ejemplares de posteriores ediciones de esta obra y de otras muchas encontraron su hogar común en los estantes y cómodas de los burgueses alemanes en la segunda mitad de la centuria. El juicio mismo sobre Schopenhauer osciló, también, entre extremos: pasó de ser el «Kaspar Hauser de la filosofía» a convertirse en el «Kaiser de la filosofía alemana» y en un «severo maestro de los alemanes». La mitificación de este hecho, fruto de actitudes casi reverenciales ante el filósofo deudoras de una fascinación demasiado romántica por la figura del genio –más aún por la del genio incomprendido–, ha impedido entender –no pocas veces– la relación existente entre la filosofía de Schopenhauer y la cultura e historia de la Alemania decimonónica, así como también su significado para ellas. Hasta tal punto han ejercido su dominio en la historiografía posterior sobre el filósofo sus autosemblanzas, plasmadas en sus escritos no sin una excepcional maestría literaria, a la que acompaña una dosis no menor de amor propio.

No es en absoluto nuestra intención negar la genialidad filosófica de Schopenhauer, pero sí librarnos de la fascinación que suscita tal carácter para poder investigar adecuadamente el sentido histórico de aquella relación polar entre el pensamiento de este autor y la cultura en la que se gestó, la que lo ignoró y, finalmente, lo encumbró. En este aspecto, el trabajo que aquí presentamos se plantea en cierto modo como una particular contribución a la *Geistesgeschichte* de la Alemania del siglo XIX y, en especial, la de su segunda mitad. No es nuestro propósito, sin embargo, desarrollar aquí un capítulo de una historia autónoma y separada de las formas superiores del espíritu (arte, filosofía, religión) o de sus cosmovisiones recurrentes, sino más bien de una *historia de la cultura y de la mentalidad* que animan e impregnan los estilos de vida de

una época y sociedad muy concretas, y que tienen en el discurso filosófico y sobre todo en el debate intelectual generado por él su forma quizá más precisa de aflorar a la conciencia.

Para poner de manifiesto esta conexión entre filosofía –la filosofía schopenhaueriana, en nuestro caso– y la realidad histórico-social –la de Alemania en la segunda mitad del XIX– haremos nuestra peculiar *Geistesgeschichte* sirviéndonos, y aplicándolos, de los postulados metodológicos de la *historia conceptual* (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck, los cuales, como es bien conocido, permiten iluminar los conceptos y doctrinas de la historia de la filosofía en su relación concreta, aunque ciertamente tensa, con la historia social. De ahí que en nuestra investigación ocupe un papel importante, si bien solo auxiliar, la historia política y la historia socioeconómica de Alemania desde mediados del siglo XIX, pues solo desde ella se puede comprender en último término la fortuna de la filosofía schopenhaueriana en ese período, así como el debate suscitado en torno a ella.

Ahora bien, es claro que si Schopenhauer fue tan bien acogido por la mayor parte de los alemanes después de la fallida Revolución de 1848, ello se debió, sin duda, a que su filosofía había sido capaz de definir el *espíritu o mentalidad* que habitó en buena parte de la sociedad de ese tiempo. Pues bien, entendemos que el concepto filosófico (y la doctrina subsiguiente) que caracteriza mejor ese espíritu es el de *pesimismo*, y Schopenhauer fue precisamente el que le dio su primera formulación filosófica en sus obras. Por ello, nuestra justificación gira en torno a la elaboración filosófica del pesimismo por parte de Schopenhauer y al *Pessimismusstreit* que se desencadenó a partir de la década de los cincuenta de aquella centuria. La centralidad de este concepto, tanto en la filosofía schopenhaueriana como en la cultura alemana que se empapó de ella, saca a relucir hasta qué punto podemos hablar de un *cierre de etapa filosófica*, a saber, de aquella etapa de la filosofía moderna abierta por el optimismo teodiceico de Leibniz, con su excesiva confianza en la razón, y continuada por la Ilustración y el idealismo fichteano-hegeliano; etapa que ahora concluye bajo el signo de la decepción, y cuyo final anuncia de algún modo Schopenhauer por adelantado. Tanto en algunos textos del propio Schopenhauer como en bastantes de los generados por la disputa del pesimismo es explícita esta conciencia de cierre de época a través de la oposición constante entre optimismo y pesimismo, así como entre Leibniz y Schopenhauer.

Por eso en esta introducción empezaremos ofreciendo una justificación de la importancia histórica de este tema en la historia de la filosofía moderna al hilo de las fructíferas reflexiones de Odo Marquard sobre la dialéctica entre filosofía de la historia y filosofía de la naturaleza, para pasar luego a aclarar la manera como se concreta la metodología histórico-conceptual en el caso de la noción de pesimismo, tal como se puso de manifiesto en el siglo XIX especialmente en la disputa en torno a él. Finalmente haremos más aclaraciones de índole bibliográfica sobre las obras de Schopenhauer y su de empleo a lo largo de esta investigación.

1. A modo de justificación histórica. El marco epistemológico del tema: teodicea, filosofía de la historia, filosofía de la naturaleza. En el devenir de la razón moderna.

La filosofía de Arthur Schopenhauer supone la primera gran *crisis* de la racionalidad ilustrado-moderna que arranca con Leibniz. Esta crisis consiste básicamente en la *pérdida de confianza* en la *autonomía* del sujeto moderno que se inicia, como ha señalado Odo Marquard, con la quiebra de la filosofía idealista de la historia a comienzos del siglo XIX y que se pone de manifiesto, en última instancia, como una dialéctica entre *historia* y *naturaleza* en el devenir de la razón práctica moderna. Marquard retrotrae este proceso histórico hasta la *Teodicea* de Leibniz, en la que ve el primer discurso de una razón moderna autoerigida en *tribunal* frente a Dios, y muestra su ulterior transformación ilustrada en la filosofía idealista de la historia como salida de la crisis del optimismo leibniziano –primera crisis del racionalismo moderno– en la segunda mitad del siglo XVIII con su análisis de la continuidad *mutatis mutandis* entre teodicea y filosofía de la historia, por un lado, y sus sucesivas crisis o recaídas “naturalistas”, por el otro, como clave de comprensión del desarrollo histórico de la modernidad. Esto nos ofrece pues la perspectiva teórica adecuada para abordar el *pesimismo* de Schopenhauer como esa gran crisis de la racionalidad ilustrada que consiste ya en su disolución.

La intelectualidad alemana se hace consciente de esta crisis precisamente con el éxito del que disfruta la filosofía de Arthur Schopenhauer a partir de la revolución liberal frustrada de 1848. Con este fracaso se hizo patente, para la *Bildungsbürgertum*, la incapacidad de la razón para realizarse en la historia mediante la acción humana

autónoma y libre. Una muestra de esta toma de conciencia lo son las palabras que dedica el neokantiano Kuno Fischer en 1855 a explicar dicho éxito:

El siglo de nuestra Ilustración tuvo en su moral natural la inclinación hacia el optimismo [...] Hay épocas que siempre favorecieron el optimismo y otras que deben entrar en contradicción necesaria con él [...]. La creencia en [que éste es] el mejor mundo solo puede estar viva cuando se siente el bien como la principal fuerza, cuando el bien, por utilizar una expresión política, está realmente en mayoría o es *sentido*, por lo menos, como triunfante. [...] Las épocas colmadas de esperanza son optimistas. [...] Si comparamos con ello el tiempo en el que escribimos, es muy característico y, a la vez, resulta muy comprensible que el filósofo [Schopenhauer] que después de una larga [e] inmerecida clandestinidad empieza a ser reconocido ahora [...] reclame el mayor derecho [de] pensar[lo] y juzgar[lo] *de un modo pesimista*. Así el optimismo y el pesimismo [deben] ser considerados, no como verdades de carácter moral, sino como modos de sensibilidad moral dependientes de las circunstancias de cada época: el optimismo cautivó a una época en la que las mejores fuerzas pudieron triunfar, y deja fría a otra época en la que predominan factores opuestos.¹

No es por ello gratuito que la conciencia de esta crisis y de la disolución de la idea de autonomía encuentre en la vida cultural alemana su *expresión* justo en el debate sobre el pesimismo (el *Pessimismusstreit*) que comienza, precisamente, en torno a 1855. Esta discusión se presenta en el fondo como una *dialéctica* entre *naturaleza* e *historia*, en la cual se retoma el vocablo *optimismo*, que desde el Kant crítico parecía haber desaparecido como concepto del panorama filosófico (aunque en realidad había experimentado, como veremos, un cambio terminológico), para oponerse a su contrafigura triunfante, el *pesimismo*: «[n]o solo en la filosofía, sino también en la vida, el pesimismo y el optimismo tienen seguidores [...]»² –sentenciaba Julius Frauenstädt en su artículo de 1866, *Optimismus und Pessimismus. Schopenhauer und Leibniz*. Este artículo pone de manifiesto algo más que la simple reaparición de dos términos casi ausentes de la discusión filosófica hasta entonces; con su recurrente comparación entre Leibniz y Schopenhauer, y su reiterada contraposición entre *optimismo* y *pesimismo*,

1- FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 2. Das Zeitalter der deutschen Aufklärung: Ubergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie. G. W. Leibnitz und seine Schule*, Mannheim, Friedrich Basserman, 1855, p. 465 y s.

2- FRAUENSTÄDT, J.: «Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer», en: *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*, XVI.2, 48-49 (1866), p. 673.

muestra hasta qué punto los distintos autores de la polémica se van dando cuenta, progresivamente, de los límites entre los que se sitúa el ciclo histórico-filosófico que entra en crisis con el pensamiento del sabio de Frankfurt. El citado pasaje de Fischer o el aserto de Frauenstädt apuntan claramente a esta delimitación; otros escritos como, por ejemplo, el de Georg Jellineck, *Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauers. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus* (1872), vienen a corroborar esta idea.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de esta oposición?; ¿por qué con el *retorno* inesperado del término *Optimismus* como punto de referencia a la hora de debatir con la filosofía schopenhaueriana se genera esta conciencia de fin de ciclo histórico-filosófico, que es, en realidad, conciencia de crisis radical de la racionalidad práctica ilustrada? Responder a esta y similares cuestiones constituye uno de los principales objetivos de este trabajo de investigación. Ahora nos compete, sin embargo, poner de manifiesto la *relevancia histórica* de este estudio sobre Schopenhauer y la disputa decimonónica del pesimismo en Alemania justificando *por qué* y *en qué sentido* puede hablarse de cierre de ciclo histórico filosófico de la modernidad con Schopenhauer, y *por qué* y *en qué medida* el recorrido de ese período puede describirse en términos de paso del optimismo ilustrado-racionalista, iniciado por Leibniz, al pesimismo schopenhaueriano. Si, como hemos dicho antes, se trata del trayecto dialéctico que sigue la razón moderna en el curso de su (intento de) realización histórica en el mundo, entonces lo que hemos de justificar realmente aquí es si y en qué términos las nociones de optimismo y pesimismo caracterizan específicamente, en el plano de la conciencia filosófica, ese proceso histórico único de advenimiento mundano de la racionalidad moderna. Creemos que para ello bastará con mostrar que son conceptos que surgen y se plantean únicamente en el contexto de una actitud y visión estrictamente *inmanente* de la relación del hombre con el mundo, sin horizonte escatológico-religioso, como el que se abre en Europa tras el final de las Guerras de religión, con la aparición de la *razón* y su autofundación progresiva como instancia decisiva de todos los asuntos humanos. Mostraremos, por tanto, que *optimismo* y *pesimismo* son nociones inseparables de una racionalidad humana volcada en exclusiva en su *destino intramundano* presentando dos tipos de argumentos: uno desde la perspectiva de la historia terminológico-conceptual, del que nos ocuparemos en la siguiente sección de esta introducción; el otro, desde el punto de vista del marco histórico de las disciplinas filosóficas en el que se desarrollan. Para

exponer aquí este último argumento seguimos ahora más en detalle el hilo conductor de las reflexiones de Odo Marquard, anunciadas anteriormente, que vienen a situar el origen del optimismo y, más tarde, del pesimismo en el marco de la teodicea leibniziana y de su ulterior transformación en la filosofía idealista de la historia.

En efecto, Marquard ha insistido en que la *Teodicea* (1710) de Leibniz fue el discurso filosófico por autonomasia del giro moderno a la inmanencia del mundo, porque con ella se instaura la razón como instancia y criterio supremos de la vida humana. Y lo hace abriendo un *proceso judicial* contra Dios en el que ella le pide cuentas de la existencia del mal en el mundo³; un mal que al haber desaparecido ya el horizonte trascendente de su liberación escatológica se ha convertido en un problema para el hombre consciente de su destino intramundano. Pero mediante ese proceso judicial la razón misma –señala Marquard– se erige en tribunal. Kant entendió muy bien este significado histórico de la teodicea al caracterizarla del siguiente modo en su artículo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (1791):

Por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin. –A esta defensa es a lo que se denomina abogar por la causa de Dios. Aun cuando no fuera en el fondo sino la causa de nuestra razón arrogante que desconoce sus límites – la cual, en verdad, no es precisamente la mejor causa–, con todo cabe aceptarla en la medida en que (puesta a un lado aquella vanidad) el hombre, como ser racional, tiene derecho a examinar toda afirmación y toda doctrina que le infunda respeto, antes de someterse a ella, para que este respeto sea sincero y no fingido.⁴

Lo relevante aquí –como subraya Kant– es que, «[d]urante el proceso judicial» al que se somete Dios en la teodicea, el abogado defensor de Dios «no puede [...] rechazar las demandas declarando incompetente al tribunal de la razón humana»⁵, sino que ha de aceptarlo como legítimo. La razón humana, por lo tanto, se ha “tribunalizado” y somete a crítica y juicio todos los asuntos humanos, incluso a Dios mismo.

3- Cfr. MARQUARD, O.: *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*, trad. Enrique Ocaña, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 58 y s.

4- KANT, I.: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, trad. Rogelio Rovira, Madrid, Encuentro, 2011, p. 15.

5- *Ibidem*, p. 17.

Ahora bien, la *Teodicea* leibnizana no se limita solo a someter procedimentalmente a Dios al tribunal de la razón. El resultado de ese proceso judicial es la absolución de Dios, defensa de su causa, la confirmación de su bondad y, con ella, el reconocimiento de la bondad del mundo. Dicho de otro modo, el argumento crucial en la defensa de la sabiduría y bondad divinas es el del *optimismo*: que este mundo, en resumidas cuentas, *es el mejor de los mundos posibles*. Lo relevante aquí está en que la razón humana reconoce la bondad y sabiduría divinas precisamente porque estaban basadas en la *racionalidad* de Dios, en concreto, en su racionalidad matemática. En efecto, Leibniz consideraba racionalmente justificada la afirmación de que la creación divina era un máximo cualitativo insuperable desde un punto de vista matemático:

Ahora bien, esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido dejar de elegir lo mejor; porque como un mal menor es una especie de bien, de igual manera un bien menor es una especie de mal si sirve de obstáculo a un bien mayor; y habría que corregir alguna cosa en las acciones de Dios si hubiera medio para hacerlo mejor. Y así como en las matemáticas cuando no hay *máximo* ni *mínimo*, o sea nada distinto, todo se hace de una manera igual o cuando no puede [hacerse esto (señalar un máximo y un mínimo)], no se hace absolutamente nada; lo mismo puede decirse respecto de la sabiduría perfecta, que no está menos regulada que las matemáticas, que si no existiera el mejor (*optimum*) entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno.⁶

Desde este punto de vista, el sistema de lo óptimo en la *Teodicea* de Leibniz no significaba ya únicamente que la razón enjuiciase a Dios, sino que con él también *Dios mismo se sometía a la razón*⁷, a esa razón matemática. Dios *no podría haber hecho un mundo peor*, pues su voluntad está determinada por el principio matemático según el cual lo óptimo es conseguir el más perfecto efecto general utilizando los medios más sencillos. Dios no actuó, pues, en la creación arbitrariamente, sino que su libre voluntad estuvo limitada por la razón misma. Y además, de la *Teodicea* leibniziana se desprende que el mundo era bueno y, por tanto, capaz de *existir* por sí mismo conforme a la pluralidad y armonía de seres que se encuentran en él, sin necesitar de ninguna intervención constante de la voluntad divina.

6- LEIBNIZ, W. G.: *Obras filosóficas y científicas. Vol. X. Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Tomás Guillén Vera, Granada, Comares, 2012, pp. 99 y s.

7- Cfr. BELAVAL, Y. y GÜNTHER, H.: «Optimismus», en: RITTER, J., et al. (Eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VI*, Basel, Schwabe, 1984, pp. 1240-1242.

En definitiva, la estricta modernidad de la *Teodicea* leibniziana llevaba consigo también la estricta modernidad de la concepción *optimista* del mundo, cuya bondad estribaba en su racionalidad; una racionalidad a la que Dios se sometía tanto al aceptar el tribunal de la razón como al seguir sus criterios matemáticos en la creación del mundo. No es por ello casualidad que el término *optimismo* estuviese cargado de ese carácter racional e intramundano ya en el momento mismo de su acuñación.

En 1737 los jesuitas franceses⁸ emplearon por primera vez el término *optimisme* de un modo polémico –y no sin un cierto tono burlón– en el volumen trigesimoséptimo del *Journal de Trévoux ou Mémoires pur servir à l'histoire des sciences et des arts* para referirse a la teoría leibniziana del *mejor de los mundos posibles*. Lo que inquietaba a los jesuitas era, precisamente, esta orientación intramundana de la *teodicea* leibniziana: no podían aceptar en dicha cuestión teológica un proceder geométrico. Por ello, hicieron que la sombra de una sospecha de spinozismo⁹ se cerniese sobre Leibniz; lo cual, en aquel entonces, no era aún sinónimo de lo que posteriormente sería una acusación común: la de panteísmo o ateísmo. Tildando a la filosofía de Leibniz de spinozista, lo que pretendían los jesuitas era sembrar la duda acerca de si, en el fondo, con su *Teodicea*, lo que Leibniz llevaba a cabo no era otra cosa que negar la personalidad de Dios y, con ello, su libertad. En resumidas cuentas: se argumentaba contra Leibniz que había convertido a Dios en una suerte de principio racional y mecánico del mundo. En este sentido es en el que allí se afirmaba: «El optimismo de Leibnitz es, como poco, un materialismo disfrazado [*déguisé*], un spinozismo espiritual [*spirituel*] [...]»¹⁰. Y, más adelante, se añadía: «El optimismo en particular ajusta a Dios como a un autómatas. En la subyugación [*assujétissant*] a la ley de lo mejor [Leibniz] no le deja ni libertad de elección ni libertad de ninguna clase»¹¹.

Este alegato de los jesuitas contra el optimismo saca a relucir hasta qué punto la *Teodicea* leibniziana reonducía la mirada del hombre hacia el mundo y le devolvía la confianza en él y en su propia capacidad de mejora y perfeccionamiento. No en balde Marquard ha dicho que la teodicea fue la «segunda refutación de Marción», esa

8- Cfr. BELAVAL, Y. y GÜNTHER, H.: «Optimismus», en: *Op. Cit.*, p. 1240.

9- Cfr. *Ibidem*, p. 1242.

10- ANÓNIMO: «Article XIII. Essais de theodicee, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme, & l'origine du mal, par M. Leibnitz. Nouvelle édition, 2 Tomes in 12. Amsterdam, Changuyon», en: *Journal de Trévoux ou Mémoires pur servir à l'histoire des sciences et des arts*, XXXVII (1737), p. 208 (reimpr. Ginebra, Slatkine Reprints, 1968, p. 57).

11- *Ibidem*, pp. 210 y s. (p. 58).

superación de la gnosis que fue «necesaria para fundar la Edad Moderna»¹² y que hizo posible, por ejemplo, la fundación de la *estética* por Baumgarten o la positivización de la mutabilidad inherente a la historia¹³. En este aspecto, el proceso de enjuiciamiento racional a Dios que ella emprendió, se reveló como la condición de posibilidad de la liberación de la historia humana con respecto a la teología divina como el paso previo al desplazamiento de Dios como *actor* de la historia a favor del hombre que tiene lugar medio siglo después con el surgimiento de la filosofía ilustrada de la historia. Ésta prolonga –como ha subrayado igualmente Marquard– el motivo teodiceico del optimismo, pero lo hace prescindiendo ya por completo de Dios y afirmando la autonomía humana. Ella aparece por eso en el momento del colapso de la propia teodicea leibniziana como la única salida posible de su crisis a mediados del siglo XVIII que salvaguarda y hasta potencia el optimismo tras la radicalización de la experiencia del mal que representó el terremoto de Lisboa de 1755.

El terremoto de Lisboa de 1755¹⁴ supuso un duro golpe para una conciencia europea que comenzaba a recuperarse de las guerras civiles y religiosas del siglo anterior¹⁵. La catástrofe lisboeta puso de inmediato en aprietos la teodicea leibniziana. El simple hecho de que muchas de las víctimas se encontrasen en las iglesias celebrando el Día de Todos los Santos cuando se produjo el terremoto¹⁶ parecía poner en evidencia al Creador: ¿qué otro hecho podría cuestionar más claramente su sabiduría, bondad o poder infinitos? Sin embargo, lo significativo de la experiencia del terremoto de Lisboa no era ya tanto que cuestionase la relación de Dios con la creación, cuanto más bien que afectase a la relación del hombre con el mundo y a su lugar en él.

El ejemplo más claro de esta radicalización inmanente y antropocéntrica de la experiencia del mal, de la sustitución de la perspectiva teológica del problema por la perspectiva intramundana de sus consecuencias para el hombre, es la reacción de Voltaire, quien más contribuyó quizás, por otra parte, a la popularización del término

12- MARQUARD, O.: *Apología de lo contingente*, trad. Jorge Navarro Pérez, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, p. 32.

13- Cfr. *Ibidem*, pp. 40 y s.

14- El simple hecho de que Kant publicara, aunque desde una perspectiva científica, en 1756 tres pequeños opúsculos sobre los terremotos con ocasión del lisboeta, es una muestra de la gran repercusión que tuvo el terremoto en toda Europa. (Una contextualización del sentido de los opúsculos y la traducción al castellano de uno de ellos puede encontrarse en HERNÁNDEZ MARCOS, M.: «Un texto de Immanuel Kant sobre las causas de los terremotos (1756)», en: *Cuadernos dieciochistas*, VI (2005), pp. 215-224).

15- Cfr. BELAVAL, Y. y GÜNTHER, H.: «Optimismus», en: *Op. Cit.*, p.

16- Cfr. ÁLVAREZ MUÑOZ, E.: «Leibniz damnificado por el terremoto de Lisboa», en: *Cuadernos dieciochistas*, VI (2005), p. 188.

optimismo con su *Cándido* (1759). Es especialmente esclarecedor en este sentido su *Poème sur le desastre de Lisabonne* de 1756. En el prefacio al poema se puede apreciar claramente que el referente y el afectado por el problema del mal no es tanto Dios, cuanto el hombre:

[...] Estos acontecimientos funestos [...] nos obligan a considerar la fragilidad de nuestra naturaleza. [...] El axioma *todo está bien* resulta un poco extraño a los que son testigos de esos desastres. Todo está dispuesto, todo está ordenado, sin duda, por la Providencia; pero es más que evidente que todo, desde hace tiempo, no está dispuesto para nuestro bienestar presente.¹⁷

Y luego añade: «El autor del poema [...] confiesa que el lema *todo está bien*, tomado en un sentido absoluto [...], no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida»¹⁸. Así, a la crítica al optimismo –que indudablemente mantiene la acusación elevada contra Dios por el problema del mal– se une una agudización de los efectos sensibles del sufrimiento en el hombre, que nos permiten hablar de *escepticismo*, pero *no* aún de *pesimismo*. Esto se ve claramente en la voz *Bien, todo está bien* de su *Dictionnaire philosophique* de 1764: «Esta suerte» –interroga Voltaire– «¿es la mejor que había? No es demasiado *buena* para nosotros; ¿en qué puede serlo para Dios?»¹⁹. Y tras plantear estas preguntas, Voltaire concluye:

No nos enseñáis nada [los optimistas] cuando observáis, igual que todos los niños, que las moscas han nacido para ser comidas por las arañas, las arañas por las golondrinas, las golondrinas por las ágiles, las ágiles para que los hombres las maten, los hombres para matarse unos a otros y para que se los coman los gusanos y a continuación los diablos, en una proporción de mil por uno.

[...] Cuando se forma una piedra en mi vejiga, la mecánica es admirable: los jugos pétreos pasan poco a poco a mi sangre, se filtran en los riñones, pasan por los uréteres, se depositan en mi vejiga y se reúnen allí merced a una excelente atracción newtoniana. La piedra se forma, aumenta, sufro males mil veces peores que la muerte a consecuencia del mejor orden del mundo; un cirujano [...] viene a meterme un hierro agudo y afilado en el perineo, agarra la piedra con las pinzas, se rompe con sus esfuerzos, gracias a un mecanismo

17- VOLTAIRE: *Opúsculos satíricos y filosóficos*, trad Carlos R. de Dampierre, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 202.

18- *Ibidem*, 204.

19- VOLTAIRE: «Diccionario filosófico. (Selección)», trad. José Areán Fernández y Luis Martínez Drake, en: *Voltaire*, Madrid, Gredos, 2010, p. 310.

necesario, y muero en medio de horribles tormentos. *Todo eso está bien* [...]. Pero no se trata de eso; os preguntamos si no existen males sensibles, y de dónde vienen. «Los males no existen –dice Pope. En su cuarta epístola acerca de *Todo está bien*–, o si los males particulares existen, componen el bien general.»

He aquí un general bien singular, compuesto por la piedra, por la gota, por todos los crímenes, por todos los sufrimientos, por la muerte y por la condenación.²⁰

Estas reflexiones voltairianas con ocasión del desastre lisboeta acompañan, sin embargo, a otra serie de hechos y de impregnaciones relacionados con la experiencia del mal que hacia mediados del siglo XVIII configuran el proceso de quiebra de la teodicea leibniziana, como ha destacado Marquard:

La catástrofe de Lisboa y su significado antioptimista fue utilizado en el *Poème sur le Désastre de Lisbonne* y en la novela *Candide ou l'Optimisme* en el año 1759 por Voltaire: la sátira del filósofo del mejor de los mundos posibles se encuentra en la figura de Pangloss. [...] La crítica del optimismo [...] no solo se agudizó y evidenció mediante la compasión del mundo europeo [ante el terremoto de Lisboa]. Las dudas sobre el optimismo habían sido expresadas filosóficamente con anterioridad –no solo con *Réponse aux questions d'un Provincial* (1704) de Pierre Bayle y *Essai de Philosophie Morale* (1749) de Pierre Louis Moreau Maupertius–: pruebas de esto son, entre otras, la posición de Philo en los *Dialogues Concerning Natural Religion* (escritos ya en 1751) y la intención refutativa de la pregunta propuesta por la Academia Prusiana de las Ciencias de Berlín en 1753 sobre el optimismo –que fue presentada contra el *Essay on man* de Pope, pero pensada en contra de Leibniz. Se daba, además, el recuerdo de la guerra civil religiosa; la experiencia negativa, desde 1750 con Rousseau, de la lejanía de la naturaleza respecto de la cultura. Aparecieron nuevas experiencias sobre la enfermedad [...]. [Y] [e]xistió también un descontento del Tercer Estado con el régimen monárquico absolutista.²¹

Ante estas experiencias, que tomaban claramente al ser humano como punto de referencia en relación con el mal, se planteó al optimismo leibniziano una pregunta radical a la que desde siempre estuvo, en el fondo, predestinado: «si el mejor de los

20- VOLTAIRE: «Diccionario filosófico. (Selección)», en: *Op. Cit.*, pp. 310 y s.

21- MARQUARD, O.: *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 2007, p. 97 y s.

mundos posibles encierra inevitablemente el mal, ¿por qué Dios no renunció a la creación?»²². Una nueva disciplina, la *filosofía de la historia*, cuya aparición terminológica precisamente un año después del terremoto de Lisboa es el síntoma más claro de la crisis del optimismo metafísico²³, venía a otorgar una respuesta clara e igualmente radical a esta cuestión y a reemplazar así a la teodicea en estos términos: Dios renunció, de hecho, a la creación; ya que en ella el creador del mundo no es Dios, sino el hombre. Veamos un poco cómo se produce este relevo y lo que implica.

Marquard ha mostrado que la filosofía de la historia fue una nueva forma de optimismo que vino a *compensar* el fracaso y crisis del leibniziano²⁴. Marquard habla incluso de «super-optimismo [*Über-Optimismus*]» porque la filosofía idealista de la historia afirma que «todo será bueno en el futuro»²⁵. La clave de dicho optimismo, sea moderado o desmesurado, está en la afirmación idealista de la tesis de *autonomía* y libertad total del ser humano, en virtud de la cual no sería Dios, sino el hombre mismo quien hace y dirige el mundo humano»²⁶. La filosofía de la historia del idealismo llega así a «proclama[r] la existencia de una historia universal única, con un designio y un fin únicos, la libertad de todos [...]»²⁷ y ve por ello en el progreso la única forma de alcanzarla o aproximarse a ella. Con esto, el ser humano se convertía, en última instancia, en *homo progressor* y *emancipator*²⁸.

La filosofía idealista de la historia surge, pues, de las cenizas de la teodicea leibniziana perseverando, no obstante, su optimismo a través del principio de autonomía del ser humano como creador libre de su historia, como autor de su propio destino. Pues esta afirmación de la capacidad y poder humanos para hacerse a sí mismo y hacer la propia historia en un progreso práctico hacia lo mejor no habría sido posible sin

22- MARQUARD, O.: *Skepsis... Op. Cit.*, p. 99.

23- Cfr. *Ibidem*, p. 100.

24- Cfr. MARQUARD, O.: *Adiós... Op. Cit.*, pp. 53-58.

25- En el nacimiento de esta filosofía de la historia fruto de la crisis del optimismo leibniziano, distingue Marquard tres momentos: en un primer momento, representado fundamentalmente por Rousseau, la filosofía de la historia entendía a su objeto como *decadencia* (*Verfallsgeschichte*): en principio todo *era* bueno, el mejor de los mundos posibles se situaba en el origen. Un segundo momento, representado por Kant, supone un desplazamiento temporal de lo *mejor* hacia el *futuro*: era una teoría *moderada* de la historia considerada como *progreso* (*moderate Theorie der Fortschrittsgeschichte*). Por último, en un tercer momento, se da una filosofía de la historia entendida como *historia total* (*Totalgeschichte*), representada por Fichte, para quien el Yo es todo y, como tal, también es el creador de la totalidad del mundo en la historia: en una *apoteosis de la autonomía*, el ser humano *hace la historia* del mundo y tiene por tarea su mejoramiento mediante la acción. (Cfr. MARQUARD, O.: *Skepsis... Op. Cit.*, pp. 101-104).

26- MARQUARD, O.: *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 70.

27- *Ibidem*, p. 20.

28- MARQUARD, O.: *Adiós... Op. Cit.*, p. 49.

aquella afirmación de la bondad del mundo y de la naturaleza en general, sin aquel optimismo metafísico proclamado por Leibniz, que despertó la confianza del hombre en sus propias fuerzas. La filosofía idealista de la historia salvaba así la bondad de Dios, y lo descargaba de toda posible culpabilidad en relación con el mal del mundo, a través del mismo principio afirmativo del ser humano –el de la autonomía– que, sin embargo, hacía definitivamente prescindible a Dios, pues lo excluía de cualquier responsabilidad con respecto a lo que ocurriese en la historia. De manera ingeniosa Marquard ha escrito por eso que la filosofía idealista de la historia asume el papel de la teodicea gracias a un ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*. Pero este ateísmo, lo que pone de manifiesto, es la consumación del giro intramundano iniciado por la *Teodicea*, es decir, la reclusión completa en la inmanencia del mundo de la racionalidad moderna y, en concreto, la sola responsabilidad del hombre sobre su destino de la que, como ser autónomo, ha de dar cuenta ante sí mismo, ante el tribunal de su propia razón; puesto que de lo que se trata en la filosofía de la historia no es de la relación de Dios con el mundo, sino de la del hombre con éste –y consigo mismo en tanto que juez y juzgado, acusador y acusado. El *optimismo*, apoyado en la afirmación de la autonomía y la idea de progreso inherente a la filosofía de la historia idealista es, por tanto, un optimismo esencialmente *ateo*²⁹.

Reparemos ahora un momento en lo que implica este optimismo de la autonomía humana suscrito por la filosofía idealista de la historia. Odo Marquard ha resumido con acierto sus rasgos:

[L]a historia es, definida en términos de filosofía de la historia, emancipación: producción de autonomía humana. Junto a la realización de los teoremas concomitantes –perfectibilidad del ser humano como posibilidad de la historia; futuro como espacio de juego de la historia; progreso como forma de movimiento de la historia; el reino de la libertad de este mundo como un fin final de la historia; el derecho natural a la dignidad y la felicidad del ser humano como instancia moral de la historia– sobre todo acontece también este hecho: que el ser humano en un sentido enfático, es él mismo, dueño de sus circunstancias históricas.³⁰

29- La importancia del carácter moderno, es decir, intramundano –y finalmente, ateo– del optimismo se pondrá de manifiesto de un modo polémico en el *Pessimismusstreit*. Este rasgo distintivo se trasvasa a su concepto contrario, el de *pesimismo*: en virtud de este carácter estrictamente intramundano del concepto de pesimismo sus representantes sufrirán las más feroces críticas por parte de distintos teólogos en lo que hemos llamado *el flanco religioso* de la disputa. Esto lo hemos puesto de manifiesto en el capítulo III, apartado 1.a) y en el capítulo IV, apartado 3.a).

30- MARQUARD, O.: *Las dificultades...* *Op. Cit.*, p. 77.

Quizás sea este último aspecto el más característico de ese optimismo idealista de la autonomía: la conciencia de ser dueño del propio destino histórico por medio de la libertad de acción y transformación del mundo: Koselleck ha calificado esto de *disponibilidad de la historia*³¹, es decir, la convicción de que la historia colectiva está a nuestra disposición, es susceptible de quedar por entero a en nuestras manos. Koselleck recuerda que esta concepción propiamente mundana se desarrolla a partir de la Revolución Francesa, y que con ella surgieron nuevas esperanzas para el hombre, un sinnúmero de expectativas depositadas en el futuro, alcanzables mediante un progreso acumulativo. Así, Koselleck afirma: «[...] sólo fue imaginable a partir de 1780 que se pudiera hacer la historia. Esta fórmula indica una experiencia moderna y, más aún, una expectativa moderna: que se es cada vez más capaz de planificar la historia y también de poderla ejecutar»³². Este nuevo *horizonte de expectativa*, prprio de una historia disponible para el ser humano, es lo que alienta la filosofía de la historia del idealismo alemán³³.

Sin embargo, este optimismo de la autonomía y disponibilidad plenas de la historia –como ha señalado Marquard– pronto entra en crisis: tan pronto como tiene que hacer frente de nuevo al problema del mal existente en el mundo. Pues el ser humano que dispone libremente de la historia es también *absolutamente responsable de ella* y carga sobre sí el peso de sus malas obras, de modo que se descubre a sí mismo como el «autor de las atrocidades» del mundo³⁴. ¿Dónde queda entonces la libertad y el poder de su autonomía? Bondad y responsabilidad por los actos incluso bienintencionados no parecen cojugarse bien, y el ser humano se encuentra en una difícil tesitura: aspira a ser el autor de la historia (que aún está por llegar), pero desea a la vez no haber sido el autor de la historia (ya acontecida)³⁵. Naturalmente cabe buscar nuevas formulas para mantener en pie el optimismo de un mundo bueno y justo que menosprecien la importancia del mal, sea considerando ese mundo bueno y justo, a pesar de todo, como

31- Cfr. KOSELLECK, R.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 255 y s.

32- *Ibidem*, p. 253.

33- La estrecha relación entre Revolución Francesa, idealismo alemán y filosofía de la historia también ha sido expresada por Odo Marquard del siguiente modo: «El idealismo alemán, que se entendió a sí mismo como acción paralela a la Revolución Francesa, ha elevado la filosofía de la historia [...] a filosofía capital y fundamental. Radicalizando la teoría kantiana de la autonomía de la conciencia moral, Fichte [...] determina la “Historia del espíritu humano” como el proceso mediante el cual el Yo se pone a sí mismo, oponiéndose al no-Yo y ciertamente hasta el Absoluto» (MARQUARD, O.: *Adiós... Op. Cit.*, p. 70).

34- Cfr. MARQUARD, O.: *Adiós... Op. Cit.*, p. 81.

35- Cfr. *Ibidem*, p. 85.

ya alcanzado por la acción del espíritu humano (optimismo conservador de Hegel), sea postergándolo indefinidamente a un futuro lejano y utópico (optimismo revolucionario de F. Schlegel o de K. Marx). Pero en cualquier caso hay un reconocimiento de los límites de la autonomía humana (que no es omnipotente) y una *desilusión* con respecto a la disponibilidad infinita de la historia, bien porque no se puede aspirar a nada mejor de lo que ya es en el primer caso o bien porque no se dispone de los medios para mejorar el mundo en el segundo³⁶. Así, tal como se puso de manifiesto también en la evolución de la Revolución Francesa, después del entusiasmo inicial producido por la filosofía de la historia, llega la decepción. Ante la experiencia de los males consecuencia de las acciones bienintencionadas del ser humano, la filosofía de la historia no solo modificó su horizonte de expectativas ligado a la autonomía; también buscó «coartadas» que descargasen de responsabilidad al ser humano autónomo³⁷, y que suponían claramente un debilitamiento de la *razón histórica*, e incluso su abdicación ante lo otro de sí: la naturaleza. Se produce con ello –señala Marquard– una «entrega del presente social y de la realidad histórica a aquello que no es razón realizada: a la naturaleza»³⁸. El ser humano renuncia a la autonomía con la que había sido dotado por la filosofía de la historia y se entrega a la coartada de la heteronomía poniéndose en manos de la naturaleza. Lo que el hombre no es capaz de hacer por sí mismo, espera que lo haga la naturaleza por él. Esto es ya visible –dice Marquard– en la filosofía kantiana de la historia³⁹, pero es en el Schelling de Jena en donde se convierte en programa filosófico.

36- Cfr. MARQUARD, O.: *Adiós... Op. Cit.*, pp. 80 y s.

37- Cfr. MARQUARD, O.: *Las dificultades... Op. Cit.*, p. 88.

38- *Ibidem*, p. 101. Odo Marquard señala la siguiente serie de fenómenos que acompañan al debilitamiento de la razón histórica y a este “empoderamiento” de la naturaleza: «A ese proceso global – al principio eufórico, más tarde deprimido– de un debilitamiento de la razón histórica pertenecen como fenómenos posteriores [...], entre otros [los siguientes]: la creciente incapacidad para desarrollar una teoría del “fin final” de la historia y de los medios de su realización; la progresiva inclinación a desacreditar su definición cosmopolita y el ámbito de lo político; la tendencia a excluir la esfera del derecho de la discusión del progreso y a limitar esa discusión [...] a la esfera exclusiva de la técnica científicista; la descalificación del derecho como punto de vista de la autenticidad (en favor de la gracia, el amor, el destino del ser etc.); la conversión en tabú del pensamiento teológico en general y la inclinación a buscar de determinaciones de fin que no son determinaciones de meta [...]; la crítica de Hegel y del idealismo; la tendencia a desplazar la historia desde su definición “cosmopolita” a una definición “distinta” [...]; la inclinación al pesimismo histórico; las tendencias a la antropología, a la tipología, a los psicologismos; por otra parte, el creciente interés por lo sobretemporal ahistórico; etc.» (*Ibidem*, p. 102n).

39- Cfr. *Ibidem*, pp. 70 y ss.

Vemos, por lo tanto, que la crisis del optimismo de la plena autonomía se traduce en una vuelta a la heteronomía de la naturaleza, y que, entonces, la *filosofía idealista de la historia* deja paso a la *filosofía de la naturaleza*.

Esto plantea una nueva cuestión para el ser humano: ¿cómo vivir con esta naturaleza que tanto poder ejerce sobre la historia y a la que la razón no puede doblegar? Marquard señala que un primer intento de encontrar esta habitabilidad en la naturaleza es el del *Romanticismo*: tras la decepción con la filosofía de la historia se reconoce ciertamente el poder de la naturaleza como «coartada», pero se trata de retornar a ella desde una perspectiva idílica que la contempla como una suerte de fuerza «salvífica» a la que no se ofrece resistencia u oposición alguna. El arte, la tarea del genio, sería entonces el encargado de realizar el reencuentro del ser humano con la naturaleza y su armonización con ella⁴⁰. La formulación filosófica más clara de esta relación estética es la de Schelling en *El sistema del idealismo trascendental* (1820).

Sin embargo, pronto este reencuentro idílico de la filosofía con la naturaleza se revela como insuficiente: el carácter *transitorio* de la anestesia estética en la filosofía de Schopenhauer es buena prueba de ello. La naturaleza, con su tremendo poder, también cobija en su seno terribles peligros frente a los cuales la estética y el arte es incapaz de proteger al ser humano. La naturaleza se descubre rápidamente como *terrible* y el ser humano, desesperado ante su poder, se resigna⁴¹. Este retorno a una naturaleza tan poderosa como demoníaca es el que representa la filosofía de Schopenhauer. Con él se cierra verdaderamente el ciclo moderno del optimismo que pasó de la teodicea a la filosofía idealista de la historia, y se hace de la filosofía de la naturaleza la puerta de entrada, por primera vez, del pesimismo en la cultura contemporánea.

Schopenhauer liquida, sin duda, la filosofía optimista de la historia ilustrado-idealista y nos brinda la primera formulación filosófica del pesimismo, como mostraremos en el primer capítulo de esta investigación. Sin embargo, su filosofía se elabora en un momento histórico en el que las expectativas sociopolíticas del optimismo aún se mantienen operativas en Alemania bajo el dominio del hegelianismo y las perspectivas de un posible régimen liberal de unidad nacional. Sólo cuando estas expectativas fracasan, el pesimismo schopenhaueriano cobró actualidad.

40- Cfr. MARQUARD, O.: *Las dificultades... Op. Cit.*, pp. 102 y 105-107.

41- Cfr. *Ibidem*, pp. 102 y s.

Así, ña frustrada revolución liberal de 1848 fue una *esperienza* clave que terminó por confirmar este agotamiento de la razón histórica: si la Revolución Francesa había abierto un nuevo horizonte de expectativas en toda Europa, la Revolución de Marzo, una vez sofocada, supuso en el caso alemán el colapso de aquel horizonte. El éxito del que disfrutó la filosofía de Arthur Schopenhauer en la segunda mitad del siglo XIX fue tanto la *consecuencia* de aquella *esperienza* como la *expresión* de la *crisis* general del *optimismo histórico*. También representó, frente a la filosofía de la historia idealista un alivio del peso de la responsabilidad ante el oscuro horizonte de expectativas que se había redibujado para los alemanes. En Arthur Schopenhauer la burguesía alemana tomó por «coartada» a una naturaleza en cuyo fondo latían las pulsiones de una voluntad ciega e irracional. Renunciaba de este modo a la *autonomía* en favor de esta naturaleza demoníaca, irracional pero todopoderosa en su gobierno del mundo y, en vez del viejo optimismo filosófico de la historia con sus ideas racionales de progreso y libertad que hundía sus raíces últimas en la teodicea leibniziana, abrazaba ahora, por el contrario, un radical *pesimismo metafísico* que era la consecuencia última del giro “naturalista” emprendido por Schopenhauer. Por eso decíamos antes que en este concepto de *pesimismo*, se concreta el fin de un ciclo filosófico abierto por Leibniz, que afirmaba la posibilidad del ser humano de modificar el mundo mediante su acción en la historia bajo el gobierno de la razón. El *pesimismo* fue, por tanto, el retorno de la filosofía a la *naturaleza*, al sometimiento del ser humano a una necesidad externa a él y que le arrebató toda disponibilidad de la historia.

Con todo, no faltan gestos de resistencia y oposición al éxito schopenhaueriano y a su filosofía pesimista. Nada más producirse la expansión de su pensamiento en la década de los 50 del siglo XIX se inicia, a nivel filosófico y cultural, un proceso polémico que revela la tensión entre el comienzo del nuevo ciclo filosófico y la quiebra del anterior, entre naturaleza e historia en el sentido marquardiano que hemos aclarado, en un debate casi olvidado en la historiografía filosófica ⁴²: el *Pessimismusstreit*. En esta

42- Más allá de los intentos contemporáneos de reconstruir este debate –los cuales siempre partieron de una posición frente al mismo adoptada de antemano– como el de James Sully en *Pessimism: A History and a Criticism* (1877), el de Agnes Taubert en *Der Pessimismus und seine Gegner* (1873) y el de Olga Plümacher en *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (1883); únicamente existen dos obras actuales que han prestado atención al *Pessimismusstreit*: el magistral estudio *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari* (Florencia, La Nuova Italia, 1994) de Giuseppe Invernizzi, que tiene el mérito de ser la aproximación histórica a este debate más completa hasta la fecha, y *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900* (Oxford, Oxford University Press, 2016) de Frederick C. Beiser, obra esta última aparecida mientras se realizaba este trabajo y que cuenta con una gran riqueza de contenidos en cuanto al contexto de la disputa. A pesar

disputa, a la que dedicaremos sobre todo los capítulos tercero y cuarto de nuestra investigación, la optimista filosofía de la historia, representada por un hegelianismo y un neokantismo que no renunciaban a los horizontes de expectativa heredados de la Revolución Francesa, colisionó con la filosofía pesimista schopenhaueriana que tenía por «coartada» para la decepción postrevolucionaria a una naturaleza perversa e inmovilizadora. Explicar mediante el *Pessimismusstreit* esta dialéctica y la cesura que supone la filosofía de Schopenhauer como un abandono de la tesis idealista de la autonomía será el objeto principal de este trabajo.

De acuerdo con esto último, nuestra investigación se dividirá en dos partes fundamentales a lo largo de cuatro capítulos: en la primera de ellas, abordaremos la filosofía de Schopenhauer y su pesimismo (capítulo primero) con el fin de mostrar ese giro “naturalista” con el que viene a cerrarse el ciclo filosófico anterior iniciado por Leibniz; y en la segunda, explicaremos la recepción de Schopenhauer y su pesimismo en la Alemania decimonónica (capítulo segundo) para poder comprender después el significado filosófico e histórico cultural de la disputa a la que da lugar la doctrina pesimista del sabio de Frankfurt (capítulos tercero y cuarto).

2. Metodología de la investigación: aspectos histórico-conceptuales.

En la sección precedente, centrada en el marco epistemológico de la filosofía moderna en el que se sitúa nuestra investigación, se ha mostrado sobre todo el origen y evolución del concepto de *optimismo*. Pero ello solo tenía el sentido de *introducción* y justificación del tema que nos ocupa: el pesimismo schopenhaueriano y su lugar histórico en el devenir de la razón moderna. Llegados a este punto, es preciso ahora suministrar una justificación de la relevancia de estos dos conceptos como nociones clave de comprensión de ese proceso de realización mundana de la razón moderna desde el punto de vista de la *historia conceptual* (*Begriffsgeschichte*) de Reinhart Koselleck, pues la metodología koselleckiana pretende explicar, sobre todo, la formación y transformación de los conceptos históricos de la modernidad, es decir, de

de las grandes virtudes de estos dos estudios sobre la disputa, no prestan suficiente atención a la primera fase de la misma (1860-1870) —especialmente el de Beiser. Sirviéndonos de estos dos estudios, pero yendo más allá de ellos en muchos aspectos, hemos realizado este trabajo de investigación que, apoyándose tanto en la justificación histórica que aquí presentamos como en la metodología de la historia conceptual, permite ofrecer una imagen unitaria de la disputa más allá de su individualización en los interlocutores del pesimismo.

aquellos nuevos significados de términos atigüos o de los ligados a nuevas acuñaciones lingüísticas en los que los propios protagonistas de la historia moderna y contemporánea elevan a la conciencia sus propias experiencias y expectativas con respecto a la realidad. Una justificación sobre el pesimismo en Schopenhauer y la segunda mitad del siglo XIX que aspira a contribuir a la historia de la cultura alemana arraigada en la historia de la sociedad, tiene que desarrollarse, pues, como un *trabajo de historia terminológico-conceptual* en el sentido de Koselleck. Y más si su núcleo temático es un término –el de *pesimismo*– y el concepto, o más bien, la polisemia ligada a su historia decimonónica. De esa polisemia es inseparable su correlación constante con el término contrario: el de *optimismo*. ¿Qué nos aportan, pues, las reflexiones metodológicas de Koselleck sobre historia conceptual a nuestra particular investigación?; ¿cómo nos iluminan?

Puesto que no vamos a ofrecer aquí un resumen de la teoría de Koselleck al respecto, nos limitamos a los aspectos presentes en ella que nos permiten delimitar claramente el estatus histórico conceptual específicamente moderno de los términos *optimismo* y *pesimismo*. En primer lugar, estamos ante dos *neologismos*, que tienen, en segundo lugar, el rasgo de *conceptos históricos fundamentales* (*geschichtliche Grundbegriffe*) de la modernidad, y que funcionan, en tercer lugar como *conceptos contrarios asimétricos* (*asymmetrische Gegenbegriffe*). Veamos, a continuación, cada aspecto por separado.

Optimismus y *Pessimismus* son claramente *neologismos* que aparecen en el período que Koselleck llama *Sattelzeit* (1750-1850). No estamos, por lo tanto, ante dos palabras ya en uso desde antes y que cambien de significado (como, por ejemplo, *libertad* o *sociedad civil*), sino ante dos términos originarios de la conciencia moderna; inexistentes antes de ella. Pero al igual que los restantes términos y conceptos de la *Sattelzeit*, *optimismo* y *pesimismo* –como se verá, sobre todo, en el *Pessimismusstreit*– adquieren un marcado significado mundanizado y socio-político en virtud de cuatro procesos⁴³ a los que se ven sometidos: *democratización* (ampliación del círculo de participantes en el uso de los conceptos), *temporalización* (se carga de sentido temporal, final o de movimiento a los conceptos), *ideologización* (se singularizan conceptos plurales con fines interesados en los distintos círculos de uso) y *politización* (utilización

43- Cfr. KOSELLECK, R.: «Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*», trad. Luis Fernández Torres, en: *Revista Anthropos*, 223 (2009), pp. 96-98.

de conceptos, en principio teóricos, con intenciones prácticas). Quizás no esté de más subrayar que al tratarse de neologismos acabados en *-ismom* son ante todo conceptos cargados de sentido temporal, que marcan, por así decirlo, el *movimiento* y el *ritmo* del curso histórico, de la razón histórica. En este aspecto, su valor práctico es indudable, y también su sentido político.

Este sentido temporal con respecto al rumbo posible de la totalidad de la historia y el hecho de ser neologismos de la *Sattelzeit* hacen de *optimismo* y *pesimismo* –creemos– *conceptos históricos fundamentales de la modernidad*. Pues por éstos –objeto principal de la *Begriffsgeschichte* koselleckiana, aunque no haya una entrada sobre pesimismo-optimismo en su diccionario– entiende el autor de *Futuro pasado*, no cualquier concepto nuevo de la época moderna (hacer esto sería históricamente irrelevante), sino únicamente aquellos que tienen una pretensión de *universalidad* que busca estructurar (en su función práctica como *factor*) la totalidad de la vida histórica y social determinando en un sentido u otro el horizonte de expectativa histórico; optimismo y pesimismo son «conceptos guía» de la modernidad alemana en un determinado momento histórico⁴⁴. Esto es perfectamente aplicable a los conceptos de *optimismo* y *pesimismo*. Ambos contienen horizontes de *expectativas*: el concepto de *optimismo* abre el horizonte de un mundo mejor posible mediante la autonomía humana, apunta al futuro como ámbito de *acción* para «hacer historia»; por el contrario, el concepto de *pesimismo* niega esa apertura de horizonte de expectativas, la *limita* descartando lo nuevo en el futuro y conduce no a la acción, sino al *quietismo*, basándose sobre todo en un espacio de experiencia natural negador e indescifrable: el del sufrimiento.

Por último, desde el punto de vista de la estructura semántica, *optimismo* y *pesimismo* forman una pareja indisoluble de términos que se comportan como los que Koselleck ha llamado *conceptos contrarios asimétricos* (*asymmetrische Gegenbegriffe*). Koselleck recuerda al respecto cómo la definición de la propia identidad se produce socialmente en relación con los demás, y que, cuando esto tiene lugar en el contexto colectivo de la delimitación de unidades de acción política es frecuente que grupos sociales opuestos se autodefinan por medio de la calificación de los otros con un concepto contrario (*Gegenbegriff*). Pero hay una forma de aplicar conceptos contrarios a lo largo de la historia que se intensifica, sin embargo, en la *Sattelzeit* moderna: e la del

44- Cfr. HERNÁNDEZ MARCOS, M.: «La historia conceptual de R. Koselleck. Breve introducción teórica y práctica», en: PONCELA, A. (coord.): *Hacia una historia de la filosofía del momento presente (1975-2010)*, León, Celarayn, 2011. [CD-ROM]

uso *asimétrico* de dichos conceptos contrarios. Este uso consiste en que cuando un grupo aplica un concepto contrario a otro o se lo aplica a sí mismo en relación con ese otro, la definición que se da con ello del otro no se corresponde en absoluto con la calificación que ese otro se ha dado a sí mismo, a pesar de que la *palabra* utilizada para la definición del otro sea la misma que éste también usa para definirse a sí mismo. Lo característico de los conceptos contrarios asimétricos es, por lo tanto, la constitución de la identidad propia mediante una delimitación excluyente del contrario: se reclama para uno mismo la totalidad o universalidad que se niega al “otro”. Koselleck los define del siguiente modo: «Del concepto de sí mismo se deriva una determinación ajena que para el que queda delimitado puede equivaler literalmente a una privación, fácticamente [es reducido] a un despojo»⁴⁵. Así, los conceptos asimétricos son usados para negar el reconocimiento mutuo mediante una oposición excluyente aplicada de un modo desigual. Con ello, lo que se consigue es, por una parte, *capacidad de expresión política propia* y, por otra, *violentar a los actores contrarios*⁴⁶.

Esta pretensión de universalidad excluyente del otro en la propia definición de sí pone de manifiesto que la estructura semántica de los conceptos contrarios asimétricos es claramente polémica y forma parte del *uso político del lenguaje*. De aquí que estos conceptos cumplan sobre todo la función de *factores* de la acción colectiva, la cual tratan de monopolizar o encauzar exclusivamente frente a sus contrarios poniendo en juego todo un sistema de experiencias y expectativas.

La pareja de términos *optimismo* y *pesimismo* mantiene esta estructura relacional de carácter polémico, propia de los *asymmetrische Gegenbegriffe*, precisamente en el contexto de la disputa sobre el pesimismo entre 1855 y 1900 aproximadamente, pues en ella ambos son conceptos de autodefinition y de definición (peyorativa) del contrario. Pueden identificarse con este aspecto los siguientes rasgos: la palabra utilizada para uno de los dos pares –la de *Optimismus*– existe antes de la oposición y el término *Pessimismus* surge después como su contrario; se da también un intento de aniquilación *ideológica* de la posición contraria; asimismo se producen en el tiempo cambios de adscripción de palabras para los conceptos opuestos que no afectan en absoluto a la estructura semántica que subyace a los mismos; y, por último, desde la formulación del

45- KOSELLECK, R.: *Futuro pasado... Op. Cit.*, p. 207.

46- Cfr. *Ibidem*, p. 208.

concepto de pesimismo hasta el final de la disputa se producen intercambios en la posición asimétrica entre los conceptos contrarios.

Así, una panorámica del *Pessimismusstreit* nos dibuja el siguiente curso de posiciones y desplazamientos: En un primer momento, se enuncia el concepto de *pesimismo* simplemente como determinación de una postura propia y excluyente de su contrario, el concepto de *optimismo* (capítulo I, sección 1). En un segundo momento, con la formulación llevada a cabo por Schopenhauer del par opuesto *Pessimismus*, comienza su relación asimétrica (capítulo I, secciones 2 y 3): el optimismo es *excluido* del reconocimiento como filosofía al ser calificado *despectivamente* por Schopenhauer como mitología y definido, con la misma connotación peyorativa, como una doctrina inmoral. Con esto, el pesimismo Schopenhaueriano se ha definido a su vez a sí mismo. A raíz del éxito de Schopenhauer a partir de 1848, se especifica en su anclaje histórico efectivo el oscuro *horizonte de expectativa* que lleva consigo el pesimismo como consecuencia del espacio de experiencia de la fallida Revolución (capítulo I, sección 4; capítulo II; y capítulo IV, sección 1): la historia pierde su disponibilidad frente al poder de la naturaleza que anula la autonomía humana. La proyección práctica del concepto de pesimismo se presenta, entonces, como quietismo. Lentamente, a partir de 1853, el optimismo comienza a presentar resistencia al pesimismo (capítulo III), pero no es hasta 1870, cuando se empieza a llevar a cabo una estrategia reorganizativa y defensiva del optimismo y los papeles entre los conceptos opuestos asimétricos se invierten (capítulo IV): ahora, en la disputa –especialmente en su segunda fase–, es el concepto de optimismo el que trata de definir a su contrario desde su propia postura. En virtud de ello se califica al pesimismo como una doctrina no filosófica y, muchas veces, como una enfermedad. Esto se hace, además, con una determinada intención política, la cual constituye un intento de retomar la hegemonía filosófica para redefinir un *horizonte de expectativa* más halagüeño y, con ello, poder considerar disponible de nuevo, en cierto modo, la historia.

3. Algunas indicaciones sobre bibliografía, siglas, citas, variantes y traducciones.

Con estos criterios metodológicos se pone de manifiesto que el investigador de la historia de la filosofía ha de ser, además de filósofo, historiador. Para él no solo las ideas, sino también los documentos son la realidad histórica con la que debe ocuparse y de la que debe hacerse cargo. El caso del estudio del pensamiento de Arthur

Schopenhauer, en este sentido, no es distinto a cualquier otro. Sin embargo, al historiador de la filosofía que trata de abrirse camino a través las ideas de este autor se le presenta una dificultad de naturaleza *bibliográfica*: muchas y variadas son las ediciones de las obras completas de Arthur Schopenhauer; cada una tiene sus virtudes y defectos, y, como es natural, ninguna de ellas es perfecta o definitiva. Las ediciones de las obras de Schopenhauer, así como las de cualquier otro filósofo, no son únicamente, por decirlo de algún modo, la mera presentación de un texto como tal, sino que, al mismo tiempo, suponen también una interpretación del mismo basada en unos u otros criterios; por ello, la preferibilidad de una edición sobre otra, en todo caso, varía en virtud de los intereses, objetivos y perspectivas del investigador.

Nosotros, como no podría ser de otro modo, nos hemos hecho cargo de esta dificultad y, por ello, consideramos necesario hacer las siguientes aclaraciones y justificaciones sobre las ediciones ⁴⁷, siglas y traducciones que hemos utilizado a la hora de citar las obras de Arthur Schopenhauer.

Sobre la edición de las obras completas de Arthur Schopenhauer utilizada.

–SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke* (7 Bde.). *Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher*, Weisbaden, Brockhaus, 1961³.

La edición histórico-crítica llevada a cabo por Arthur Hübscher, considerada como la edición “*canónica*”, es nuestra fuente principal a la hora de citar los textos de las obras de Schopenhauer. La razón de esta elección es doble: por una parte, es la edición más usada y citada entre los estudiosos de Schopenhauer, así como también a la que acuden frecuentemente las traducciones castellanas como texto fuente. Por consiguiente, citar conforme a la paginación y contenido de esta edición facilita al lector localizar con suma facilidad los pasajes a los que aludiremos. Por otra parte, esta edición nos ofrece una ventaja hermenéutica –si bien con limitaciones y precauciones– debido a los criterios histórico-críticos empleados para su realización ⁴⁸: en ella no priman las

47 - Quien no disponga de las ediciones en las que nosotros nos basamos, encontrará especialmente útil la relación de paginaciones entre las ediciones existentes de las obras completas de Arthur Schopenhauer llevada a cabo por STEFAN KIRSCHKE en «Seitenkonkordanzen für die Werkausgaben» en: SCHUBBE, D. y KOBLER, M. (Eds.): *Schopenhauer-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2014, pp. 407-426.

48- Cfr. HÜBSCHER, A.: «Einleitung des Herausgebers», en: Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Bd. I. Schriften zur Erkenntnislehre*, Weisbaden, Brockhaus, 1961, pp. 14-23.

ediciones de última mano como criterio indiscutible para la edición de las obras de Schopenhauer, sino tanto los manuscritos enviados para la impresión como las últimas anotaciones manuscritas de Schopenhauer a dichas ediciones. En última instancia, la ventaja del criterio histórico-crítico que está a la base de esta edición –más allá de las discusiones de naturaleza filológica sobre la *Hausortographie* de Schopenhauer– es que con él se busca alcanzar una *mayor claridad* en la expresión de las ideas que el filósofo quería plasmar en sus obras. Esto, en definitiva, resulta de gran utilidad para nuestra investigación a la hora de exponer las distintas ideas de Schopenhauer con la mayor coherencia posible.

Así, las citas de las obras de Schopenhauer se harán con arreglo a las siguientes siglas (que aquí indicamos entre corchetes) seguidas de los números de capítulo o de párrafo –en los casos que sea oportuno– y de la página o páginas correspondientes de esta edición de Hübscher. También indicamos ahora, junto a dichas siglas, las ediciones castellanas⁴⁹ conforme a las cuales, por norma general, citamos los textos. En caso contrario, se indicará en una nota al pie de página si la traducción corresponde a otra edición castellana o si es del autor de este trabajo.

- [ZG] *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (Sämtliche Werke. Bd. 1).*
 - «Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente», trad. Leopoldo-Eulogio Palacios, en: *Schopenhauer I*, Madrid, Gredos, 2010.
- [F] *Ueber das Sehn und Farben (Sämtliche Werke. Bd. 1).*
 - *Sobre la visión y los colores. Seguido de la correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2013.
- [WWV I]: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. (Sämtliche Werke. Bd. 2).*
 - «El mundo como voluntad y representación I», trad. Rafael-José Díaz Fernández y M.^a Monserrat Armas Concepción, en: *Schopenhauer I*, Madrid, Gredos, 2010.

49- No por ello hemos dejado de consultar otras traducciones castellanas, las cuales hemos recogido en nuestra bibliografía final.

- [WWV II] *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band (Sämtliche Werke. Bd. 3)*.
 - «El mundo como voluntad y representación II», trad. Rafael-José Díaz Fernández y M.^a Monserrat Armas Concepción, en: *Schopenhauer II*, Madrid, Gredos, 2010.
- [N] *Ueber den Willen in der Natur. (Sämtliche Werke. Bd. 4)*.
 - «Sobre la voluntad en la naturaleza», trad. Miguel de Unamuno, en: *Schopenhauer II*, Madrid, Gredos, 2010.
- [E] *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Sämtliche Werke. Bd. 4)*.
 - *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- [P I] *Parerga und Paralipomena. Erster Band. (Sämtliche Werke. Bd. 5)*.
 - *Parerga y Paralipómena I*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2006.
- [P II] *Parerga und Paralipomena. Zweiter Band (Sämtliche Werke. Bd. 6)*.
 - *Parerga y Paralipómena II*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.

Junto a la edición de Hübscher, no hemos dejado de consultar, aunque solo de un modo *comparativo* respecto de esta última, la edición llevada a cabo por Ludger Lütkehaus:

–SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauer's Werke in Fünf Bänden. Nach den Ausgaben Letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus*, Zürich, Haffmans Verlag, 1988.

Esta edición, cuyo criterio editorial es el «imperativo categórico» –en palabras de Lütkehaus– de editar las obras de Schopenhauer siguiendo la última versión del texto autorizada por él en vida, es un complemento necesario de la edición de Arthur Hübscher a la hora de comprobar cuál fue el texto final de las obras del sabio de Frankfurt que llegó al público durante la vida de este último. Lütkehaus, con el firme objetivo de presentar las obras de Schopenhauer «libres de toda interpretación»⁵⁰,

50- En esta edición, Lütkehaus evita realizar las siguientes tareas filosóficas: una unificación ortográfica de las obras de Schopenhauer, una depuración de erratas –solo susceptibles de ser consideradas como tales de un modo probable–, una corrección de las citas que realiza Schopenhauer o la adición en el texto de cualquier tipo de indicación manuscrita. Lütkehaus ofrece, para todos estos casos, buenas razones, muy especialmente en el caso de los añadidos [*Zusätze*] de Frauenstädt que fueron

ofrece, al fin y al cabo, la única edición diplomática disponible de la edición de última mano de las obras de Schopenhauer.

Sobre las variantes y el uso de aparatos críticos: un problema específico.

Ahora bien, como señalábamos arriba, la realidad histórica con la que trabaja el historiador de la filosofía son los documentos: si queremos conocer cuál fue la evolución del pensamiento de Schopenhauer, así como qué ideas de su pensamiento fueron recibidas en un determinado momento, resulta indispensable no solo conocer la formulación final –con los *Zusätze* o sin ellos– que Schopenhauer dio a sus obras, sino también las *variantes* entre las distintas ediciones de las mismas. Esto nos permite determinar históricamente cuál fue la formulación escrita de los pensamientos de Schopenhauer que obtuvo su visto bueno con cada edición y, en consecuencia, conocer con exactitud qué documentos y qué ideas estaban disponibles para sus contemporáneos en cada momento histórico. Este problema de las *variantes* de las obras de Schopenhauer es de suma importancia en el apartado 3.a) del capítulo I de este trabajo.

Dados los criterios de edición tanto de Hübscher (tratar de presentar las obras de Schopenhauer del modo más claro y coherente posible utilizando todo el material manuscrito disponible) como de la de Lütkehaus (ser fiel a la *edición de última mano*); estas ediciones, por sí mismas, *no* resultan del todo suficientes para esta tarea de indagación histórica: por una parte, la edición de Hübscher únicamente satisface *parcialmente* las condiciones de investigación impuestas para aquel apartado porque, a pesar de que su extraordinario aparato crítico resulta de gran utilidad para determinar cuándo estuvieron disponibles documentalmente los *Zusätze* para los lectores de Schopenhauer⁵¹, aquella edición carece por desgracia, sin embargo, de indicaciones

integrados en el texto (en la edición de Hübscher estos añadidos fueron recogidos, en algunos casos reorganizados –un ejemplo claro es el de los *Parerga*–, incluidos también en el cuerpo del texto e indicados en el aparato crítico de las distintas obras). Respecto a esto último, Lütkehaus argumenta que no se puede determinar, en primer lugar, cuáles de estas anotaciones de Schopenhauer estaban pensadas para ser publicadas; en segundo lugar, en caso de saberlo, a pesar de las indicaciones de Schopenhauer, en muchas ocasiones resulta difícil averiguar en qué lugar concreto habrían de ser incluidas –los *Parerga* vuelven a ser un claro ejemplo de esto–; en tercer lugar, resulta imposible asimismo saber qué redacción final hubiese dado Schopenhauer a estos añadidos de haberlos incluido en el texto; y, por último, señala que muchas veces estas indicaciones manuscritas de Schopenhauer o bien son en muchas ocasiones superfluas o bien pueden llegar a crear más confusión en el texto que contribuir realmente a aumentar su claridad. (Cfr. LÜTKEHAUS, L.: «Einleitung. Schopenhauers Werke erstmals nach den Ausgaben Letzter Hand», en: SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauers Werke in Fünf Bänden. Beibuch zur Schopenhauer-Ausgabe. Bd VI*, Zürich, Haffmans-Verlag, 1988, pp. 12-30).

51- En esta edición podemos identificar perfectamente los *añadidos* manuscritos, así como también comprobar las variantes de éstos últimos en distintas ediciones de las obras de Schopenhauer (en

completas sobre las variantes de las ediciones de las obras de Schopenhauer anteriores a las de *última mano*, así como también sobre las anotaciones manuscritas a dichas ediciones. De este mismo problema adolece –si bien es cierto que la intención de esta edición nunca fue resolverlo–, por otra parte, la de Lütkehaus, la cual solo proporciona las últimas ediciones de cada obra publicadas en la vida de Schopenhauer.

Por ello, hemos decidido servirnos del aparato crítico ofrecido por otras dos ediciones distintas de las obras de Schopenhauer: el de la edición preparada por Paul Deussen y el de la llevada a cabo por Otto Weiß. Éstas sí recogen estas variantes y, en el caso de la segunda, incluye también las anotaciones manuscritas de los *Handexemplären* de la primera y segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*:

–SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke* (16 [13] Bde.).
Herausgegeben von Paul Deussen, München, R. Piper & Co. Verlag,
1911-1942.

–SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke* [2 Bde.]. *Historisch-kritische Ausgabe nebst dem handschriftlichen Nachlaß und den gesammelten Briefen herausgegeben von Otto Weiß*, Leipzig, Hesse & Becker, 1919.

Apoyándonos en los aparatos críticos de estas dos ediciones –como complemento necesario al ofrecido por Hübscher– es posible estudiar adecuadamente las variantes de ciertos pasajes de las obras de Schopenhauer. En todos los casos en los que en una cita ofrezcamos una variante indicaremos siempre, en una nota al pie, las fuentes en las que nos apoyamos. Con arreglo a los casos tratados en este trabajo, presentamos las siguientes abreviaturas (señaladas aquí entre corchetes) que irán seguidas del número de página y que refieren a los aparatos críticos de los que nos hemos servido para indicar en nuestras citas la pertenencia de un texto a una variante determinada:

- Fuentes de las indicaciones sobre variantes y *Zusätze* de WWV I:
 - [VarWß I] WEIß, O.: «Zusätze des Handexemplars der Ausgabe letzter Hand» y «Variantenanhang», en: SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe nebst dem handschriftlichen Nachlaß und den gesammelten Briefen herausgegeben*

concreto, las llevadas a cabo por Frauenstädt, Grisebach y Deussen) respecto de la edición de última mano y la presentada por Hübscher.

von Otto Weiß. Bd. 1. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Leipzig, Hesse & Becker, 1919, pp. 707-975

- Fuentes de las indicaciones sobre variantes y *Zusätze* de WWV II:
 - [VarWß II] WEIß, O.: «Zusätze des Handexemplars der Ausgabe letzter Hand» y «Variantenanhang», en: SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe nebst dem handschriftlichen Nachlaß und den gesammelten Briefen herausgegeben von Otto Weiß. Bd. 2. Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Leipzig, Hesse & Becker, 1919, pp. 803-913.
- Fuentes de las indicaciones sobre variantes y *Zusätze* de N:
 - [VarDN] DEUSSEN, P.: «Dritter Anhang» y «Vierter Anhang», en: SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Herausgegeben von Paul Deussen. Bd. 3*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1912, pp. 757-790.
- Fuentes de las indicaciones sobre variantes y *Zusätze* de E:
 - [VarDE] DEUSSEN, P.: «Fünfter Anhang», en: SCHOPENHAUER, A.: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Herausgegeben von Paul Deussen. Bd. 3*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1912, pp. 795-832.
- Fuentes de las indicaciones sobre variantes y *Zusätze* de P I:
 - [VarHü V] HÜBSCHER, A.: «Anmerkungen» en: SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Bd. 5*, Weisbaden, Brockhaus, 1960, pp. 531-573.
- Fuentes de las indicaciones sobre variantes y *Zusätze* de P II:
 - [VarHü VI] HÜBSCHER, A.: «Anmerkungen», en: SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke. Nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Bd. 6*, Weisbaden, Brockhaus, 1961, pp. 699-763.

Siempre en referencia a estas fuentes, ofrecemos el siguiente sistema de claves a la hora de indicar las variantes de los textos citados de las obras de Schopenhauer en el apartado 3.a) del capítulo I: cuando resulte necesario poner de manifiesto que un pasaje es una variante de una edición en concreto, bien porque encuentre una formulación significativa en dicha edición, o bien porque aparezca únicamente a partir de ella, se

indicará a cuál pertenece con un superíndice a continuación de las siglas de la obra correspondiente. Con la letra A [^A], designaremos que dicho pasaje es una variante de la primera edición; con la B [^B], de la segunda; y con la C [^C], de la tercera edición. Asimismo, con la letra F [^F] designaremos que es tanto una variante de las ediciones llevadas a cabo por Julius Frauenstädt de distintas obras como de las obras completas editadas a su cargo ⁵².

A no ser que se indique lo contrario con estos superíndices en el mismo cuerpo del texto o en una nota a pie de página, ha de considerarse que los pasajes de Schopenhauer citados estaban *ya presentes en la primera edición* de la respectiva obra y han permanecido sin variación. En ocasiones, es posible que un único término en un determinado pasaje cambie de una edición a otra; en el caso de que este cambio sea significativo se optará por indicar en una nota al pie, tanto en castellano como en alemán, el término original o la variante en posteriores ediciones, indicándolo de nuevo, con su correspondiente letra en superíndice. A pesar de que nuestro estudio nos obligará en ocasiones a realizar estas distinciones, mantendremos siempre la paginación de las obras completas de Schopenhauer editadas por Hübscher con el fin de *facilitar* tanto la comparación de los textos con la última variante allí ofrecida como la localización de los distintos pasajes en las obras de Schopenhauer.

Realizar estas distinciones nos permitirá conocer, cuando abordemos el mencionado apartado, cuándo Schopenhauer decidió publicar determinados pasajes y, en consecuencia, saber cuándo éstos estuvieron disponibles para el público filosófico; y, en el caso de los *Zusätze*, nos permite además considerarlos, en lo que se refiere a la evolución del pensamiento de Schopenhauer, no como una parte de sus obras, sino como una parte del legado manuscrito.

52- Las obras editadas por Julius Frauenstädt tras la muerte del maestro fueron: 1) *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften* (2 Bde.). *Zweite, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Julius Frauenstädt*, Berlin, A. W. Hayn, 1862. 2) *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage*, Leipzig, Brockhaus, 1864; 3) *Ueber den Willen in der Natur. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage*, Leipzig, Brockhaus, 1870; 4) *Ueber das Sehn und die Farben. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage*, Leipzig, Brockhaus, 1870; 5) *Die Welt als Wille und Vorstellung. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage*, Leipzig, Brockhaus, 1873. Apoyándose en estas ediciones e incluyendo la edición de última mano de *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1860) y la *Theoria Colorum* (1829), editó: *Arthur Schopenhauer's Werke. Herausgegeben von Julius Frauenstädt*, Leipzig, Brockhaus, 1873-1874. En el caso de los *Parerga*, existen algunas diferencias y variantes entre la edición de 1862 y la de 1874; sin embargo, debido a que éstas no afectarán al estudio que realizamos en el apartado 3.a) del capítulo I, no ofrecemos una clave específica para diferenciar estas dos ediciones. En cualquier caso, lo que quede indicado bajo el superíndice F [^F] es válido tanto para la edición individual de las obras de Schopenhauer como para la de sus obras completas llevada a cabo por Frauenstädt.

Sobre las lecciones universitarias:

Para las lecciones universitarias impartidas por Schopenhauer en Berlín, hemos recurrido a la ya citada edición obras completas de Schopenhauer a cargo de *Deussen* –en esta edición se apoya la edición de las lecciones preparada por Volker Spierling⁵³– y que citamos con arreglo a las siguientes siglas (señaladas aquí entre corchetes) seguidas del número de página de esta edición:

- [D IX] *Philosophische Vorlesungen. Erste Hälfte. Theorie des Erkennens (Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke, Bd. 9).*
- [D X] *Philosophische Vorlesungen. Erste Hälfte. Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten (Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke, Bd. 10)*

Las traducciones de las citas de las lecciones universitarias, a no ser que se indique en una nota al pie de página, son del autor de este trabajo.

Sobre el legado manuscrito:

Para el legado manuscrito de Schopenhauer, nos hemos servido de la edición en cinco volúmenes preparada por Arthur Hübscher:

–SCHOPENHAUER, A.: *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Herausgegeben von Arthur Hübscher*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

Esta edición del legado manuscrito la citamos de acuerdo con las siguientes siglas (aquí entre corchetes) seguidas del número de página de dicha edición:

- [HN I] *Frühe Manuskripte (1804-1818)* (Bd. 1).
- [HN II] *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)* (Bd. 2).
- [HN III] *Berliner Manuskripte (1818-1830)* (Bd. 3).
- [HN IV.1] *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852* (Bd. 4.1).
- [HN IV.2] *Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel* (Bd. 4.2).
- [HN V] *Randschriften zu Büchern* (Bd. 5).

Todas las traducciones de los pasajes provenientes del legado manuscrito de Schopenhauer son del autor de este trabajo.

53- Recurriremos a la edición de Spierling únicamente en el apartado 1.b) del capítulo II, debido a que en ella se encuentra la *Declamatio in laudem philosophiae* (1820) de Schopenhauer; lo cual será indicado adecuadamente en una nota al pie de página.

Sobre la correspondencia y las conversaciones:

En lo relativo a la correspondencia *enviada* por Arthur Schopenhauer, nos hemos apoyado en las *Gesammelte Briefe* editadas por Arthur Hübscher, que citaremos de acuerdo con la siguiente sigla (señalada aquí entre corchetes) seguida siempre del número de página:

- [GBr.] SCHOPENHAUER, A.: *Gesammelte Briefe. Herausgegeben von Arthur Hübscher*, Bonn, Bouvier, 1987.

Sin embargo, también hemos recurrido en diversas ocasiones a los tres últimos volúmenes de la edición de Deussen de las obras completas de Schopenhauer a la hora de citar el contenido de diversas cartas *recibidas* por el filósofo. Estas cartas serán citadas conforme a las siguientes siglas (indicadas aquí entre corchetes) seguidas de los números de páginas del volumen correspondiente de estas obras completas:

- [D XIV] *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Bd. 1. (Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke, Bd. 14).*
- [D XV] *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Bd. 2. (Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke, Bd. 15).*
- [D XVI] *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers Bd. 3. (Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke, Bd. 16)*

En el caso de los recuerdos de distintos autores sobre las conversaciones mantenidas con el sabio de Frankfurt, utilizamos los *Gespräche* editados por Hübscher; edición que citaremos según la siguiente sigla (que aquí señalamos entre corchetes) seguida del número de página. También indicamos ahora la traducción castellana de acuerdo con la cual citamos los textos de estas conversaciones.

- [Gespr.] SCHOPENHAUER, A. et al.: *Gespräche. Neue, stark erweiterte Ausgabe. Herausgegeben von Arthur Hübscher*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1971
 - SCHOPENHAUER, A. et. al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Barcelona, Acantilado, 2016.

Otras traducciones:

Este trabajo ha requerido un amplio estudio de fuentes alemanas y, en menor medida, inglesas. A no ser que se indique lo contrario en una nota a pie de página con

su correspondiente referencia a una edición castellana, debe considerarse que la traducción de cualquier otro texto ha sido realizada por el autor de este trabajo.

CAPÍTULO I

ARTHUR SCHOPENHAUER, PRIMER SISTEMATIZADOR DEL PESIMISMO.

El concepto filosófico de *pesimismo* fue sistematizado, por primera vez en la historia de la filosofía, por Arthur Schopenhauer. De su último fundamento, la metafísica de la voluntad, se seguían una serie de consecuencias pesimistas para la filosofía práctica, que suponían en última instancia una negación de la *tesis idealista de la autonomía*.

Para comprender en su justa medida esta negación, resulta necesario mostrar, primero, cuál es el *significado* del *pesimismo* para Schopenhauer. Mediante la exposición de las inquietudes intelectuales que están en su génesis y que permanecen a lo largo de sus obras, mostraremos cómo su inicial indignación ante el sufrimiento en el mundo acaba resolviéndose en renuncia y negación de él, al ser elaborada filosóficamente como *pesimismo*, en oposición explícita a las filosofías optimistas en sus dos variantes: la teodicea y la filosofía de la historia. Ahora bien, sus razones últimas sólo se harán comprensibles mediante la aclaración de la concepción schopenhaueriana de la metafísica y su descubrimiento fundamental: la identificación de la cosa en sí con la voluntad de vivir.

En los rasgos que Schopenhauer derivará de la voluntad de vivir, el pesimismo encontrará su *última ratio* y la fundamentación de una filosofía práctica que privará al ser humano de la libertad. En este sentido podemos hablar de que Schopenhauer lleva a cabo un *giro naturalista* en la filosofía ilustrado-idealista de la modernidad, consistente en un retorno a la naturaleza como instancia fundamental de la vida humana, la cual implica la negación de cualquier tipo de filosofía de la historia entendida ésta como una obra del progreso y de la intervención racional del hombre en el mundo.

Para desarrollar todos estos aspectos dividiremos este capítulo en cuatro partes. Tras una breve prehistoria terminológico-conceptual del término “pesimismo” (sección primera) y un repaso por el aprendizaje de la crisis del optimismo ilustrado-idealista por

parte del joven Schopenhauer (sección segunda), nos centraremos en los dos puntos nucleares para nuestro tema: la *sistematización del pesimismo* por parte de Schopenhauer, que se lleva a cabo sobre todo en su metafísica de la voluntad y se plantea siempre en polémica con el *optimismo* racionalista de la modernidad (sección tercera), y la destrucción de la tesis de la *autonomía* práctica del hombre en el mundo que el pesimismo metafísico lleva consigo (sección cuarta).

1. Prehistoria del concepto filosófico de pesimismo.

El término *Pessimismus* adquirió a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como veremos, una gran popularidad asociada al éxito de la filosofía de Schopenhauer. Sin embargo, antes de que el sabio de Frankfurt lo definiese estrictamente en términos filosóficos, este término estaba ya presente, con distintos significados, en los escritos de algunos autores. Hasta donde es firmemente constatable⁵⁴, Georg Christoph Lichtenberg⁵⁵ acuñó por primera vez el término *Pessimismus* y lo emparentó con el de *Optimismus*, de forma aforística, en un manuscrito de 1776: «Unos con su optimismo, otros con su pesimismo»⁵⁶. Esta anotación parece indicar que para Lichtenberg se podría hablar de optimismo en tan buena medida como de pesimismo partiendo de idénticas razones⁵⁷. Sin embargo, lo fundamental que aquí se muestra es la oposición al concepto de optimismo. En esta oposición incidirán todas las noticias del término con espíritu filosófico anteriores a Schopenhauer. En este sentido, Friedrich Maximilian Klinger⁵⁸ apuntaba en 1801 lo siguiente:

54- Cfr. GERHARDT, V: «Pessimismus», en: RITTER, J., et al. (Eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. VII, Basel, Schwabe, 1989, pp. 386-388; STÄGLICH, H.: «Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus», en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, XXIV (1951/1952), p. 27. Sin duda existen precedentes del concepto de pesimismo filosófico entendido como oposición más o menos explícita al optimismo, pero aún sin acuñación terminológica y sin sus últimas implicaciones filosóficas: este sería, por ejemplo, el caso de Voltaire, Maupertius o Kant; también quizá el caso más destacable, el de Leopardi, de quien se podría decir que su «*Tutto è male*» es la negación directa al «*Tout est bien*» de Pope. Sin embargo, en este punto no abordaremos las reflexiones de estos autores y nos ceñiremos estrictamente a cómo se entendió el concepto de *Pessimismus* desde su primer registro terminológico hasta formulación de Schopenhauer.

55- Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) fue un escritor y científico profesor de matemáticas y física en la Universidad de Göttingen. Fuertemente influido por la filosofía de Kant, fue un firme defensor de la Ilustración alemana y del idealismo.

56- LICHTENBERG, G. C.: *Schriften und Briefe*. Bd. 1. *Sudelbücher I*, München, Carl Hanser Verlag, 1994, p. 495. Este aserto no sería conocido hasta mucho después de la muerte del autor, en 1906, con la publicación íntegra de los manuscritos de Lichtenberg.

57- STÄGLICH, H.: «Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 27n.

58- Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), original de Frankfurt am Main, fue un poeta prerromántico. Una de obras de juventud, *Sturm und Drang* (1776) es el origen de la denominación del movimiento artístico homónimo.

El optimismo y el pesimismo son hermanos gemelos. Si el último ha sido endilgado a su madre en adulterio mediante superfetación [*ehebrecherisch durch Superfötation hinzugepfuscht*], es ahora algo difícil de dilucidar, puesto que no se puede avocar a la madre ante un tribunal espiritual, y el padre siempre ha permanecido en silencio. A mí, ambos me parecen hijos legítimos, ninguno mayor [*älter*] que el otro [...]. Los gemelos están ahí, y están –[aun siendo] de una naturaleza tan opuesta y contradictoria como es posible– tan íntimamente unidos y son tan íntimamente inseparables como nada más parece estarlo y serlo en todo el universo. Todo lo que a través de ellos se mira –¿y qué no se mira bien sin ellos?– lleva el color de ambos [...]. Ninguna ojeada [al mundo] puede darse sin el otro. [...] En resumidas cuentas: esta noble pareja de hermanos se hicieron los señores y gobernantes del mundo físico y moral [...].⁵⁹

En Francia, los términos *pessimisme* y *pessimiste* aparecen recogidos en el *Dictionnaire universel de la langue française* de Boiste⁶⁰ en 1823, y son definidos allí de manera polémica como «opuestos de optimismo y optimista»⁶¹.

Paralela a esta acepción del término “pesimismo” previa a su sistematización por Schopenhauer, se desarrolló una noción del mismo que lo identificaba, especialmente en los años del romanticismo, con el de *Weltschmerz* (melancolía). Entre los que entendieron el pesimismo en términos estrictamente psicológicos se encuentra Jacques Mallet du Pan⁶², a quien comúnmente se atribuye haber definido el término *pessimiste*, en 1793, como «aquél que ve las cosas de color negro»⁶³. También, en este sentido

59- KLINGER, F. M.: *Werke. Bd 11. Betrachtungen und Gedanken über Verschiedene Gegenstände*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1809, pp. 3 y s. Es posible que Schopenhauer leyese aquí por primera vez el término *Pessimismus* en un lugar que no fuesen sus escritos; ya que llegó a poseer este volumen de las obras completas de Klinger (Cfr. HN V, 421). Por desgracia, el ejemplar de Schopenhauer se perdió. Sin embargo, la edición que Schopenhauer poseyó, según las indicaciones de Hübscher, era la de 1842, anterior a la primera aparición del término en las obras publicadas del filósofo, pero no a su primera anotación en los manuscritos. En su correspondencia la única referencia al tratamiento de Klinger del pesimismo y del optimismo como dos «hermanos gemelos» aparece en una carta de un párroco llamado Carl Grimm, de Kloppenheim, fechada el 8 de abril de 1856. En ella Grimm afirma: «Es extraño el pensamiento [de que] “el optimismo y el pesimismo serían hermanos gemelos”. ¿Quién es el mayor? El rechazo de Kl[inger] a la filosofía debe referirse a la filosofía de aquel entonces [*damalige Zeitphilosophie*]. Hacia Kant tenía un gran respeto» (D XV, 483). De nuevo, por desgracia, en la respuesta del 11 de mayo de 1856, Schopenhauer no aclara nada sobre este respecto al párroco (Cfr. GBr., 391).

60- Pierre-Claude-Victor Boiste (1765-1824) fue un jurista y lexicógrafo francés nacido en París.

61- BOISTE, P.C.V.: *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et l'etymologie, extrait comparatif, concordance et critique de tous les dictionnaires*, Paris, Chez Verdier, 1823, p. 500.

62- Jacques Mallet du Pan (1749-1800): este escritor antirrepublicano nacido en Ginebra fue el fundador del *Genevan Journal* y editor del *Mercure de France* y del *Mercure britannique*.

63- Cfr. GERHARDT, V: «Pessimismus», en: RITTER, J., et al. (Eds.): *Op. Cit.*, p. 386.

psicológico, el británico Samuel Taylor Coleridge⁶⁴, en una carta del 17 de diciembre de 1794, en la que desaprobaba unos versos de una elegía escrita por su destinatario, Robert Southey, parecía identificar *pessimism* con el significado del *Weltschmerz* romántico: «Creo que es lo peor que has escrito nunca. [...] ¿Por qué? Porque es, por lo menos, tan malo como *la casa de labranza* de Lovell, y eso sería, por lo menos, estar a mil brazas de profundidad en el mar muerto del pesimismo»⁶⁵. La referencia a la obra de Ludwig Tieck, *Die Geschichte des Herrn William Lovell*, considerada la expresión prerromántica del *Weltschmerz*, ayuda a identificar el presumible origen de este significado psicológico, el de melancolía, atribuido al sustantivo *pessimism*. De la amplia difusión y pervivencia del término en esta acepción psicológica da cuenta la séptima edición, en 1878-1879 del *Dictionnaire* de la Academia de las Ciencias de París, que tras el éxito de Schopenhauer, lo acepta por primera vez, y lo define como «manera de pensar y opiniones de los pesimistas», los cuales son «aquellos que creen que todo va mal, aquellos que ven todo negro»⁶⁶.

Con esta breve *prehistoria* del concepto filosófico de pesimismo se pone de manifiesto que el significado del término está imbuido de un doble significado ya antes de que Arthur Schopenhauer ofreciese del mismo una verdadera formulación sistemática. Prueba de ello es la definición de *Pessimismus* dada por Wilhelm Traugott Krug⁶⁷ en 1829 en el quinto volumen del *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, en la cual el término se halla a caballo entre aquella concepción filosófica (entendida como oposición al concepto de optimismo) y la psicológica (entendida como *Weltschmerz*). Allí, Krug define el pesimismo del siguiente modo:

64- Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) fue un poeta inglés que decidió, en la tercera década de su vida, abandonar su vocación poética para dedicarse al estudio de la epistemología y la metafísica. Fue uno de los introductores del pensamiento de Kant y de Schelling en Gran Bretaña.

65- COLERIDGE, E. H. (Ed.): *The Letters of Samuel Taylor Coleridge in Two Volumes. Vol. I*, Londres, William Heinemann, 1895, p. 115.

66- *Dictionnaire de l'Académie Française. Tome second I-Z*, Paris, Librairie de Firmin-Didot, 1879, p. 404.

67- Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), tras recibir una formación humanista en Sphulpforta, estudió filosofía y teología en Jena y Gotinga, donde su trabajo se caracterizó fundamentalmente por el estudio de los escritos filosófico-críticos de Kant. En 1794 se habilitó como adjunto en la Facultad de Filosofía en Wittenberg. Desde 1801 hasta 1805 fue profesor extraordinario de filosofía en Frankfurt am Oder y en 1805 obtuvo el puesto como primer profesor ordinario sucesor de Kant en Königsberg. En 1809 se trasladó a Leipzig donde en 1830 llegaría a ser doctor y donde ejerció la docencia hasta su muerte. Su propio sistema filosófico fue definido por él mismo como un “sintetismo trascendental” de idealismo y realismo.

Pesimismo (de *pessimum*, lo peor): es lo opuesto del optimismo, también la opinión de que el mundo es fundamentalmente malo [*grundschlecht*]. De ahí que, en la misma medida en que al hombre que ve todo bajo una luz de color de rosa se le llama chistosamente *optimista*; así también podría llamarse *pesimista* a aquel que ve todo negro o echa pestes sobre la maldad del mundo.⁶⁸

Por lo tanto, el pesimismo fue entendido, por una parte, como una disposición *psicológica*, como una inclinación del temperamento, como una *Stimmung* melancólica; en definitiva, como *Weltschmerz*. Por otra parte, el pesimismo fue comprendido como un determinado modo de pensar filosófico declaradamente *opuesto al optimismo leibniziano*. Esta doble faz de su significado acompañó –de ello es buena muestra la acepción incluida en el *Dictionarie* de la Academia de las Ciencias de París– al concepto de *Pessimismus* a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Sobre esta ambivalencia del término osciló la valoración que realizaron los distintos críticos y partidarios de la filosofía de Schopenhauer en ese período.

2. Algo más que *Weltschmerz*: crisis del optimismo filosófico como aprendizaje juvenil.

Como se verá en los siguientes capítulos, los cuales abordan la polémica del pesimismo que discurre entre 1860-1890 como consecuencia inmediata de la recepción de la filosofía de Schopenhauer, las duras críticas contra el sabio de Frankfurt en este sentido centraban casi todos sus esfuerzos, en la mayoría de los casos, en mostrar el carácter no filosófico de su pesimismo. Para estos críticos el pesimismo schopenhaueriano no era otra cosa que una consideración parcial del mundo fruto de su temperamento o carácter: coincidían en adscribir las causas de su pesimismo a una *Stimmung* entendida como *Weltschmerz*, trataban, pues, de reducirlo a un asunto meramente psicológico.

Lo cierto es que el pesimismo de Schopenhauer como doctrina filosófica arranca de una intuición sobre la naturaleza del mundo que ya se formuló muy tempranamente en términos estrictamente filosóficos y que no dejó de reelaborarse, ampliarse y aclararse hasta la última edición de *El mundo como voluntad y representación* de 1859. Lo que

68- KRUG, W. T.: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Fünfter Band, enthaltend die Supplemente von A bis Z und das Generalregister*, Leipzig, Brockhaus, 1829, pp. 192 y s.

aquí mostraremos es que la intuición pesimista del joven Arthur Schopenhauer sobre el mundo, al que consideraba un valle de lágrimas plagado de dolor y sufrimiento, se encuentra en la génesis de su pensamiento filosófico como una convicción que no se abandonará nunca. Contra las teorías que hacen recaer el origen del pesimismo schopenhaueriano en su carácter melancólico, pondremos de manifiesto que el pesimismo comienza a desarrollarse filosóficamente en sus escritos más tempranos en clara *oposición al optimismo* en sus dos formas fundamentales: la teodicea y su hermana secularizada, la filosofía de la historia entendida como progreso ⁶⁹.

2.a) El descubrimiento del sufrimiento.

Cuando una vez le pregunté a Schopenhauer si había sufrido mucho en sus años mozos y que si ello explicaría su pesimismo, me contestó: «Para nada; es que de joven yo era muy melancólico, y en cierta ocasión, tendría yo unos dieciocho años, pensé para mí, siendo aún tan inexperto: “¿Y este mundo tiene que haberlo hecho un Dios? No, más bien un demonio”. Por lo demás, también es cierto que sufrí mucho durante mi educación, pues mi padre me trataba con dureza». (Gespr., 131) ⁷⁰

Esta conversación con el sabio de Frankfurt recordada por el «archievangalista» Julius Frauenstädt parecería dar, hasta cierto punto, la razón a los adversarios de su filosofía que, sobre todo a partir de 1860, comenzaron a asociarla con su manera de ser. ¿La intuición pesimista schopenhaueriana sobre el mundo se debía únicamente, entonces, a un carácter melancólico?

En un ejercicio de autoobservación, Schopenhauer anota lo siguiente en el cuaderno manuscrito *Cholerabuch* en 1832:

A mis diecisiete años de edad, sin ninguna formación escolar erudita, fui tan conmovido por la *miseria* [*Jammer*] de la vida como lo fue Buddha en su juventud cuando descubrió la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad que el mundo expresaba sonora y claramente pronto superó también los dogmas judíos que me fueron inculcados y mi conclusión fue que este mundo no podía ser una obra de un ser lleno de bondad, sino más bien la de un

69- Cfr. DÖRPINGHAUS, A.: *Mundus pessimus. Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997, pp. 11-44.

70- SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Acanilado, 2016, pp. 160 y s.

diablo que ha llamado a las criaturas a la existencia para recrearse en la contemplación de su sufrimiento: hacia esto apuntan los hechos y la creencia de que esto es así se impuso. (HN IV.1, 96)

En ambas reflexiones, tanto en la recogida en los *Gespräche* como en la del legado manuscrito, Schopenhauer refiere a su adolescencia como el momento biográfico en el que se da la intuición pesimista sobre el mundo. Esto remite, sin duda, a los viajes que el filósofo realizó por Europa con su familia en los años 1803 y 1804. Sin embargo, esta remisión ha de ser tomada con precaución, ya que en más de una ocasión ha llevado a ciertos extremos interpretativos ⁷¹ que han otorgado a las anotaciones de las experiencias vitales de Schopenhauer en estos viajes un peso específico demasiado grande en la formulación filosófica del pesimismo del sabio de Frankfurt. Por ello, es necesario aclarar a este respecto el papel que cumplen aquí los *Diarios de viaje de los años 1803-1804* para comprender su significado en relación con la génesis del pesimismo schopenhaueriano.

En estos diarios solo es posible encontrar un puñado de pasajes en los que se intuye el despertar de la conciencia sobre el *mal físico y moral* en el joven Schopenhauer. Por ejemplo, entre los más relevantes, se encuentra la descripción de la angustia, relatada por Schopenhauer tras partir de Calais el 24 de mayo de 1803, de aquellos que trataban de embarcar desde Francia hacia Gran Bretaña tras el estallido de la guerra entre ambos países ⁷²; o, también, la del sobrecogimiento que invadió al joven el 12 de diciembre de ese mismo año en París ante la poderosa visión de la Bastilla al imaginar «la eterna miseria, los inauditos lamentos y el sufrimiento sin esperanza» ⁷³ de todos aquellos que alguna vez estuvieron presos entre sus muros. Sin embargo, la más célebre y citada de todas las anotaciones de estos diarios es la de la visita de la familia a los astilleros de Tolón el 19 de abril de 1804. La imagen de los forzados a galeras se le presenta al joven como el peor de los infiernos:

El destino de tales desgraciados lo considero mucho más aterrador que las condenas a muerte. [...] Es horroroso pensar que la vida de estos miserables

71- Luis Fernando Moreno Claros ha señalado muy acertadamente la tendencia a este exceso interpretativo. Sin ignorar la importancia de algunas experiencias de gran relevancia, Moreno Claros indica que las experiencias vitales del adolescente Arthur Schopenhauer, nacido en una familia acomodada de principios del siglo XIX, estuvieron constituidas en su mayor parte por la oportunidad de disponer de todo lo digno de ser disfrutado como hijo de un rico comerciante. (Cfr. MORENO CLAROS, L. F.: «Introducción. Los viajes de niñez y adolescencia de Schopenhauer», en: SCHOPENHAUER, A.: *Diarios de viaje. Los diarios de viaje de los años 1800 y 1803-1804*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 20-24).

72- Cfr. SCHOPENHAUER, A.: *Diarios de viaje... Op. Cit.*, p. 75.

73- *Ibidem*, p. 111.

«esclavos de las galeras», lo cual ya lo dice todo, carece de cualquier dicha y, para aquellos cuyos sufrimientos, aún después de veinticinco años, siguen sin tener un final, de cualquier esperanza. ¡Qué horrible imaginar la sensación de uno de estos desdichados mientras se lo encadena al banco de la oscura galera del que nada más que la muerte lo separará! ⁷⁴

Pero de entre todos los pasajes de estos diarios, si alguno expresa el *espíritu* que subyace a la intuición pesimista del mundo, ese es el que Schopenhauer escribió el 8 de junio de 1803 en Londres: «Esta mañana he presenciado un triste espectáculo: he visto colgar a tres hombres. Siempre será la más indignante de las visiones ver cómo se mata a seres humanos de forma violenta [...]» ⁷⁵. En esta breve impresión sobre el suceso, Schopenhauer expresa el *Leitmotiv* que, como muy acertadamente ha señalado Volker Spierling ⁷⁶, mueve, como si de un engranaje secreto se tratase, el pesimismo que desarrollará posteriormente el filósofo: un profundo sentimiento de *indignación* que clama contra el mal físico y moral del mundo, un grito de espanto impregnado de un espíritu justiciero. En definitiva, la intuición proto-pesimista que nace en estos años es la de la *dificultad de hallar una justificación del sufrimiento*, sin llegar aún a considerarlo como algo injustificable y, en cierto modo, “natural” de por sí.

Sólo más tarde, en los años de estudio de la Antigüedad grecolatina en Gotha y Weimar entre 1807-1809, preparatorios para su ingreso en la universidad, y finalmente, cuando en el semestre de invierno de 1810-1811 Schopenhauer decidió aproximarse a la filosofía al inscribirse en los cursos de metafísica y psicología impartidos por Gottlob Ernst Schulze en la Universidad de Göttingen, en la que el joven había ingresado en octubre 1809 para estudiar medicina –si bien, de un modo más general, ciencias naturales–, esta indignación fue adquiriendo una formulación filosófica, primero escéptica y luego pesimista. A este respecto, en una conversación con Wieland en abril de 1811, recogida en los *Gespräche* según un relato de Carl Georg Bähr, Schopenhauer habría afirmado: «La vida es una cosa miserable y yo me he propuesto dedicar la mía a reflexionar sobre ello» (Gespr., 22) ⁷⁷.

74- SCHOPENHAUER, A.: *Diarios de viaje... Op. Cit.*, p. 149 y s.

75- *Ibidem*, p. 79 y s.

76- Cfr. SPIERLING, V.: «El pesimismo de Schopenhauer», en: *Enrahonar*, XVII (1991), pp. 43-51.

77- SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 83.

2.b) Escepticismo ante la teodicea y el progreso.

En los pequeños bosquejos de los años 1808-1809 del legado manuscrito de Schopenhauer encontramos cómo el profundo sentimiento de indignación frente al dolor se transforma en un escepticismo y crítica de las consideraciones optimistas del mundo con las que se trata de justificarlo. De ahí que empiece mostrando su desconfianza teórica, en primer lugar, frente al discurso racionalista por antonomasia del optimismo: la *teodicea*. Así, la primera posición de Schopenhauer frente a la misma será una posición escéptica:

O bien es todo perfecto, tanto lo más grande como lo más pequeño [...] [y] en todo existen los más perfectos medios para el mejor fin, los cuales se dirigen como una línea recta hacia él[, y] entonces cada sufrimiento, cada error, cada temor no debería ser algo así como un mal necesariamente producido y compensado mediante otras modificaciones correctoras [*Einrichtungen*], sino el único, inmediato y mejor medio [para alcanzar aquel fin] [...]; o por el contrario, ¿quién podría entonces, a la vista de este mundo, permanecer en aquella suposición? Hay solo otros dos casos posibles: debemos –si no aceptamos que todo [está dirigido] a un fin malvado [*bösen Zweck*]- conceder poder [*Gewalt*], junto a una voluntad buena, a una voluntad mala que obliga a aquella a dar un rodeo o debemos atribuir solo a la casualidad este poder y, por consiguiente, a la voluntad rectora [*lenkenden Willen*], imperfección en su capacidad de gobernar [*Anordnung*] o en su fuerza [*Macht*]. (HN I, 9).

Que todo es perfecto, que todo está dispuesto conforme al mejor de los mundos posibles, es algo inasumible ya para el joven Schopenhauer: es difícil creer, a la vista del sufrimiento en el mundo, que una inteligencia rectora lo haya ordenado conforme a un fin bueno. La postura escéptica de Schopenhauer abre la puerta a tres alternativas: el *maniqueísmo*, la *azarosidad* o la *radicalidad del mal*. Este escepticismo frente a una solución teodiceica al problema del mal desemboca finalmente en un ateísmo declarado: «Hablamos [...] sobre el joven Schopenhauer, quien el día anterior se había empeñado en demostrar de manera muy erudita que Dios no existe» (Gespr., 24) ⁷⁸.

A partir de estas breves reflexiones de los años de Weimar y Gotha, el joven Schopenhauer desarrolló su desconfianza frente a los sistemas filosóficos optimistas en

78- SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 85 y s.

sus años de estudio en la Universidad de Göttingen. Es de sobra conocida la importancia del influjo ejercido por Gottlob Ernst Schulze en la formación filosófica de Schopenhauer: el escéptico había recomendado al joven filósofo la lectura de Platón – lectura que, por otra parte, ya había iniciado en los años anteriores– y de Kant. De la fecundidad de este consejo, seguido por el estudiante, es una buena muestra la totalidad de la filosofía de quien llegaría a ser el sabio de Frankfurt. Sin embargo, en relación al problema del pesimismo, las notas de Schopenhauer al hilo de las lecciones de metafísica de Schulze, gracias a las cuales Schopenhauer entró por primera vez en contacto con la filosofía de Leibniz ⁷⁹, resultan de mayor interés y requieren una mayor atención porque en ellas se pone de manifiesto ya su escepticismo ante el segundo discurso propio de las visiones optimistas del mundo: la filosofía de la historia basada en la idea de *progreso*.

La crítica a la idea de progreso realizada por Schopenhauer en esas anotaciones marginales muestra el rechazo del joven filósofo a cualquier intento de justificar el mal en nombre de un supuesto *progreso histórico*. Esto se ve claramente en la réplica de Schopenhauer a la siguiente explicación de Schulze:

Naturalmente existe la idea, adecuada a la expectativa [*Erwartung*] que nos hacemos de un gobierno del mundo [*Weltregierung*] sabio, de que el género humano en su conjunto lleva a cabo lentos pero seguros progresos [*Fortschritte*] en las capacidades que lo elevan sobre la animalidad.

Ego. Precisamente lo contrario[:] la omnisciencia [*Allweißheit*] ha podido organizar de tal modo el mundo que el individuo alcance su destino [*Bestimmung*] en la situación o momento en que se encuentre. Si para ello nuestra cultura fuese necesaria, o tuviese algún verdadero valor en absoluto, cuán injustamente habrían sido tratados los siglos preparatorios que solo servirían como peldaños [*Stufe*] para la generación dichosa [*beglückten Geschlecht*] que se queda en lo alto y dice: «¡por esto hemos llegado tan espléndidamente lejos!» (HN II, 9).

Un reproche similar lo hace también Schopenhauer a la siguiente apreciación de Schulze sobre la aparente injusticia en el mundo:

79- Cfr. HÜBSCHER, A.: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*, Bonn, Bouvier, 1982, p. 169 y s.

La carencia de una justicia [*Gerechtigkeit*] en el mundo adecuada a nuestras nociones se encuentra únicamente en nuestra consideración desde una perspectiva individual, no desde la consideración de la totalidad de las naciones y Estados; por lo menos, no en el mismo grado. Puesto que, desde estos, la historia señala por doquier que la elevación sobre el placer sensible y la verdadera virtud cívica [*bürgerliche Tugend*], cuando gobiernan, traen consigo prosperidad y fortuna [*Heil und Segen*]; y que, por el contrario, cuando se impone la disposición al placer, la tensión y la relajación de las fuerzas físicas y espirituales traen consigo debilidad y falta de fuerza, acarrearán inevitablemente el hundimiento del Estado, la muerte del espíritu, y tienen por resultado la degradación del cuerpo.

Ego. Nótese la absurda confusión de la elevación sobre la sensibilidad, resultado de la moralidad, con la de la frugalidad, resultado de la pobreza o de la prudencia [*Klugheit*] (como en Esparta). Según S[chulze], las hordas de ladrones que edificaron Roma y atacaron y subyugaron a sus vecinos, a menudo por los medios más escandalosos, [fueron] un pueblo virtuoso. (HN II, 9 y s.)

De nuevo, la posición de Schopenhauer frente a esta cuestión es, en cierto modo, *escéptica*: el rechazo a la idea de progreso se formula de un modo retórico y en forma de duda.

Esta posición escéptica frente al progreso (filosofía de la historia) y la teodicea, hacia la cual ha evolucionado su indignación inicial ante el sufrimiento del mundo, se transformará, como veremos a continuación, en una posición decididamente pesimista en el desarrollo del pensamiento de Schopenhauer.

3. La sistematización del pesimismo.

Es una tendencia común considerar el pensamiento de Schopenhauer, siguiendo el propio parecer del sabio de Frankfurt, como un «sistema filosófico [...] cortado de una sola pieza» (E, 142); sin embargo, esta afirmación se ha de tomar con ciertas precauciones: si queremos respetar las palabras de Schopenhauer, esto es válido únicamente para sus intuiciones fundamentales, pero no para la evolución histórica de

su sistema⁸⁰. Aunque las obras de Schopenhauer, en su edición *de última mano*, pueden considerarse un sistema completo y cerrado, no por ello ha de olvidarse que las diferencias, variantes, añadidos y rectificaciones en las ediciones –en definitiva, su evolución– resultan, en ocasiones, de suma importancia para comprender su pensamiento. Este es, precisamente, el caso del *pesimismo*.

Lo que aquí mostraremos es que aquella *experiencia perturbadora del sufrimiento*, presente en los más tempranos escritos del filósofo, es lo «cortado de una pieza», lo invariable y el *Leitmotiv* en su sistema; mientras que su modo de expresión y conceptualización no llegaría a estar completamente asentado ni siquiera en la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819), que vio la luz a finales de 1818. Atendiendo a la evolución del pensamiento schopenhaueriano, en primer lugar, aclararemos cuándo y en qué contexto aparece el concepto de *Pessimismus* y en qué medida cabe identificarlo con la filosofía de Schopenhauer como una oposición al optimismo o como su contraimagen. En segundo lugar, explicaremos cuál es el camino que toma Schopenhauer para establecer las bases de toda crítica al optimismo y para fundamentar su pesimismo, es decir, pondremos de manifiesto que mediante la concepción schopenhaueriana de la metafísica se establecen los criterios de validez y verdad de toda metafísica con los cuales posteriormente se tacharán de falsas e inválidas todas las metafísicas optimistas, al mismo tiempo que, con tales criterios, se puede llegar al concepto metafísico de voluntad, desde el cual se puede fundamentar el pesimismo schopenhaueriano. En tercer lugar, como resultado del concepto metafísico de *voluntad*, pondremos de manifiesto cuál es la *ultima ratio pessimismi*, sus distintas estrategias acreditativas; y, por último, a la luz de los límites y criterios de validez y verdad impuestos a la metafísica, con los que se había llegado al concepto de voluntad que permitía fundamentar el pesimismo, desarrollaremos la crítica esencial al optimismo realizada por Schopenhauer y su condena moral.

80- Sobre esta necesidad de prestar atención –con el fin de evitar las contradicciones internas en el sistema– a los cambios que la filosofía de Schopenhauer sufre a lo largo del tiempo, en las distintas correcciones, reformulaciones y variantes en las diferentes ediciones de sus obras, ha llamado la atención muy acertadamente VOLKER SPIERLING en: *Arthur Schopenhauer*, Barcelona, Herder, 2010, p. 60.

3.a) La autocomprensión schopenhaueriana de su filosofía como pesimismo: un recorrido histórico-conceptual por sus escritos.

«El asombro filosófico es en el fondo perturbador y desconsolador: la filosofía se inicia, como la obertura de *Don Juan*, con un acorde en tono menor» (WWV II^C, cap. 17, 190). Este asombro estremecedor fue, para Schopenhauer, el descubrimiento del sufrimiento; una experiencia conmovedora, cuya elaboración teórica le conducirá a su filosofía pesimista.

Ahora bien, al calificar la filosofía de Schopenhauer como *filosofía pesimista*, nos encontramos, ante todo, con una *dificultad de carácter lexicográfico*: por una parte, tanto el sustantivo *Pessimismus* como sus adjetivaciones son, quizás, los términos *menos utilizados por Schopenhauer tanto en sus obras como en sus manuscritos*⁸¹, y, por otra, la primera aparición explícita y probada del término es, como veremos a continuación, relativamente tardía. Con ello se plantean una serie de cuestiones, todas ellas legítimas en términos historiográficos y filosóficos a la hora de identificar el núcleo de la filosofía de Schopenhauer con el pesimismo. La primera de ellas es obvia: ¿cuándo aparece explícitamente el término *Pessimismus* en sus escritos y qué sentido tiene en los textos en los que lo hace? La segunda cuestión es, en cambio, la de saber si está justificado calificar la filosofía schopenhaueriana como pesimista a la vista de esos dos hechos. ¿Tiene algún significado el pesimismo para la formulación de su pensamiento antes de la aparición del término en sus obras, o tal designación sería únicamente válida para la sistematización filosófica posterior a dicha ocurrencia terminológica?

En relación con esta última cuestión, aquí demostraremos que *sí* es legítimo, sin descuidar los datos bibliográficos, identificar el núcleo de la filosofía schopenhaueriana con el *pesimismo* apoyándonos tanto en las consideraciones de Schopenhauer sobre el mismo como en el problema al que responde su filosofía, a saber, el del mal físico y moral del mundo.

Con respecto a la primera cuestión, heurísticamente previa, hemos de señalar que la palabra *Pessimismus* entra por vez primera en escena relativamente tarde: nada menos que *diez* años después de la publicación de su obra capital. Esta primera aparición del

81- Cfr. WAGNER, G. F.: *Schopenhauer-Register*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1942, p. 310; HÜBSCHER, A.: «Namen- und Sachregister zu Band I-IV», en: SCHOPENHAUER, A.: *Der handschriftliche Nachlaß. Bd. 4, II. Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel*, München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1885, p. 389.

término se encuentra en el cuaderno *Adversaria*, en una anotación de 1828 en la que Schopenhauer pone de manifiesto las diferencias de su filosofía con las doctrinas panteístas:

Lo que me distingue de todos los *panteístas* es 1) que su *Deus* es una *x*, un número indesignable; mi «voluntad», por el contrario, [es] lo más exactamente conocido de todas las cosas. 2) que su *Deus* se manifiesta *animi causa*, para desplegar su gloria [*Herrlichkeit*]: de ahí que estén obligados a establecer sofismas [*zu sophistisieren*] sobre el mal, pero el mundo está en clamorosa y horrorosa contradicción con tal gloria fruto de la fantasía; mi voluntad, por el contrario, llega mediante su objetivación al *autoconocimiento* [*Selbsterkenntniß*], por el cual es posible su superación y redención. Por ello, también conmigo la *ética* tiene un fundamento seguro y se explica la metafísica de lo bello, así como también solo conmigo el mal es reconocido en la totalidad de su magnitud. – 3) empiezo desde la experiencia [*Erfahrung*] dada y [después] presento lo metafísico, la voluntad en sí: procedo, por lo tanto, ascendente y analíticamente. Los panteístas proceden, sin embargo, a la inversa: desde su *Deus*, del que piden que se admita y que, como algo desconocido, no puede ser ningún fundamento explicativo. 4) Conmigo permanece todavía un amplio espacio vacío fuera del mundo, que solo podemos conocer negativamente como negación de la voluntad, lo cual podría tener que ver algo con su *θεός*. Para ellos, *θεός* y mundo se abarcan a sí mismos y a todo. Esto se deja resumir en lo siguiente: que el panteísmo es esencialmente optimismo; mi doctrina, en cambio, pesimismo. (HN III, 463 y s.)⁸²

Ahora bien, si queremos encontrar la primera referencia explícita al pesimismo dentro de las obras publicadas por Schopenhauer, debemos remitirnos a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* de 1844, al volumen de los *Complementos*, y dentro de él, al capítulo 17, titulado *Sobre la necesidad metafísica del hombre*:

No puedo, como suele hacerse, establecer la *diferencia fundamental* entre todas las religiones en el hecho de que sean monoteístas, politeístas, panteístas

82- Es remarcable que este pasaje se transcribe en la *Epifilosofía* del volumen de los *Complementos* de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* (1844), pero excluyendo una referencia explícita al sustantivo *Pessimismus*: «El panteísmo, por el contrario es esencialmente un optimismo: si el mundo es lo mejor, hay que conformarse con lo que hay» (WWV II, cap. 50, 740). Sin embargo, como veremos, esta aseveración conserva plenamente el mismo sentido pesimista que aquel texto del legado manuscrito.

o ateístas, sino en si son optimistas o pesimistas, es decir, si presentan la existencia del mundo como justificada por sí misma, y así la elogian y ensalzan, o si la consideran como algo que solo puede concebirse como la consecuencia de nuestra culpa, y que, por tanto, no debería ser, al reconocer que el dolor y la muerte no pueden formar parte del orden eterno, originario e inalterable de las cosas, de lo que debería ser desde cualquier punto de vista. (WWV II, cap. 17, 187 y s.)

Estos dos pasajes citados, en especial el segundo de ellos, resultan de suma importancia para contestar a las preguntas que nos hemos planteado. Si parafraseamos la última aseveración del primero, encontramos con rotundidad la identificación de la filosofía schopenhaueriana con el pesimismo: “mi filosofía es esencialmente pesimismo”. Pero esto exige tanto una justificación como una aclaración: ¿qué significa, entonces, pesimismo? y ¿por qué la filosofía de Schopenhauer lo es esencialmente? Como punto de partida para responder a esto último, el segundo pasaje es la clave interpretativa fundamental por dos razones: en primer lugar, perfila las dos únicas *actitudes metafísicas* ante el mundo y, en segundo lugar, de acuerdo a esta división, nos ofrece la *definición* más esencial tanto del optimismo como del pesimismo.

En relación con esas dos actitudes metafísicas fundamentales frente al mundo, es necesario señalar que esta cuestión debe retrotraerse a la concepción misma de *qué es la filosofía* y de dónde surge. La poderosa metáfora sonora que equiparaba el punto de partida, la cuestión fundamental a la que se enfrentaba toda filosofía, con los primeros acordes de la obertura de la famosa ópera de Mozart, no es en modo alguno baladí: el estremecimiento y conmoción ante el espectáculo del mal físico y el mal moral del mundo, en definitiva, el problema del *mal*, es lo que está a la base de toda metafísica y, en consecuencia, de toda filosofía y de toda religión. «[...] [E]l conocimiento de la muerte y, junto con él, la consideración del dolor [*Leidens*] y la miseria [*Noth*] de la vida, son los que dan el más fuerte impulso a reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo» (WWV II, cap. 17, 176).

El escándalo que supone el sufrimiento en el mundo requiere de una explicación: ¿por qué la naturaleza es como es?, ¿por qué en ella reina el dolor? Aclarar esta cuestión es el cometido de toda metafísica:

Entiendo por *metafísica* todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza o del

fenómeno dado en las cosas, para proporcionar una explicación sobre lo que hace que esa naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o, dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible. Ahora bien, la gran diversidad originaria de las facultades del entendimiento, así como su educación, que requiere mucho tiempo libre, suponen diferencias tan grandes entre los hombres que, en cuanto un pueblo ha salido del estado de barbarie, no puede bastar *una* metafísica para todos. Por eso, en general, encontramos en los pueblos civilizados dos tipos diferentes de metafísica, que se distinguen en que una tiene su confirmación *en sí misma* y la otra la tiene *fuera de sí*. (WWV II, cap. 17, p. 180)

Schopenhauer distingue, pues, entre dos metafísicas: una vulgar, adecuada para la mayoría de los hombres, que es la *religión*, y otra únicamente cultivada por aquellos con un espíritu elevado y que además disfrutan de ocio, formación e inteligencia, que es la *filosofía*. ¿Por qué aclaramos esto aquí? Porque esta división de los sistemas metafísicos basada únicamente en si éstos encuentran dentro o fuera de sí una justificación para su visión del mundo supone, únicamente, una diferencia formal o, mejor dicho, procedimental entre la filosofía y la religión entendidas como *metafísica*. Con ello se comprende mejor el alcance del pasaje sobre el tipo de actitud metafísica que distingue a las religiones entre sí en virtud de si dicha actitud es optimista o pesimista. Esta distinción es extensible, en tanto actitudes, también a las distintas filosofías: antes que idealistas o realistas, críticas o dogmáticas, materialistas o espiritualistas, pluralistas o monistas... las distintas filosofías pueden clasificarse, *esencialmente* en *optimistas* o *pesimistas* de conformidad con su actitud metafísica frente al mundo.

Esto nos lleva a aclarar el *núcleo* de los conceptos de optimismo y de pesimismo que se presenta en aquel pasaje. El *optimismo* consideraría el mundo como algo bueno y loable, justificando así su existencia y, con ella, la del mal; en cambio, para el *pesimismo* el mundo está tan marcado por el mal que resulta *injustificable* y, por tanto, *no debería ser*. La definición, entonces, del pesimismo es que el mundo no debería ser, pero también su corolario: «Y hay más: muy pronto concebimos el mundo como algo

cuya no existencia no solo sería pensable, sino incluso preferible a su existencia» (WWV II, cap. 17, p. 189)⁸³.

Ahora bien, con esto se nos plantea la primera de las cuestiones mencionadas más arriba: si en 1828, en el cuaderno *Adversaria*, Schopenhauer identificaba su filosofía con el pesimismo, y éste no es otra cosa que la afirmación de que *el mundo no debería ser en absoluto* y, por lo tanto, que *la inexistencia es mejor o preferible a la existencia*, ¿puede identificarse con el pesimismo la filosofía contenida en los escritos de Schopenhauer anteriores a esta fecha? En virtud de lo que ahora explicaremos, podemos dar a esta pregunta, con toda rotundidad, una *respuesta afirmativa*.

Si nos aproximamos incluso a los manuscritos previos a los años 1814-1818, los cuales están a la base de la redacción de *El mundo como voluntad y representación*, encontramos textos como la siguiente anotación escrita en 1813 en Berlín:

¿Cómo puede todavía sorprendernos que este mundo sea el reino del azar [Zufalls], del error y de la necedad [Thorheit], los cuales derrotan por completo y niegan [auf das Haupt schlägt] la sabiduría, que la maldad [Bosheit] haga estragos en él y [que] toda vislumbre de lo eterno solo encuentre espacio como una [mera] casualidad [y], entretanto, sea desbancado una y mil veces? ¿Cómo puede sorprendernos pues, digo, [que] precisamente este mundo (es decir, nuestra conciencia en el espacio y en el tiempo, empírica, sensible y dotada de entendimiento [verständiges]) tenga su origen solo gracias a lo que, según la sentencia [Ausspruch] de nuestra conciencia mejor⁸⁴, no debería ser [...]» (HN I, 41)

En otra reflexión de ese mismo año señala: «He explicado en un pliego anterior cómo este mundo tiene que estar [muß seyn] tan plagado de miseria [Jammer] [y], en discordia [Zwiespalt] consigo mismo, de error, de necedad y de maldad; y por qué éste existe mediante lo que no debe ser [nicht seyn soll] [...]» (HN I, 52 y s.).

Con todo, en la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, aparecida a finales de 1818, con fecha de 1819, la afirmación de que el no ser (tanto de uno mismo como del mundo) es preferible al ser, la inexistencia a la existencia, no se

83- En otro pasaje Schopenhauer afirma: «Ahora bien, como nuestra situación es tal que mejor fuera que no existiese, todo lo que nos rodea lleva su huella igual que en el infierno todo huele a azufre» (WWV II, cap. 46, 662).

84- Sobre el concepto de conciencia mejor, véase: RUIZ CALLEJÓN, E.: «El concepto de ‘conciencia mejor’ en Schopenhauer», en: *Pensamiento*, LXIII, 237 (2007), pp. 437-462.

encuentra formulada, aparentemente, en términos tan rotundos y contundentes ⁸⁵, lo cual nos obliga a plantear de nuevo y de otro modo la cuestión del pesimismo en esa primera edición. Una manera posible de resolverla consistiría en invocar las abundantes referencias en ella a la nihilidad de la existencia o a la infinidad de sus sufrimientos como prueba del carácter pesimista de su filosofía entonces. Descartamos, sin embargo, esta vía de solución, porque este tipo de reflexiones bien podrían formar parte de un discurso clásico sobre la *vanitas* antes que definir lo específico de la filosofía de Schopenhauer, e incluso podrían integrarse dentro de una filosofía teodiceica que justificase el sufrimiento y la miseria en el mundo. El enfoque debe ser otro, y creemos que nos lo proporciona el libro dcuarto de la obra a través de la idea de la necesidad de redención del mundo. El pesimismo de la filosofía de Schopenhauer en la primera edición de *El mundo...* se halla implícitamente en esta *teoría de la salvación*, entendida como liberación *del* mundo o negación del mismo; una negación que solo puede propugnarse bajo el supuesto de que la existencia misma *no debería ser*.

Una primera y muy esclarecedora pista en esta dirección la encontramos en sus consideraciones en torno a la justicia eterna, cuando Schopenhauer afirma: «De este conocimiento habla ese profundo poeta que es Calderón en *La vida es sueño*: “Pues el primer pecado [*Sünde*] / del hombre es haber nacido”» (WWV I^A, §63, 419) ⁸⁶. El primer acto del ser humano, su nacimiento, es algo que nunca hubiese debido acontecer, pues con él y su capacidad cognoscitiva lo hace también el mundo entero de los fenómenos y sus males. Esto se debe, en última instancia, a que el propio acto de nacer es una expresión de aquello que constituye la realidad más íntima del mundo, en cuya naturaleza radica para Schopenhauer, como veremos, la *ultima ratio pessimismi*. En su *Handsexemplar* de esta primera edición, Arthur Schopenhauer anotó junto a estos versos de Calderón lo siguiente: «¡Y cómo no debería ser un pecado [*Sünde*] cuando según una ley eterna se le prescribe la muerte! Y con razón, entonces, todo lo que existe

85- La alusión más literal a esta expresión en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* es la siguiente: «El contenido esencial del monólogo universalmente célebre de *Hamlet* es, resumido, el siguiente: nuestra condición es tan miserable, que el absoluto no-ser sería claramente preferible» (WWV I, §59, 382 y s). Pero esta declaración fue incluida en la tercera edición de 1859 (Cfr. VarWB I, 868), tomada de la página 82 del cuaderno manuscrito *Senilia* (puesto que Arthur Hübscher, en el caso de los *Senilia*, realiza una selección e incluye únicamente los pasajes más relevantes de este complejo documento en el volumen IV.1 de su edición del legado manuscrito, nos vemos obligados a remitirnos aquí a la edición preparada por Fanco Volpi y Erns Ziegler: SCHOPENHAUER, A.: *Senilia. Gedanken im Alter*, München, C. H. Beck, 2010, p. 148 y s. En castellano, disponemos de la traducción realizada por Roberto Bernet y en la cual también podemos localizar este texto: SCHOPENHAUER, A.: *Senilia. Reflexiones de un anciano*, Barcelona, Herder, 2010, p. 204 y s.).

86- Cfr. VarWB I, 881. La traducción es del autor de este trabajo.

/ merece sucumbir: / por eso sería mejor que no existiese. Fausto»⁸⁷. El espíritu mefistofélico de la exclamación en la anotación manuscrita, que apareció formulado como pregunta retórica a partir de la segunda edición de 1844, nos permite aproximarnos hacia la interpretación en clave pesimista –según la definición schopenhaueriana de pesimismo que hemos venido ofreciendo– de la alusión al poeta español.

Llama la atención, no obstante, que en esta primera edición Schopenhauer tradujese, en los versos de Calderón, la palabra *delito* por *Sünde* (pecado), en vez de por *Schuld* (culpa), como hizo luego en la tercera edición⁸⁸, haciéndose así eco de su sentido jurídico. Es bien sabido, sin embargo, a este respecto que Schopenhauer siempre sostuvo en sus obras la concordancia de su metafísica con la doctrina fundamental del cristianismo, algo que en la primera edición de su obra magna se hace visible hasta en el lenguaje empleado, pues en ella la mayoría de las consideraciones sobre la naturaleza del mundo se hacen en numerosísimas ocasiones, aunque sea metafóricamente, en términos religiosos y cristianos. El hombre es, siempre, Adán: su existencia y, con él, la del mundo, son *pari passu* el propio pecado, un mal que no debería existir. Esto se aprecia claramente en el siguiente pasaje:

[...] [E]l dogma cristiano [...] nos hace a todos partícipes del pecado original de Adán[;] [...] el cristianismo considera, por un lado, a cada individuo como idéntico a Adán, el representante⁸⁹ de la afirmación de la vida, y en esta medida como ser entregado al pecado (el pecado original), al sufrimiento y a la muerte; por otro lado, el conocimiento de la idea hace que el cristianismo considere a cada individuo como idéntico al Redentor, al representante⁹⁰ de la negación de la voluntad de vivir, y en esta medida participaría de su autosacrificio, estaría redimido por sus méritos y salvado de los lazos del pecado y de la muerte, es decir, del mundo [...] (WWV I, §60, 388)

La clave interpretativa, por tanto, que nos permite afirmar que la filosofía de Schopenhauer mantiene su pesimismo aquí, en la primera edición de *El mundo...*, reside en el significado de esta redención: si el pesimismo era definido esencialmente como el juicio sobre el mundo que condena su existencia y, en consecuencia, tiene por preferible

87- VarWB I, 881.

88- Cfr. VarWB I, 881.

89- [*Symbol* (símbolo)]^A (Cfr. VarWB I, 871).

90- [*Symbol* (símbolo)]^A (Cfr. *Ibidem*).

su inexistencia, la salvación propuesta por Schopenhauer como negación de la esencia del mundo es, sin duda alguna, la argumentación indirecta que pone de manifiesto su pesimismo implícito. Como señalábamos, si el mundo ha de aniquilarse, si ha de «sucumbir» –por utilizar la expresión del poema goethiano– es porque no debería ser en absoluto. La salvación schopenhaueriana es una enmienda a este error originario; y a ella solo se llega después de haber cargado con las consecuencias de ese error: la resignación y el ascetismo como aceptación del sufrimiento; es decir, la mortificación del propio cuerpo y la propia voluntad son el camino hacia la redención de este mundo, el cual tendrá que disolverse finalmente en *nada*.

De ahí que podamos considerar la figura del *asceta* como la máscara bajo la que se oculta el pesimismo de Schopenhauer en la primera edición de *El mundo...* (1819). En esa figura se concentra tanto la afirmación de que *el mundo no debería ser* como la de que *el no-ser es preferible al ser*. El conocimiento de lo primero conduce al asceta a la santidad, la cual tendría hipotéticamente que redimir el mundo llevándolo a aquella preferible inexistencia. Es precisamente ese profundo conocimiento de la verdadera naturaleza del mundo lo que lleva a algunos seres humanos al ascetismo:

[El asceta o santo] [c]onoce la totalidad [del mundo, la íntima identidad de todos los seres] comprende su esencia y ve en ella un continuo perecer, un vano afán, un conflicto interior y un perpetuo sufrimiento; y dondequiera que mira va a hombres que sufren, animales que sufren y un mundo que se desvanece. Y todo esto le afecta tanto como al egoísta su propia persona. ¿Cómo podría entonces, con este conocimiento del mundo, afirmar una vida semejante mediante constantes actos de voluntad, y así aferrarse a ella cada vez con mayor tenacidad? (WWV I, §68 , 448)

Quien ha descubierto verdaderamente la esencia del mundo no puede afirmarla ya más porque ésta no debería ser. Por ello, el asceta reniega consecuentemente del mundo.

Ahora bien, cómo ha de llevarse a cabo esto, cómo se puede negar la esencia del mundo, Schopenhauer se atreve a expresarlo únicamente mediante la ejemplificación de la vida de los santos y penitentes, teniendo a la vista especialmente la obra *Explication des maximes des saints sur la vie interieure* (1697) de François de Fénelon⁹¹. Mediante la mortificación de su cuerpo, la renuncia voluntaria a las más íntimas inclinaciones o la

91- Cfr. WWV I, §68, 457. Las referencias a San Francisco de Asís, Buenaventura, San Felipe de Neri o Rancè están ausentes en la primera y segunda edición de *El mundo...* (Cfr. VarWB I, 893 y s., 896 y 901).

resignación, que no son otra cosa que la negación de la esencia misma del mundo, de la voluntad –afirma Schopenhauer–, tendría que llegar la aniquilación de la existencia. Es en este punto, entonces, donde entra en juego la segunda parte de la definición de *Pessimismus*: que sería mejor el no-ser que el ser.

[...] [E]l ascetismo niega la afirmación de la voluntad que va más allá de la vida individual, e indica de este modo que con la vida de este cuerpo también queda suprimida la voluntad de la que ese cuerpo es manifestación. [...] Y después de lo que se dijo en el libro segundo sobre la conexión de todos los fenómenos de la voluntad, creo poder admitir que con el más alto de los fenómenos de la voluntad también perecería su reflejo más pálido, el reino animal, al igual que con la plena luz desaparecen las medias sombras. Con la extinción completa del conocimiento también el resto del mundo se desvanecería por sí mismo en la nada, pues no hay objeto sin sujeto. Quisiera recordar a este respecto un pasaje de los *Vedas* que reza así: «Igual que en este mundo los niños hambrientos se aprietan a su madre, así todos los seres esperan con impaciencia el sacrificio sagrado» [...] Sacrificio significa, en general, resignación, y el resto de la naturaleza tiene que esperar su liberación del hombre que sea a la vez sacerdote y ofrenda. (WWV I, § 68, 449 y s.)

¿Cuál es el resultado, entonces, de este acto salvífico llevado a cabo por el asceta? *Nada* (*Nichts*) –sin la problemática sustantivación a la que se vería sometida esta palabra si se le antepusiese el correspondiente artículo. Sobre esto resultan especialmente esclarecedoras sus apreciaciones sobre las religiones orientales y, en concreto, sobre el concepto de *Nirvana*, en el cual ve una expresión mítica del resultado del ascetismo:

[L]a mayor recompensa, que se concede a las acciones más nobles y a la resignación más perfecta, [...] no puede expresarla el mito en el lenguaje de este mundo, sino de un modo negativo, mediante la promesa tantas veces repetida de no volver a nacer: *non adsumes iterum existentiam apparentem*; o, como lo expresan los budistas [...]: «Has de alcanzar el Nirvana⁹², es decir, un estado en el que no existen estas cuatro cosas: nacimiento⁹³, vejez, enfermedad y muerte». (WWV I, § 63, 421).

92- [*Nieban*]^A. Refiriéndose a esta expresión Schopenhauer anotó en su *Handexemplar* de la edición de 1819 lo siguiente: «*Nieban* es, propiamente, *Nerawana*: de *Nera*, “sin” y *wana*, “vida”; el significado es *Annihilatio*» (VarWB I, 882).

93- [*Schwere* (pesar)]^A (Cfr. VarWB I, 882).

Por mucho que *nada* sea en la doctrina schopenhaueriana un concepto relativo como lo absolutamente otro de la voluntad, es decir, lo que sería –si pudiese, siguiendo los razonamientos de Schopenhauer, utilizarse el verbo ser– la completa existencia si se le «diese la vuelta» a la voluntad. *Nada* es *nihil privativum*, nada relativa como la negación de algo: el resultado de la salvación es nada como negación del mundo y de su esencia. «Si no hay ya voluntad, no hay representación, no hay mundo» (WWV I, §71, 486); esto es *Nichts*. Así, el final de la obra pone de manifiesto la preferibilidad de la inexistencia así entendida:

[...] [E]sta consideración es la única que nos puede consolar permanentemente cuando, por un lado, hemos reconocido que el sufrimiento incurable y la pena infinita son esenciales a la manifestación de la voluntad, al mundo, y, por otro, vemos que, una vez suprimida la voluntad, el mundo se desvanece y lo único que queda ante nosotros es la vacua nada [*das leere Nichts*]. Así pues, considerando la vida y la conducta de los santos [...] nos es dado disipar la oscura impresión de esa nada que se cierne como el fin último sobre toda virtud y toda santidad, y que nos asusta como a los niños la oscuridad; nosotros, en cambio, en vez de rehuirla, como hacen los hindúes, con mitos y palabras vacías como la reabsorción en el *Brahma*⁹⁴, o el *Nirvana*⁹⁵ de los budistas, reconocemos que lo que queda después de la completa supresión de la voluntad no es, para aquellos que todavía están llenos de voluntad, sino nada. Pero también es cierto que, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y se ha negado, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, no es tampoco otra cosa que – nada. (WWV I, §71, 486 y s.)

Así, en la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819), el pesimismo encuentra su expresión fundamentalmente a través de la *doctrina de la salvación*, pues ésta presupone necesariamente lo que define a aquél: que el mundo *no debería ser en absoluto* y que *su inexistencia es preferible* a su existencia.

Por qué la formulación del pesimismo en la primera edición de *El mundo...* (1819) se realiza mediante un camino más largo y con expresiones menos contundentes y directas que en aquellos pasajes de los manuscritos es difícil saberlo. Es posible que el temor a la censura, de lo cual dan buen testimonio el intercambio epistolar entre

94- [*Urgeist* (*espíritu originario*)]^{AB} (Cfr. VarWB I, 907).

95- [*Nieban*]^A (Cfr. *Ibidem*).

Schopenhauer y Brockhaus en los meses anteriores a la publicación de la obra, fuese la causa de este modo de expresarse. En estas cartas, Schopenhauer llega a señalar:

[En la obra] no puede encontrarse ni una sílaba que atente contra el gobierno o contra algo que con él se relacione; asimismo, tampoco contiene nada que ofenda a las buenas costumbres; es más, del último libro se desprende la moral que se corresponde con la del auténtico cristianismo. Sin embargo, aunque no se afirme explícitamente, se manifiesta de manera tácita, pero harto evidente que toda la filosofía que expongo se halla en contradicción con los dogmas de las doctrinas judeo-cristianas. Sin embargo [...] [c]onfío, pues, en superar airosamente la censura; por lo demás no conozco con seguridad cuáles son los principios en los que se fundamenta ni acierto a comprender cómo interpretarán esos señores ciertas cosas. [...] Pero creo que en el peor de los casos, usted podría hacer imprimir el libro en Jena o en Merseburg, aunque no creo que haya que llegar hasta *ese* extremo. Por lo demás, como sabe, para un libro, una prohibición no es precisamente una desgracia. (GBr., 31 y s.)⁹⁶

Junto a esta relativa preocupación, Schopenhauer, más allá del orgullo personal, eleva la exigencia al editor de no modificar en absoluto el contenido del manuscrito, incluso aunque pudiese pesar sobre él la censura. Dicha exigencia podría haber sido motivada por el hecho de que Schopenhauer había conseguido expresar lo que quería decir, aunque fuese por un camino no tan recto como hubiese deseado, y no estuviese dispuesto a modificar ya ni una sola coma del texto: «De ninguna manera estaría dispuesto a introducir cambio alguno en este escrito que para mí posee tantísima importancia» (GBr., 31)⁹⁷. A pesar de todo, Schopenhauer reitera que es necesario que el libro por entero pase la censura y confía en que así sea, pues «en lo que respecta a este punto, actualmente se ha llegado a ser muy tolerante con los filósofos, incluso a habituarse a cosas bastante fuertes para el oído y que hace cincuenta años hubieran acarreado consecuencias muy graves a su autor; mi libro tampoco ataca nunca a la Iglesia directamente» (GBr., 31)⁹⁸. En otra carta señala: «Creo que no ha de temerse a la censura de Altenburg, ya que no es posible que los párrocos [*Pfaffen*], bajo un

96- Carta a F. A. Brockhaus del 3 de abril de 1818. En: SCHOPENHAUER, A.: *Epistolario de Weimar*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1999, p. 229.

97- *Ibidem*.

98- *Ibidem*.

príncipe [*Fürsten*] muy culto allí ⁹⁹, tengan mucho que objetar. En el peor de los casos, me dirigiría al Duque, quien estoy completamente seguro que me apoyaría en esto» (GBr., 34) ¹⁰⁰. Más tarde, unos pocos días antes de enviar el primer tercio del manuscrito a la editorial, Schopenhauer insiste en su preocupación por la censura: «Su última carta indica que debo enviar [el manuscrito] a Leipzig y no a Altenburg; no comprendo qué va a hacer el manuscrito en Leipzig, pues la censura y la impresión deben realizarse en Altenburg» (GBr., 36) ¹⁰¹. Una última alusión a la censura la hace Schopenhauer en otra misiva al editor Brockhaus, donde vuelve a manifestar su preocupación sobre este asunto: «Aunque los tres primeros libros pasen la censura en Leipzig, es necesario que esto sea así en Altenburg, pues precisamente el libro cuarto y el apéndice contienen los que podrían ser los pasajes desagradables para la clerecía, pero justamente son esos pasajes los que exponen con claridad el propósito del conjunto» (GBr., 37) ¹⁰². A falta de más noticias al respecto ¹⁰³, cabría establecer como *hipótesis plausible* que los puntos centrales del pesimismo fuesen redactados con cierta precaución en esta primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819) por un Schopenhauer –por lo demás nada favorable a guardar silencio sobre ningún tema– consciente de la posibilidad de sufrir la censura. Pero con independencia de esto, como acabamos de constatar, se halla allí el núcleo teórico del pesimismo.

Junto a este *Leitmotiv* del mal y el sufrimiento que torna en preferible la inexistencia del mundo, el pesimismo como clave de la concepción filosófica de Schopenhauer se hace también presente en *El mundo...* de 1819 a través de la *impugnación de su contrario*: el optimismo como justificación de dicho mal. La posición escéptica mantenida al respecto por Schopenhauer en los años de preparación

99- Emil Leopold August von Sachsen-Gotha-Altenburg (1772-1822): este príncipe y duque fue un hombre ilustrado formado en la filosofía, el derecho, la literatura y la historia. Tras la muerte de su padre, Ernst II von Sachsen-Gotha-Altenburg, en 1804, ocupó su puesto como gobernante de estas regiones. En contra del sentir habitual de sus contemporáneos, en las guerras napoleónicas este duque se posicionó del lado del pequeño corso. Tras la derrota de Napoleón se vio obligado a someterse a las normas y tratados de las potencias vencedoras. Más allá de lo político, el duque de Sachsen, Gotha y Altenburg fue un hombre de letras fascinado por la literatura, las bellas artes y la música. Su espíritu fantasioso le llevó a escribir una gran cantidad de canciones y poemas, y llegó a publicar una pequeña parte de estos últimos en 1805 en una obra titulada *Kyllenicon. Ein Jahr in Arkadia*.

100- Carta a F. A. Brockhaus del 11 de abril de 1818.

101- Carta a F. A. Brockhaus del 3 de julio de 1818.

102- Carta a F. A. Brockhaus del 11 de julio de 1818. En: SCHOPENHAUER, A.: *Cartas desde la obstinación*, trad. Eduardo Charpenel Elorduy, México, Los libros de Homero, 2008, p. 54.

103- Cfr. ESTERMANN, A.: *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Frankfurt am Main/Leipzig, Insel, 2005, pp. 37 y s.

para la Universidad en Gotha y en Weimar, así como en los años en la Universidad de Göttingen, se transforma en una decidida condena en *El mundo...* (1819) cuando afirma:

Si nos pusieran delante de los ojos los dolores y penas terribles a los que constantemente está expuesta nuestra vida, nos llenaríamos de espanto. Y si el optimista más empedernido visitase los hospitales, lazaretos y salas de tormentos quirúrgicos, por las cárceles y las ergástulas de los esclavos; si lo llevaran a campos de batalla, a cadalsos, y si se le hiciera penetrar en las tenebrosas moradas de la miseria, allí donde ésta se esconde de las miradas de la fría curiosidad, seguro que también él comprendería de qué naturaleza es este *meilleur des mondes possibles*. (WWV I^A, § 59, 383) ¹⁰⁴.

Schopenhauer concluye:

[...] no puedo abstenerme aquí de comentar que el *optimismo*, cuando no es el mero discurso irreflexivo de aquellos que no albergan bajo sus estrechas frentes otra cosa que palabras, me parece no solo un modo de pensar absurdo, sino también verdaderamente *perverso*, pues es una burla amarga que se hace a los dolores sin cuento de la humanidad. Que nadie piense que la doctrina cristiana es favorable al optimismo, pues, por el contrario, en los Evangelios las palabras «mundo» y «mal» se emplean casi como sinónimos ¹⁰⁵. (WWV I, § 59, 384 y s.)

Estas últimas consideraciones son de suma importancia y arrojan luz sobre el origen del término *Pessimismus* en los escritos de Schopenhauer: la palabra *pesimismo* aparece en Schopenhauer como un término polémico fruto de la necesidad de delimitar su postura frente al optimismo. En *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836) no figura aún el término, pero allí se recalca la oposición schopenhaueriana a los defensores del mejor de los mundos posibles:

Es, también, un punto relacionado con la ética el optimismo de todos los sistemas filosóficos, que no puede faltar en ninguno de ellos, como término obligado: pero sucede que después de haber llevado a cabo todos ellos su demostración, cantando su canción del mejor de los mundos, viene, por fin,

104- VarWB I, 868.

105- Schopenhauer anotó con posterioridad en su *Handexemplar*, posiblemente en 1837 por la referencia al cuaderno *Pandectae*, lo siguiente al hilo de la idéntica significación de *mundo* y *mal*: «Y Lutero, que a pesar de haber sido perfecta y concienzudamente crist[iano], atravesado de cristianismo como su única formación, [por lo que] dice en su comentario a Gálatas 3 (véase *Pandectae* p. 84), es precisamente tan pesimista como yo» (VarWB I, 869). El fragmento al que se refiere Schopenhauer se encuentra en la edición preparada por Ernst Ziegler del cuaderno manuscrito: SCHOPENHAUER, A.: *Pandectae. Philosophische Notizen aus dem Nachlass*, München, C. H. Beck, 2016, p. 103.

por detrás del sistema, como un vengador del fantasma, como un espíritu de las tumbas, como el convidado de piedra a *Don Juan*, la cuestión acerca del origen del mal en el mundo: –y enmudecen o no tienen más que palabras vacías y sonoras para pagar tan estrecha cuenta. Por el contrario, cuando ya en la base de un sistema se entretreje la existencia del mal con la del mundo, éste no ha de temer a aquel fantasma; tal como un niño vacunado no teme a la viruela. (N^A, 143) ¹⁰⁶

Esta oposición al optimismo, únicamente implícita en la primera edición de *El mundo...* (1819), y explícita en *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836), requería una determinación propia, que Schopenhauer introdujo expresamente, en la *segunda edición* de *El mundo como voluntad y representación* (1844). El concepto de *pesimismo* se establece entonces allí, según vimos, como un término *polémico*, como la contraimagen de un optimismo que justifica y acepta como buena una existencia que, a ojos de Schopenhauer, no debería ser en absoluto y respecto a la cual sería preferible la inexistencia.

Ahora bien, en esta segunda edición de *El mundo...* (1844) Schopenhauer no solo se presenta a sí mismo y a su filosofía como adversarios de las metafísicas optimistas, sino también como la *contrafigura del representante más significativo de éstas: Leibniz*. Esta escenificación hace cobrar al término *Pesimismus* su verdadero significado *superlativo* frente al igualmente superlativo del *Optimismus* leibniziano. Si según éste el mundo no era solo bueno, sino *el mejor de los posibles*; según aquél, no es únicamente malo, sino *el peor de los posibles* ¹⁰⁷. Esta autocomprensión como la figura invertida del autor de la *Teodicea* aparece por primera vez y de un modo explícito su figura invertida en el volumen de los *Complementos* de dicha edición:

[...] [N]o puedo concederle a tal *Teodicea*, ese extenso, amplio y metódico despliegue de optimismo, más mérito que el de haber dado luego origen al

106- Cfr. VarDN, 769.

107- Esta expresión superlativa del pesimismo será para su acreditación, como veremos, uno de los argumentos más poderosos esgrimidos por Schopenhauer. (Vid. *Infra*). Por su parte, la expresión *mejor de los mundos posibles* había aparecido ya en la primera edición de *El mundo...* (1819); el conocimiento de la misma por parte de Schopenhauer parece provenir tanto allí como en la segunda edición de 1844 de referencias indirectas (Cfr. DÖRPINGHAUS, A.: *Op. Cit.*, p. 43). Si bien Schopenhauer ya había estudiado las obras de Leibniz durante la preparación de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1814), esta primera lectura de Leibniz se centró en los aspectos relativos a la teoría del conocimiento y fue relativamente superficial (Cfr. DÖRPINGHAUS, A.: *Op. Cit.*, pp. 39 y s.; HÜBSCHER, A.: *Denker gegen den Strom... Op. Cit.*, pp. 169-173).

inmortal *Candide* del gran Voltaire ¹⁰⁸; con ello, la débil excusa tan repetida por Leibniz de que a veces el mal genera el bien, ha recibido aquí una confirmación inesperada para él. Ya con el nombre de su héroe, Voltaire indicaba que solo hace falta sinceridad para reconocer lo contrario del optimismo. Realmente, en este escenario de pecado, sufrimiento y muerte, el optimismo constituye una figura tan extraña que habría que considerarlo como una ironía [...]. Pero incluso a los flagrantes sofismas de *Leibniz*, según los cuales este es el mejor de los mundos posibles, se le puede oponer seria y honradamente la demostración de que es el *peor* de los posibles. (WWV II, cap. 46, 669)

Entre 1844 y 1847 Schopenhauer inicia una lectura detenida de las obras de Leibniz en la que presta especial atención a su postura optimista y lee por primera vez el ensayo sobre la *Teodicea* ¹⁰⁹. En las páginas finales de esta obra, en la sección titulada *Compendio de la controversia reducida a argumentos de forma*, Schopenhauer apunta, en los márgenes de su ejemplar de *Opera Philosophica* de Leibniz editado por Johann Eduard Erdmann ¹¹⁰, las siguientes afirmaciones sobre la argumentación leibniziana acerca de que todo mal está acompañado o sucedido por un bien mayor: «Por lo tanto hay alguna cosa por encima de *Monsieur Dieu* que le impide hacer su mundo sin mal: o bien el mal le divierte» ¹¹¹; y «Un mundo, en el que el mal es *conditio sine qua non* del bien es un mundo malvado [*mauvais*]» ¹¹². Las anotaciones marginales a este resumen final de los argumentos de la *Teodicea* finalizan con expresiones groseras contra Leibniz ¹¹³.

En *Sobre la libertad de la voluntad* (1939) y *Sobre el fundamento de la moral* (1840), publicados conjuntamente en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841), Schopenhauer llevará hasta sus últimas consecuencias pesimistas (ampliando las reflexiones llevadas a cabo en anteriores obras) los resultados de su metafísica de la voluntad en el ámbito de la filosofía práctica. Los planteamientos

108- Sobre la influencia ejercida por Voltaire sobre el pensamiento de Schopenhauer, especialmente sobre el pesimismo, véase: DÖRPINGHAUS, A.: *Op. Cit.*, pp. 94-99.

109- Cfr. HN V, 103-105 y DÖRPINGHAUS, A.: *Op. Cit.*, p. 43.

110- LEIBNIZ, G. W.: *Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germánica omnia*, Berolini, G. Eichler, 1840. Con toda seguridad se puede afirmar que Schopenhauer adquirió esta edición antes de 1847, ya que aparece citada por primera vez en la segunda edición de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1847) (Cfr. ZG, 96; Cfr. HN V, 105).

111- En la parte inferior de la página 624 de la obra (Cfr. HN V, 104)

112- En la parte superior de la página 627 de la obra (Cfr. HN V, 104)

113- Al final de la respuesta de Leibniz a la quinta objeción a la *Teodicea* (que Dios sería la causa del pecado), en la página 627 de la obra, Schopenhauer se limita a escribir un «*Lambe mihi culum!*». (Cfr. HN V, 104).

propuestos allí por Schopenhauer constituyen una estocada –que se pretende mortal– a la tesis idealista de la autonomía y suponen un dismantelamiento de toda filosofía de la historia optimista; lo cual merece por las repercusiones éticas y políticas de este desarrollo práctico del pesimismo –tal como se pondrá de manifiesto en el *Pessimismusstreit*– un tratamiento específico del que nos ocuparemos más adelante ¹¹⁴. Por lo demás, en estas obras, no hay una referencia concreta al pesimismo o a su definición más allá de ciertas hipérboles ejemplificadoras, y las alusiones a la maldad en el mundo, traídas a colación en torno al problema de la libertad, están presentes en forma de citas de Agustín de Hipona, Martín Lutero, Vanini ¹¹⁵ o Hume ¹¹⁶. Hay, no obstante, algún pasaje en el que se muestra el espíritu pesimista que clama contra el *no deber ser* del mundo característico de la filosofía schopenhaueriana. Rescatamos el siguiente:

[...] [E]n la educación se cree fomentar la moralidad de los pupilos al presentarles la rectitud y la virtud como las máximas seguidas universalmente en el mundo: más tarde, cuando la experiencia les enseña algo diferente y a menudo con gran perjuicio para ellos, el descubrimiento de que sus maestros de juventud fueron los primeros que les engañaron puede actuar sobre su propia moralidad más perjudicialmente que si aquellos maestros les hubieran dado el primer ejemplo de franqueza y honestidad, y les hubieran dicho sin rodeos: «El mundo va de mal en peor, los hombres no son como deberían ser; pero no te dejes confundir y sé tu mejor». (E, 193 y s.)

En 1851, sin embargo, con la publicación de los dos volúmenes de *Parerga y Paralipomena*, encontramos claramente los dos rasgos fundamentales hasta ahora descritos del término *Pessimismus*: que el mundo *no debería ser* y que la *inexistencia es preferible* a la existencia. Así, el descubrimiento fundamental del pesimismo (que el mundo es algo malo en sí mismo) lo expresa Schopenhauer en sus *Fragmentos de la historia de la filosofía* del primer volumen de los *Parerga* cuando afirma lo siguiente sobre Empédocles:

Pero dentro de las teorías de Empédocles es digno de observar ante todo su declarado pesimismo. Él reconoce plenamente la misera de nuestra existencia,

114- Vid. **Infra**.

115- La referencia a Vanini no aparece en la edición noruega (*Skriften der Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften*, III, 2 (1840), pp. 1-100) ni en la primera edición de *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841); sino únicamente en la segunda edición de la misma en 1860 (Cfr. VarDE, 814 y 1830).

116- Cfr. E, 67-70.

y el mundo es para él, al igual que para los verdaderos cristianos, un valle de lágrimas [...] – Así pues, la misma sabiduría originaria que constituye los pensamientos fundamentales del brahmanismo y el budismo, e incluso también del verdadero cristianismo (dentro del cual no hay que entender el optimista racionalismo judío-protestante), estuvo ya presente en la conciencia de aquellos primitivos griegos [...]. (P I, 39 y s.)

Es, con todo, en los célebres *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, donde encontramos explícitos aquellos dos rasgos fundamentales de su visión pesimista. Así, en la *Introducción* de esos *Aforismos* puede leerse: «[Una existencia feliz] [...] se podría a lo sumo definir como aquella que, considerada de forma puramente objetiva o, más bien, en una reflexión fría y madura, sería claramente preferible a la inexistencia. [...] Si la vida humana se corresponde o puede siquiera corresponderse con ese concepto es una cuestión que, como es sabido, mi filosofía responde negativamente [...]» (P I, 333). Y en una nota manuscrita en su *Handexemplar*, también en torno a estos aforismos, Schopenhauer afirma: «[...] quien ha asimilado la doctrina de mi filosofía [...] sabe por ello que toda nuestra existencia es algo que mejor sería que no fuese, y que negarla y rechazarla constituye la máxima sabiduría [...]» (P I^F, 436)¹¹⁷.

En el segundo volumen de los *Parerga*, este mismo juicio lo encontramos en el capítulo *Adiciones a la teoría del sufrimiento del mundo*: «De hecho, la convicción de que el mundo, luego también el hombre, son algo que en realidad no debería ser resulta adecuada para llenarnos de indulgencia recíproca: ¿pues qué se puede esperar de seres con tal predicamento?» (P II, §156, 323). También, proveniente del cuaderno *Senilia*¹¹⁸, la siguiente afirmación es realizada en el mismo sentido:

La disculpa de algunos vicios que a veces se oye: «pero es *natural al hombre*», no basta en modo alguno, sino que se debe replicar: «precisamente porque es malo es *natural* y precisamente porque es *natural* es malo». – Para comprender esto es necesario haber conocido el sentido de la doctrina del pecado original. –

Al juzgar a un individuo humano deberíamos atenernos siempre al punto de vista de que su fundamento es algo que no debería ser, algo pecaminoso, pervertido, aquello que se concibió como pecado original, aquello por lo que él está a merced de la muerte; esa naturaleza radicalmente mala se caracteriza

117- Cfr. VarHü V, 545.

118- En concreto de las páginas 21 y 23. (Cfr. SCHOPENHAUER, A.: *Senilia. Gedanken... Op. Cit.*, pp. 53 y 56; Schopenhauer, A.: *Senilia. Reflexiones... Op. Cit.*, p. 83 y 87).

incluso por el hecho de que nadie soporta que se le observe atentamente. (P II^F, §156a, 322) ¹¹⁹

Y al comienzo del segundo volumen, en *Sobre la filosofía y su método*, figura también la declaración de Schopenhauer de que el no-ser es preferible al ser:

Es consecuencia de la naturaleza de nuestro intelecto, nacido de la voluntad, que no podamos evitar captar el mundo como *fin* o como *medio*. Lo primero indicaría que su existencia estaría justificada por su esencia, por lo que sería preferible a su inexistencia. Pero el saber que no es más que un lugar de tormento de seres que sufren y mueren no permite mantener esa idea. (P II, §19, 16)

La preferibilidad de la inexistencia tiene también cabida en los párrafos dedicados a la *Teoría sobre el carácter indestructible de nuestro verdadero ser con la muerte*. Allí, Schopenhauer reitera: «[...] una ponderación a fondo del asunto da como resultado que la completa inexistencia sería preferible a una existencia como la nuestra» (P II, §135, 285). Y, por último, en el segundo volumen de los *Parerga* se halla asimismo la división fundamental de las religiones en *pesimistas* y *optimistas* que ya se había formulado en la segunda edición de *El mundo...* (1844), y que viene a reiterarse en *Sobre la religión*, especialmente en los párrafos 179 y 181.

En lo que concierne a la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1859), las consideraciones sobre estos aspectos esenciales del pesimismo son ampliadas con ejemplos y vívidas descripciones de la verdadera naturaleza de este mundo, los cuales no suponen ningún cambio significativo para el núcleo del mismo. Sin embargo, no podemos concluir sin hacer alusión a una adición al volumen de los *Complementos* y a una nota manuscrita en el *Handexemplar* del mismo, ambas relevantes para el tema que nos ocupa.

La adición que aparece en esta tercera edición es especialmente significativa. En ella se da la explicación y justificación de una tesis con la que Schopenhauer se presenta explícitamente como contrafigura de Leibniz: la de que éste es *el peor de los mundos posibles*. Esta tesis, delimitada filosóficamente con claridad, únicamente aparece a partir de esta tercera edición y es, como veremos más adelante, la expresión *superlativa* del pesimismo de Schopenhauer, la cual completa su significado y constituye al mismo tiempo una de sus estrategias acreditativas más potentes.

119- Cfr. VarHü VI, 715.

Igualmente relevante es la siguiente anotación en su «ejemplar de mano» de la tercera edición de *El mundo...* (1859), la cual fue incorporada en el texto como una nota a pie de página por Frauenstädt en su cuarta edición y en la edición de las obras completas de Schopenhauer, ambas publicadas en 1873 ¹²⁰. En ella se indica que ha de recogerse una noticia del diario francés *Siècle*, del 10 de abril de 1859, cuyas páginas Schopenhauer guardó en el cuaderno *Philosophari*, seguida de un comentario sobre la misma que se encuentra en *Senilia* ¹²¹. En estas notas aparece de nuevo el término *Pessimismus* acompañado de la poderosa imagen de aquella noticia que condensa con un vívido ejemplo los rasgos teóricos que desde 1813 han definido el pesimismo de Schopenhauer. En la noticia del periódico se relata el pequeño pero horroroso drama del que unos viajeros fueron testigos en las islas Java: una ardilla, mesmerizada por una serpiente, no solo se deja devorar, sino que se lanza entre quejidos hacia su depredador delante de su nido y sus crías. La conclusión de Schopenhauer es la siguiente:

En este ejemplo se comprende qué espíritu anima a la naturaleza [...]. Esta historia es importante no sólo en el aspecto mágico, sino también como argumento a favor del *pesimismo*: que un animal sea atacado y devorado por otro es malo, aunque uno puede tranquilizarse sobre ello; pero que una pobre ardilla inocente, sentada junto al nido con sus crías, sea obligada poco a poco, de modo titubeante, luchando consigo misma y quejándose, a acercarse a las fauces abiertas de la serpiente y a lanzarse a ellas con plena conciencia, es algo indignante, algo que clama al cielo de tal modo que uno siente cuánta razón tiene Aristóteles cuando dice: «La naturaleza es demoníaca, no divina». ¡Qué horrible es esta naturaleza a la que pertenecemos! (WWV II^F, cap. 28, 405n)

Con todo esto, las preguntas que planteábamos al comienzo de este apartado han sido contestadas. El concepto de *Pessimismus* termina por aparecer en la filosofía de Schopenhauer como respuesta a la necesidad de establecer una distinción fundamental de actitudes metafísicas frente al mundo y, con ello, de diferenciar y aclarar la posición de su propia filosofía en relación con las filosofías optimistas, y en concreto, frente a su máximo exponente, Leibniz, respecto del cual Schopenhauer se sitúa en las antípodas. Asimismo, podemos considerar que lo designado por el término *Pessimismus* es el desarrollo y expresión filosófica final de lo que empezó siendo indignación en su edad

120- Cfr. VarWB II, 807-809.

121- La reflexión sobre este relato se está en la página 142 de este cuaderno. (Cfr. SCHOPENHAUER, A.: *Senilia. Gedanken...* Op. Cit., p. 252; SCHOPENHAUER, A.: *Senilia. Reflexiones...* Op. Cit., p. 352).

adolescente –de nuevo expresada, por cierto, en el último pasaje citado– y escepticismo frente a la bondad del mundo en sus años de estudio en Gotha y Weimar ante la experiencia del mal de la existencia y sus justificaciones. Que el mundo *no debe ser* y que su *inexistencia es preferible a la existencia* es la formulación filosófica, ya *in nuce* en los escritos de 1813, de aquella experiencia indignante e injustificable y que en la obra del sabio de Frankfurt acaba recibiendo la denominación *Pessimismus*.

3.b) El camino epistémico hacia la metafísica de la voluntad como esencia del mundo.

Hasta ahora nos hemos limitado a poner de manifiesto que la filosofía de Schopenhauer puede identificarse esencialmente con su pesimismo de acuerdo con la definición que el propio sabio de Frankfurt dio de éste. Sin embargo, ahora debemos abordar el problema de cómo llega a la fundamentación filosófica de esa doctrina y de qué es en ella la *ultima ratio pessimismi*. Para la primera cuestión hemos de partir de la concepción *metafísica* de la filosofía que es característica de Schopenhauer, y de la tarea que le compete: la explicación o desciframiento del enigma del mundo. El desvelamiento de la clave de ese enigma, a saber, la noción de voluntad como esencia del mundo, nos conducirá de inmediato al fundamento último del pesimismo.

Seguiremos este orden argumentativo en nuestra exposición, que en este apartado se centrará solo en el camino epistémico hacia la metafísica de la voluntad, es decir, nuestro propósito es aquí examinar aquellas condiciones que hacen posible y validan la metafísica como conocimiento de la esencia del mundo, así como el modo de acceso cognitivo a esa esencia y su contenido propio. En el caso de Schopenhauer esto implica abordar cuatro aspectos, que son los que se examinan en este apartado: 1) la contingencia del mundo como condición de posibilidad de la reflexión metafísica; 2) los criterios de validez cognoscitiva de una metafísica postkantiana; 3) la inconsistencia y relatividad del mundo real conocido, el mundo de la representación; y 4) el acceso cognoscitivo a la esencia del mundo como voluntad.

1. Como vimos arriba, el problema de la existencia del mal está en el origen mismo de todo filosofar. Toda metafísica nace con el asombro y espanto producido por el mal en el mundo y puede clasificarse como optimista o pesimista según su actitud metafísica frente a él. En otras palabras: un mundo *bueno, verdadero y necesario* no requeriría de

ninguna filosofía en absoluto –mucho menos de una metafísica optimista que lo justificase. Así junto al problema del mal, Schopenhauer identifica otra cuestión quizás previa, más básica, que mueve la reflexión metafísica: la *contingencia* del mundo. En este sentido afirma Schopenhauer:

[...] [É]stos [el mundo y la propia existencia] se le imponen al intelecto como un enigma cuya solución preocupa de manera constante a la humanidad. Ante todo, quiero llamar la atención acerca de que esto no podría ser así si el mundo, en el sentido spinozista tan frecuentemente repetido en nuestros días bajo las formas y representaciones modernas del panteísmo, fuera una «*sustancia absoluta*», es decir, una esencia *absolutamente necesaria*. Pues esto vendría a decir que el mundo existe con tal necesidad que al lado de ésta cualquier otra necesidad que nuestro entendimiento pudiera concebir tendría que parecer una contingencia. El mundo sería entonces algo que comprendería en sí no sólo toda la existencia real, sino también toda la existencia posible, de tal modo que, como indica Spinoza, su posibilidad y su realidad efectiva serían una sola cosa cuyo no ser sería, por eso, la imposibilidad misma; es decir, algo cuyo no ser o ser de otro modo tendría que ser totalmente impensable; algo, en fin, que sería tan esencial a nuestro pensamiento como, por ejemplo, el espacio o el tiempo. [...] Tendríamos que ser absolutamente incapaces de pensar que el mundo pueda no ser o que pueda ser diferente a como es, y, con ello, tendríamos que ser tan poco conscientes de su existencia *como tal*, es decir, como un problema para meditar, como capaces de sentir el movimiento increíblemente rápido de nuestro planeta. (WWV II, cap. 17, 188 y s.)

En este fragmento, Schopenhauer se opone frontalmente al panteísmo de Spinoza, porque éste, al justificar la necesidad del mundo como emanación de la sustancia absoluta, no solo tornaría impensable su contingencia, sino con ello también desaparecería el enigma indescifrable de la existencia, al que trata de responder la metafísica. Por ello continúa Schopenhauer:

En efecto, la inquietud que mantiene en movimiento el indetenible reloj de la metafísica es la conciencia de que el no-ser del mundo es tan posible como su existencia. Por eso, la concepción spinozista del mundo como una esencia absolutamente necesaria, es decir, como algo que debe ser y tiene que ser, absolutamente y en todo sentido, es falsa. (WWV II, cap. 17, 189)

En contra del punto de vista spinozista, el mundo es considerado, sin embargo, por el ser humano «de antemano como algo accidental» (WWV II, cap. 17, 189), gracias a ello la no existencia del mundo resulta pensable, y se fundamenta así la posibilidad del pesimismo. Pues si la no existencia fuese impensable, si su existencia fuese necesaria, serían justificables todos sus males de acuerdo con esa necesidad y no necesitaríamos en absoluto de una metafísica. En cambio, al ser el mundo un accidente, una fatalidad que aconteció en algún momento, un error con el que ahora todo ser que vive y representa tiene que cargar sobre sus espaldas, esto tiene que hacerse comprensible de algún modo para nosotros, tanto en su porqué como en su modo de ser.

Ahora bien, justo el hecho de que resulta pensable que el mundo pudiese ser *de otro modo* e incluso que *no fuese*, es lo que torna perturbadora y convierte en común la experiencia humana del *mal* en él. Pues es este carácter tan miserable de una *existencia* de naturaleza contingente y accidental lo que lleva a Schopenhauer a atribuir el no deber ser al mundo: «[A]unque [la desgracia y el mal]» –escribe– «mantuvieran la más justa relación entre sí y aunque pudiesen ser largamente compensados por el bien, son algo que no debería existir en absoluto» (WWV II, cap. 17, 190). Resumido en una sola expresión: «no es sólo que el mundo exista, sino, aún más, que sea un mundo tan triste» (WWV II, cap. 17, 190).

Con este argumento sobre la contingencia del mundo existente Schopenhauer ha suministrado ciertamente el *fundamento lógico* de posibilidad del pesimismo, pero no ha resuelto aún el enigma de su existencia ni ha explicado por qué es así, por qué el mal reina en él. Solo después de dar cuenta de esto último podrá concluir con razón que el mundo *no debe ser* porque es radicalmente malo –si no el peor de los posibles– y por ello la *inexistencia es preferible*. Esta explicación constituye el cometido de su *metafísica de la voluntad*. La clave que abrirá la comprensibilidad del mundo será, para Schopenhauer, la voluntad, y de sus rasgos se seguirá el *fundamento real*, la razón efectiva y última del pesimismo. Por eso es necesario aclarar primero cuál es el camino que lleva a Schopenhauer hasta su descubrimiento, un camino del que forma parte la propia idea y caracterización schopenhaueriana de la *metafísica*, una vez que hemos visto su origen y posibilidad. A continuación dedicaremos por ello unas páginas a examinar cómo entiende Schopenhauer la metafísica, ya que de este concepto y de los criterios que la conforman se desprende tanto su crítica y rechazo de las metafísicas

“optimistas” como su apuesta por el pesimismo sobre la base de su metafísica de la voluntad.

2. Como es sabido, la filosofía de Kant –si bien un Kant platonizado, leído bajo influencia de Schulze, y obligado a mantenerse en los parámetros de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*¹²²– es la referencia constante de Schopenhauer a la hora de elaborar su metafísica; especialmente en dos cuestiones: en primer lugar, la distinción fundamental entre *cosa en sí* y *fenómeno*, y en segundo lugar, como algo inseparable de esto último, la necesidad de seguir en la elaboración de la metafísica los caminos de la *filosofía crítica*, es decir, la exigencia para toda metafísica de ceñirse a los estrechos límites de la experiencia posible.

Para Schopenhauer la metafísica no puede fundamentarse en *conceptos puros*¹²³: si se habla de conceptos puros –señala– no se nos ofrece otra cosa que un conocimiento del *aspecto formal* de la intuición. Por una parte, estos conceptos puros solo tienen que ver con el conocimiento abstracto del *espacio* y del *tiempo*, y, en consecuencia, únicamente tienen una aplicación en la construcción de las matemáticas y la lógica. Por otra, entre estos conceptos puros, encontramos también la consideración abstracta de la *causalidad*; así, siendo fiel a Kant, Schopenhauer hace notar que ésta sólo tiene validez dentro del fenómeno y es imposible aplicarla en lo que va más allá de él, y por lo tanto no es un concepto desde el cual pueda operar una metafísica. A diferencia del filósofo de Königsberg, Schopenhauer no admite que se pueda elaborar una metafísica apoyada en leyes *a priori*¹²⁴: deducir mediante leyes *a priori* el fundamento (lo no dado) a partir de la consecuencia (lo dado), es decir, llegar de la experiencia posible a lo que está más allá de toda experiencia posible, sobrepasa precisamente esta posibilidad, pues todas estas leyes trascendentales no surgen de la experiencia, pero la hacen posible y solo tienen validez dentro de ella: no se puede llegar a lo trascendente por este camino.

¿Cómo es posible para Schopenhauer, entonces, una metafísica? La metafísica, había anunciado ya Schopenhauer, debe explicar «qué es lo que se oculta detrás de la naturaleza y la hace posible» (WWV II, cap. 17, 180), pero ¿cómo realizar esto sin sobrepasar «los límites del conocimiento humano constatados por Kant» (WWV II, cap.

122- Para la lectura e interpretación de la *Crítica de la razón pura* que efectúa Schopenhauer, véase: VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: «Schopenhauer y la primera edición de la *Crítica de Razón Pura*: los fundamentos del nihilismo europeo», en *Daimon*, 4 (1992), pp. 73-90.

123- Cfr. WWV II, cap. 17, 199 y s.

124- Cfr. WWV II, cap. 17, 202.

17, 204)? Schopenhauer considera que cualquier metafísica después de Kant ha de mantenerse, en su proceder, dentro de los límites de lo inmanente, de la experiencia posible tanto *externa* como *interna*. Aquí es donde entra en juego la clave de su metafísica: la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí* como las dos caras de toda realidad. Schopenhauer considera el fenómeno como expresión o manifestación de la cosa en sí: el fenómeno es únicamente aquella *x* contemplada bajo las formas *a priori* del entendimiento: espacio, tiempo y causalidad. Pero precisamente porque el fenómeno es la *visibilidad* de la cosa en sí, la cual está detrás de todo (también de nosotros mismos), la metafísica puede alcanzar un conocimiento de la *relación* entre ambos mediante la *experiencia interna* e interpretar, de acuerdo con ella, la experiencia externa:

[La metafísica] [e]s, así, una ciencia de la experiencia, pero su objeto y su fuente no son las experiencias particulares, sino el conjunto y la universalidad de toda experiencia. Sostengo absolutamente la doctrina kantiana de que el mundo de la experiencia es mero fenómeno y que los conocimientos *a priori* solo son válidos en relación al fenómeno. Pero añado que este mundo, precisamente como fenómeno, es la manifestación de lo que aparece y que denomino, con Kant, la cosa en sí. (WWV II, cap. 17, 204)

Con ello, afirma, se puede dar una explicación del *conjunto de toda la experiencia* partiendo de una determinada experiencia, se puede elaborar una metafísica, que como tal vaya más allá de la experiencia, pero sin sobrepasar sus límites. Éste es el proyecto de una *metafísica inmanente*:

En este sentido la metafísica va más allá de la experiencia, es decir, de la naturaleza hasta lo que se oculta tras ella, si bien siempre considerándolo sólo como lo que se manifiesta en ella, mas no independientemente de toda experiencia: por ello sigue siendo inmanente y no se vuelve trascendente. Pues nunca se zafa por completo de la experiencia, sino que es su mera interpretación y explicación, pues nunca trata de la cosa en sí más que en relación con su fenómeno. (WWV II, cap. 17, 203)

El cometido de esta metafísica inmanente –en palabras de Schopenhauer– será el de interpretar mediante la experiencia la totalidad del fenómeno: «El conjunto de la experiencia se parece a una escritura secreta y la filosofía sería su desciframiento, cuya exactitud se confirma por la conexión de todas las partes. Solo con que este conjunto se comprenda con suficiente profundidad y la experiencia interna se combine con la

externa, será posible *interpretarlo y explicarlo* desde de sí mismo» (WWV II, cap. 17, 202 y s.). Así, la metafísica de Schopenhauer bien merece el calificativo de *hermenéutica de la existencia*, como muy bien ha señalado Volker Spierling¹²⁵, pues aclara el sentido de la totalidad del fenómeno.

Con los estrictos límites que Schopenhauer impone (sirviéndose de Kant) a la metafísica, el sabio de Frankfurt establece sus criterios de *verdad* y *validez*; y con ellos inicia la andadura metafísica que le permitirá fundamentar su pesimismo y, al mismo tiempo, se preparará para asestar su estocada más mortífera a todas las filosofías (metafísicas) optimistas. El criterio de verdad de toda metafísica, en la medida que debe ser un «desciframiento del mundo», debe encontrarse siempre en el mundo mismo y debe permitir aclarar todos sus fenómenos: «[h]a de esparcir una luz homogénea sobre todos los fenómenos del mundo y hacer concordar también a los más heterogéneos, de suerte que se disuelva la contradicción entre los contrastes. Esta acreditación a partir de él mismo es su distintivo de autenticidad» (WWV II, cap. 17, 205). En definitiva, el criterio de verdad de toda filosofía se apoya en la capacidad de hacer legibles todas las palabras del criptograma de la realidad. Si un símbolo de la realidad resulta indecifrabable bajo una filosofía (dentro de los límites del conocimiento establecidos por Kant), ésta se mostrará entonces como completamente falsa.

Con estos dos criterios de toda metafísica, a saber: su restricción a los *límites impuestos por Kant* y su *potencia hermenéutica omnicomprendiva* de la realidad, Schopenhauer fija las condiciones de la crítica a las filosofías optimistas que llevará a cabo más tarde.

Ahora bien, ¿cómo hace Schopenhauer comprensible el jeroglífico del mundo? Este es el proyecto de su metafísica, y el primer paso en este camino metafísico es comprender la naturaleza de la representación como fenómeno, pues en las consideraciones que Schopenhauer realiza sobre este tema se da una explicación de *por qué* cabe pensar la no existencia del mundo y de *cómo* se puede descubrir la relación entre el fenómeno y la *cosa en sí* a fin de obtener una clave para descifrar el mundo.

3. Como es bien conocido, el punto de partida idealista de la filosofía de Schopenhauer, formulado en el aserto inicial: «El mundo es mi representación», es ya la primera prueba de la *contingencia* del mundo así como de incomprendibilidad. El

125- Cfr. SPIERLING, V.: *Arthur Schopenhauer, Op. Cit.*, pp. 98 y s.

mundo considerado como representación, como realidad empírica y objetiva, no es concebible como un absoluto, sino que únicamente puede tener una existencia *relativa y condicionada*. Ciertamente existe; sin embargo, solamente lo hace como objeto para el sujeto cognoscente: para Schopenhauer *no hay objeto sin sujeto*.

En las lecciones universitarias, Schopenhauer encuentra en un sencillo y pedagógico experimento mental la confirmación de esta existencia relativa y condicionada del mundo:

Ustedes creen [que] las cosas del mundo sí que estarían ahí, aun cuando nadie las viese o se las representase. Sin embargo, intenten ustedes aclarar de una vez qué existencia de las cosas sería ésta. Tan pronto como lo intenten, siempre se representarán la intuición del mundo en una cabeza; pero nunca un mundo fuera de la representación. Dense cuenta, pues, de que el ser de las cosas consiste en su ser representado. (D IX, 113)

Para Schopenhauer, la totalidad del mundo externo es inconcebible sin un sujeto cognoscente: si este desapareciese, la totalidad del mundo desaparecería con él.

Con todo, este punto de partida *idealista*, inherente a toda verdadera filosofía, no deja de ser parcial o incompleto, pues en cuanto que se atiene a la conciencia, constituye solo una consideración *subjetiva* del mundo. Pero también cabe la posibilidad de analizar la naturaleza de la representación desde una consideración *objetiva o empírica*, que no parte del interior, sino del exterior; es decir, que se aproxima a la representación desde un objeto del mundo: el cerebro. El propio representar, el acto cognoscitivo sin el cual no es pensable la existencia del objeto, sería a su vez fruto de la actividad de «una víscera»: «[...] la totalidad del mundo objetivo, tan ilimitado en el espacio, tan infinito en el tiempo, tan insondable en la perfección, sólo es propiamente cierto movimiento o afección de la masa en el cráneo» (WWV II, cap. 22. 309). El aparato cognoscitivo del sujeto y, por tanto, su modo de representar también están condicionados por la naturaleza y sus leyes, es decir, por la realidad objetiva¹²⁶. Así, para Schopenhauer, la

126- Esta dependencia del sujeto respecto del objeto tendrá solamente un sentido completo una vez que el concepto metafísico de *voluntad* haya sido aclarado, puesto que esta consideración *objetiva* no pertenecería propiamente a la gnoseología dentro del sistema schopenhaueriano, sino a la metafísica. Solo una vez descubierta la voluntad como aquello que se expresa en todo fenómeno de la naturaleza (incluido el cuerpo y sus órganos), se puede entender el aparato cognoscitivo humano como una función cerebral que, consecuentemente, no es otra cosa que un instrumento al servicio de los ciegos impulsos de aquella. En definitiva, el aserto *no hay sujeto sin objeto* es el corolario del primado de la voluntad sobre el intelecto; primado que es fundamental para comprender cómo Schopenhauer priva al ser humano de toda

dependencia del objeto respecto del sujeto cognoscitivo tiene un correlato invertido: *no hay sujeto sin objeto*.

En definitiva, Schopenhauer afirma que sujeto y objeto constituyen los dos polos *inseparables y codependientes* de la representación: por un lado, el *sujeto* determina *materialmente* la realidad empírica en tanto que la constituye como objeto en general (es decir, el sujeto es portador del ser del objeto en la medida en que lo determina como representación suya), al tiempo que lo hace también *formalmente*, adscribiendo a tal objeto su modo y manera de ser en la representación por medio de las formas *a priori* de todo conocer (espacio, tiempo y causalidad); mas, por otro lado, el *objeto* es lo único que puede *determinar el contenido del sujeto*, pues sin él no sería nada. Ambas realidades son indisociables, pues cada una de ellas solo tiene sentido para la otra.

Lo relevante de todo esto en relación con la incomprendibilidad del mundo fruto de su contingencia es que, para el sabio de Frankfurt, la naturaleza de la representación se presenta en virtud de las leyes del conocer no como un ser en sí, como una existencia absoluta e incondicionada, sino únicamente *relativa*. Por una parte el conjunto de la representación es únicamente un *ser para otro*: el mundo por completo lo es siempre para el conocimiento y, con ello, *su existencia es únicamente relativa*. Además, por otra parte, dentro de ella el *principio de razón suficiente* hace también que todos los objetos representados, desde el punto matemático hasta el astro más lejano conocido, tengan única y meramente *una existencia relativa*: ya sea por su concomitancia con otras posiciones del *espacio* que lo determinan en el caso del primero o, en el del segundo, por la infinita cadena de causas y efectos físicos que lo llevaron a su formación. El mundo como representación, como *fenómeno*, es así el reino del constante *devenir*: un continuo tránsito de un ser a un no-ser relativos por las relaciones recíprocas en y entre los objetos de la representación por el cambio constante, la generación y la corrupción.

Bajo esta consideración es fácil entender cómo para Schopenhauer el *fenómeno* o representación tienen un doble significado: por una parte, *fenómeno* implica una consideración únicamente gnoseológica, es solo *Vorstellung*; sin embargo, por otra, supone una consideración ontológica, es *Erscheinung*, apariencia de lo que verdaderamente es el mundo más allá del fenómeno. La conjunción de este doble

libertad y, por lo tanto, de cualquier mejora moral posible. Sobre este aspecto incidiremos en el apartado . (Vid. infra:)

significado del *fenómeno* no solo pone de manifiesto la existencia relativa y contingente del mundo, sino también su *indole ilusoria*.

Además de la existencia meramente *relativa* de la representación, son también, en última instancia las propias *formas* y leyes *a priori* de la representación las que nos permiten pensar como posible la no existencia del mundo, ya que, a pesar de la absoluta necesidad que reina en el orden de la representación debido al *principio de razón suficiente*, éste no puede, sin embargo, aplicarse a él como tal: la necesidad y el principio de razón aparecen *con* la representación misma, surgen con la aparición simultánea del sujeto cognoscente y del mundo como objeto representado, y, por lo tanto, no tienen validez antes del mismo. Con ello, el mundo considerado solo como *representación* muestra de por sí que *podría no haber sido* y, al mismo tiempo, se empieza a vislumbrar su *no deber ser*: las *formas a priori* que lo estructuran son también los trascendentales del mal que en él reina, solo bajo el principio de razón suficiente es posible, y se sigue además como necesaria en la cadena de los fenómenos, la experiencia del dolor, del sufrimiento y de la muerte. Sin embargo, esto último únicamente se podrá comprender de un modo claro bajo la luz de la metafísica de la voluntad, la cual pondrá de manifiesto que el intelecto, la herramienta cognoscitiva bajo la cual el mundo se da tal y como es, aplica el principio de razón suficiente solo bajo los “designios” de aquello que se oculta tras la naturaleza entera.

4. Después de este análisis del mundo como representación, Schopenhauer puede emprender la elaboración de su metafísica, que tiene la ardua tarea de desentrañar el misterio de la existencia:

Pero el hecho de que esta esta consideración sea, sin detrimento de su verdad, unilateral y parezca, por ende, fruto de alguna abstracción arbitraria, lo notará cada uno por su repugnancia interna a admitir que el mundo sea nada más que su representación; mas, por otra parte, ésta es una suposición a la que jamás podrá sustraerse. Pero la unilateralidad de esta consideración la completará el libro siguiente con una verdad que no es tan inmediatamente cierta como la de que aquí partimos, sino una verdad a la cual sólo puede conducir una investigación más profunda, una abstracción más difícil, una separación de lo diferente y una unión de lo idéntico; con una verdad muy seria y que para todo hombre tiene que ser, si no terrible, sí algo que da que pensar, pero una verdad que también puede y tiene que decir: «El mundo es mi voluntad». (WWV I, § 1, 5)

El primer paso hacia la metafísica de la voluntad ha de incidir, precisamente, en el descubrimiento de aquella relación entre el fenómeno y lo que se encuentra detrás de él como su fundamento:

Lo que, sin embargo, nos incita ahora a investigar es precisamente que no nos basta saber que tenemos representaciones, que éstas son de tal o cual modo, y que están conectadas de acuerdo con estas o aquellas leyes, cuya expresión universal es siempre el principio de razón. Queremos saber el significado de esas representaciones: nos preguntamos si este mundo no es más que representación, en cuyo caso habría de pasar ante nosotros como un sueño insustancial, o como una ficción fantasmagórica, y no merecería nuestra atención, o si no sería otra cosa además de aquello, y en qué consistiría entonces esa otra cosa. (WWV I, §17, 117 y s.)

Para Schopenhauer la representación del mundo externo en cada individuo está mediatizada por el *cuerpo*: éste es el centro de todas las sensaciones, las cuales se transforman en intuiciones, en representaciones intuitivas, en objetos, una vez que el *entendimiento* ha aplicado sobre ella su *formas a priori*. El propio cuerpo puede ser apresado por el entendimiento del mismo modo y ser considerado, con ello, como objeto entre otros objetos, como una representación que, en principio, no es diferente a cualquier otra. Sin embargo, en la experiencia del propio cuerpo Schopenhauer encontrará la clave para descifrar el enigma del mundo.

De acuerdo con los límites fijados por Schopenhauer para cualquier metafísica que hubiese de ser considerada como válida y verdadera, ésta debía seguir un camino intramundano. La metafísica debía partir de la experiencia misma para poder, en la medida de lo que el conocimiento humano permite, ir más allá de ella. La clave aquí, como ya señalamos arriba, es el alcance que Schopenhauer otorga al concepto de experiencia. Bajo *experiencia* Schopenhauer engloba tanto la experiencia *interna* como la *externa*. Si el mundo es *fenómeno* y bajo todo fenómeno se oculta la *cosa en sí*, de la cual aquél es expresión suya, el propio cuerpo es, como fenómeno, expresión de lo mismo. En nosotros mismos cabe una experiencia interna más cercana al ser en sí de las cosas: «Los secretos últimos y fundamentales los lleva el hombre en su interior, y a ellos accede con total inmediatez. Por eso, sólo ahí puede esperar encontrar la clave del enigma del mundo y el hilo que le permita asir la esencia de las cosas» (WWV II, cap. 17, 198).

Este secreto que el hombre lleva dentro de sí mismo puede ser descubierto gracias a un conocimiento parcialmente distinto que se desprende del examen del cuerpo, y que, al ser susceptible de una *experiencia interior*, es un objeto especial frente a los otros objetos de la representación. Si el acceso cognoscitivo que cada cual tiene de su propio cuerpo fuese exactamente igual al del resto de los objetos del mundo –dice Schopenhauer– el individuo

[...] vería cómo su actuar se sucede por motivos dados con la constancia de una ley natural, igual que los cambios de otros objetos por causas, estímulos y motivos. Sin embargo, no comprendería la influencia de los motivos más que como la unión de cualquier otro efecto, que a él se le apareciera, con su causa. Luego llamaría fuerza, cualidad o carácter, según quisiera, a la esencia interior, incomprendible para él, de esas manifestaciones y acciones de su cuerpo, pero no penetraría más en ellas. (WWV I, §18, 119)

En otras palabras: si el acceso cognoscitivo al propio cuerpo fuese igual que el acceso cognoscitivo al resto de los objetos del mundo como representación, su esencia íntima sería tan desconocida como aquel fondo insondable con el que se topan en último término las ciencias en el estudio de la realidad. Sin embargo del propio cuerpo se tiene, un conocimiento si no inmediato, *si menos mediato* que del resto de los objetos de la representación. Del cuerpo tenemos una experiencia *interna*, un conocimiento que «[...] está libre de dos formas que van unidas al conocimiento exterior: la del *espacio* y la de la *causalidad*, que es la que permite toda intuición sensible. En cambio permanece la forma del *tiempo*, como también la de ser-conocido y la del conocer en general» (WWV II, cap. 18, 220). Esta experiencia del propio cuerpo ofrece un conocimiento menos *encubierto* o *velado* por las formas del entendimiento y nos proporciona «[...] la palabra que descifra el enigma: y esta palabra es voluntad» (WWV I, §18, 119). Así, bajo este acceso al cuerpo, se muestra cuál es la maquinaria oculta del mismo, se revela cómo es *en sí* –si bien no completamente. Según Schopenhauer, la palabra que mejor describe aquello que conocemos inmediatamente del propio cuerpo mediante la experiencia interna es la palabra *voluntad*. Esto muestra el rasgo característico de la consideración metafísica del mundo llevada a cabo por Schopenhauer: si tomado como representación el mundo era considerado desde fuera, *objetivamente*, ahora el mundo es considerado *subjetivamente*, es decir, desde dentro de sí mismo.

Schopenhauer identifica los *actos volitivos* con las *acciones y movimientos del cuerpo*: acto volitivo y movimiento corporal son únicamente separables mediante la reflexión, pero se muestran como una y la misma cosa observados desde el punto de vista que aquí consideramos: «La acción del cuerpo no es sino el acto de la voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición» (WWV I, §18, 119). Desde este mismo punto de vista, lo que acaece en el cuerpo es una serie sucesiva de afecciones que distan mucho de los meros datos sensoriales. Éstos, que por sí habrían de ser neutros, para el cuerpo son afecciones que provocan *placer* o *desplacer*:

Todo acto verdadero, auténtico, inmediato de la voluntad es, al mismo tiempo y sin mediación alguna, también un acto fenoménico del cuerpo. En correspondencia con esto, por otro lado, toda acción sobre el cuerpo lo es también, al mismo tiempo y sin mediación alguna, influencia sobre la voluntad; cuando es contraria a la voluntad, se llama dolor, y bienestar y placer, cuando es conforme a ella. (WWV I, §18, 120)

Sin embargo, con este primer paso, el descubrimiento de la *esencia* del cuerpo como voluntad, Schopenhauer solo ha conseguido acercarse al *en sí* de un fenómeno concreto, esto es, el propio cuerpo, todavía no se conoce *la* voluntad, sino esta voluntad que es el propio cuerpo; la cual únicamente se presenta en la sucesión de los actos individuales y afecciones que se dan en él.

Las acciones y las afecciones individuales caracterizan la voluntad como un *querer* sin fundamento, sin razón: una acción individual o, lo que es lo mismo, un acto volitivo particular, puede explicarse según el principio de razón suficiente del obrar, como la confluencia de un motivo sobre el *querer* de cada cual. Sin embargo, este querer no se puede explicar a partir de los motivos, sino que éstos son solamente la *ocasión* en la que tal *querer* se expresa como fenómeno en la representación. Por ello Schopenhauer afirma: «[Los motivos] [...] nunca determinan nada más que lo que yo quiero en *este* momento, en *este* lugar y en *tales* circunstancias, y no *el hecho de que* yo quiera en general, ni *lo que* yo quiera en general [...]» (WWV I, §20, 127). De este modo, la voluntad que Schopenhauer ha encontrado en el propio cuerpo muestra ya los rasgos esenciales de lo que acabará siendo atribuido a la esencia del mundo entero: esta voluntad de la que el cuerpo es manifestación se muestra esencialmente como un anhelo y un querer en general que no responde a razones; pues, al hallarse fuera del espacio y de la causalidad, se halla fuera del principio de razón suficiente.

Este querer, esta *voluntad* que se mueve con repulsión o atracción por lo que afecta al cuerpo desde el exterior, es la *esencia del cuerpo*: el cuerpo es *en sí* voluntad. O lo que es lo mismo: el cuerpo es voluntad hecha fenómeno, objeto. El cuerpo como organismo es *voluntad objetivada* tanto en su conjunto como en sus partes:

Por tanto, las partes del cuerpo han de corresponder perfectamente a las apetencias principales en las que se manifiesta la voluntad; han de ser la expresión visible de éstas: dientes, esófago e intestino son el hambre objetivada; los genitales, el impulso sexual objetivado; las manos prensiles, los pies rápidos, se corresponden con el esfuerzo, ya más mediato de la voluntad, esfuerzo que ellos representan. (WWV I, §20, 129)

Schopenhauer concluye que esta verdad (“mi cuerpo es mi voluntad”) es una verdad absolutamente distinta de cualquier otra: tal descubrimiento no admite demostración en sentido propio, pues se escapa del *principio de razón del conocer*: su verdad resulta no de la referencia de un juicio a una representación intuitiva o abstracta, sino de la referencia a la *relación* mantenida entre una representación intuitiva (el cuerpo considerado desde su cara interior únicamente bajo la forma del tiempo) y algo que no forma parte de la representación.

Esta *relación* a la que Schopenhauer hacía referencia como elemento fundamental de su metafísica inmanente ha sido desvelada en el propio cuerpo. Ahora bien ¿qué ocurre con el resto del mundo como representación? Se ha esclarecido la clave interpretativa para uno de sus fenómenos, pero ¿qué ocurre con el resto de ellos? Schopenhauer plantea al individuo que conoce una disyuntiva. Éste ha de asumir:

[...] o bien que el rasgo distintivo de esa representación reside meramente en el hecho de que su conocimiento solo con esa única representación está en esta doble relación (y solo en este *único* objeto intuitivo se le abre la comprensión de dos maneras al mismo tiempo, y esto no puede explicarse por una diferencia entre este objeto y todos los demás, sino solo por una diferencia en la relación de su conocimiento con este único objeto y la que mantiene con todos los demás), o bien que este único objeto es esencialmente distinto de todos los demás, que –entre todos– él y exclusivamente él es a la vez voluntad y representación, y que los restantes, por el contrario, son mera representación, es decir, meros fantasmas. Y, por tanto, su cuerpo sería el único individuo real del mundo [...]. (WWV I, § 19, 123 y s.)

La segunda alternativa, a saber, que el propio cuerpo sea lo único susceptible de tener un *en sí*, constituiría un *egoísmo teórico* que, utilizado en las disputas filosóficas, sería un sofisma escéptico, pero «[...] como convicción sería únicamente podría encontrarse en el manicomio: en cuanto tal no necesitaría tanto de prueba como de tratamiento» (WWV I, §19, 124).

Schopenhauer opta por la primera alternativa y con ello extiende la esencia del cuerpo al mundo en su conjunto, y lo hace con un argumento analógico: el cuerpo es, *en sí*, voluntad; y si el individuo quiere conceder una realidad al resto de los fenómenos, ha de homologar su esencia con la de estos. De ningún otro lugar que no sea lo indicado por la voluntad podremos sacar, dada la naturaleza de la representación, material para dar una existencia real independiente, un *ser en sí*, al mundo sensible. La esencia íntima de toda la naturaleza será, pues, al margen de la representación, *voluntad*. Schopenhauer concluye: «En este sentido enseño que el ser interior de cada cosa es *voluntad* y llamo a la voluntad la cosa en sí» (WWV II, cap. 18, 221). Si la voluntad es la cosa en sí, entonces ésta escapa a todos los rasgos que se le atribuían a la representación: la voluntad no conoce el espacio y el tiempo, y por tanto no conoce pluralidad alguna; es decir, es una e indivisa. Por la misma razón, a ella no le atañe la causalidad: no es lícito otorgarle el papel de *causa* del mundo como representación, pues la causalidad únicamente aparece con éste. Es, también, eterna: al no hallarse en el tiempo, no conoce ningún principio ni final temporal.

Con aquella extensión analógica Schopenhauer considera que el paso más importante realizado por su filosofía ha sido el de poder transitar desde el fenómeno a la *cosa en sí*, para la cual Kant había negado cualquier acceso cognoscitivo más allá de la posibilidad de ser meramente pensada. No obstante, una dificultad se ha interpuesto entre Schopenhauer y el acceso a la *cosa en sí*: Schopenhauer, quien se ha declarado fiel continuador y perfeccionador de la filosofía kantiana, tiene que admitir que si los conceptos no se apoyan en una intuición sensible (en el espacio y en el tiempo), éstos no proporcionan conocimiento alguno, están vacíos. Si un concepto ha de tener valor cognoscitivo, necesita de las intuiciones, las cuales solo pueden otorgar un conocimiento del fenómeno, pero nunca de lo que sean las *cosas en sí* mismas. Por ello, el sabio de Frankfurt, obligado a aceptar estos principios básicos del criticismo, matiza el significado de la identificación de la *cosa en sí* kantiana con la *voluntad* sin renunciar

por ello a reclamar el mérito de haber encontrado «el único y estrecho portillo hacia la verdad». En este sentido afirma:

Convengo con ello [lo dicho por Kant] respecto de todo conocimiento, salvo del conocimiento que cada cual tiene de su propio *querer*: este conocimiento no es una intuición (pues toda intuición es espacial) ni tampoco está vacío; antes bien es más real que cualquier otro. Tampoco es a priori, como el conocimiento meramente formal, sino entera y absolutamente a posteriori; por eso tampoco podemos anticiparlo en un caso particular, sino que con frecuencia nos equivocamos sobre nosotros mismos. En realidad nuestro querer es la única oportunidad que tenemos para comprender al mismo tiempo desde su interior un proceso que se presenta externamente, o sea, es lo único que nos es *inmediatamente* conocido y no, como todo lo demás, meramente dado en la representación. (WWV II, cap. 18, 219) ¹²⁷

Por ello, denominar la cosa en sí como voluntad es, entonces, en cierto sentido algo únicamente aproximativo ¹²⁸; pues la voluntad como esencia íntima de las cosas sigue estando, pese a ser un conocimiento inmediato que se da en el propio cuerpo, bajo la forma del tiempo y también bajo la forma del sujeto-objeto como forma general de todo conocer: «[...] ¿qué es [la cosa en sí] sin tener en cuenta el que se presente como *voluntad*, o el que *se manifieste* en general, o sea, el que *se la conozca* en general? Esta pregunta no podrá *nunca* responderse» (WWV II, cap. 18, 221). Por lo tanto, pese a que la palabra *voluntad* nos muestra algo que claramente corresponde con el *en sí* del fenómeno, nunca podrá ser identificada, por completo y sin reservas, con la cosa en sí.

Ahora bien, aquí conviene recordar que el mundo era planteado como un *enigma* al que la metafísica debía dar una respuesta. El carácter hermenéutico que Schopenhauer atribuye a este gran descubrimiento de la *voluntad* es el origen de la gran potencia explicativa de su metafísica:

[...] [E]n mi filosofía hay un pensamiento fundamental que se aplica como una clave a todos los fenómenos del mundo, este pensamiento se acredita como el alfabeto correcto cuya aplicación confiere a todas las palabras y frases un sentido y un significado. La solución de un enigma es correcta cuando conviene a todo lo que enuncia ese enigma. Así, mi doctrina introduce concordancia y conexión en la maraña de contrastes de los fenómenos de este

127- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación* (Vol. II), trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Círculo de Lectores/F.C.E., 2003, pp. 191 y s.

128- Cfr. WWV I, §24, 149 y s.

mundo, y resuelve las innumerables contradicciones que muestra esa maraña desde cualquier otro punto de vista. [...] [A]unque de ningún modo esto quiere decir que [mi filosofía] no deje problemas por resolver ni posibles preguntas sin respuesta. Afirmar algo semejante sería una osada negación de los límites del conocimiento humano en general. Sea cual sea la antorcha que encendamos y sea cual sea el espacio que alcance a alumbrar, nuestro horizonte siempre permanecerá rodeado de una noche profunda. Pues la solución última al enigma del mundo necesariamente debería referirse solo a las cosas en sí, ya no a los fenómenos. Pero todas nuestras formas de conocimiento no se adaptan sino al fenómeno. (WWV II, cap. 17, 206)

La metafísica hermenéutica schopenhaueriana permitirá *comprender* todos los fenómenos del mundo: no se trata –afirma Schopenhauer– de explicar la causa y el funcionamiento de los distintos objetos de la representación (esa es la tarea de las ciencias naturales), sino de *interpretarlos en su conjunto*. Para el filósofo del pesimismo la metafísica, por lo tanto, «[...] es comparable a la lectura de los caracteres, hasta el momento enigmáticos, de un escrito desconocido. Por esa vía llega desde el fenómeno a *lo que se manifiesta*, a lo que se esconde tras él [...]» (P II, §21, 19). Lo que otorga la metafísica es una *Piedra de Rosetta* con la cual descifrar el jeroglífico que supone el mundo. Este desciframiento, esta interpretación, se llevará a cabo con la palabra “mágica” *voluntad*. Se trata, en última instancia, de comprender el mundo a través del ser humano, y no a la inversa: la metafísica descubre el sentido del mundo a través de la lente de la voluntad, entendiéndolo como un una especie de gigantesco ser humano.

3.c) Las razones del pesimismo schopenhaueriano: un mundo injustificable, una vida sufriente.

Una vez establecida la cosa en sí como *voluntad*, Schopenhauer puede llegar a la *ultima ratio pessimismi* analizando los rasgos que se deducen de la misma. Schopenhauer ha descubierto qué es lo que está detrás de los fenómenos, detrás del mundo como representación. Como se señaló arriba, lo que está detrás del fenómeno es lo que le otorga su carácter.

A la hora de establecer los rasgos de la voluntad es preciso recordar cómo ésta se muestra en el propio cuerpo. Puesto que en cuanto cosa en sí está más allá de cualquier fenómeno volitivo y de cualquier sujeto individual que quiere algo con el principio de

razón suficiente del obrar, la voluntad se revela como un querer en general, sin fundamento, ya que no hay respuesta a la pregunta *¿por qué quieres en general?* En el mundo en su conjunto la voluntad como cosa en sí está, por tanto, desprovista de fundamento. *¿Por qué la voluntad es como es?; ¿por qué se ha lanzado a la existencia en un número infinito de afanes?* No hay respuesta. Es así. Por ello Schopenhauer afirma:

De hecho, la ausencia de toda meta, de todo límite, pertenece a la esencia de la voluntad en sí, que es una aspiración ilimitada. [...] Justamente eso es lo que sucede con cualquier aspiración de todos los fenómenos de la voluntad. Toda meta alcanzada es a su vez comienzo de una nueva carrera, y así hasta el infinito. (WWV I, §29, 195)

La esencia íntima de la realidad se caracteriza por ser una carrera apresurada, un constante querer infinito, un sordo impulso hacia la existencia, una realidad opaca a las razones. Al hallarse fuera del alcance del principio de razón suficiente, no conoce ningún tipo de necesidad, *carece de todo tipo de razón de ser o fundamento*. Debido a que esta voluntad, como cosa en sí, es una voluntad absolutamente informe y carente de conocimiento, es una voluntad o querer que nunca consigue saciar sus apetencias. Ella se encuentra, no obstante, entera, una e indivisa en todo el mundo como representación así como en cada uno de los individuos que están en él. Y se caracteriza, además, como *voluntad de vivir (Willen zum Leben)*, pues allí donde se expresa, lo hace como un impulso a permanecer en la existencia y a aparecer, cuando las condiciones lo permiten, como organismo vivo:

La voluntad, que considerada puramente en sí misma es solo un impulso ciego, incesante y carente de conocimiento, tal como la vemos aparecer tanto en la naturaleza inorgánica y vegetal y en sus leyes como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, recibe del mundo como representación, que se le ha añadido y se ha desarrollado a su servicio, el conocimiento de su volición y de aquello que ella quiere, y que no es otra cosa que este mundo, la vida tal y como existe. Por eso hemos llamado al mundo fenoménico su espejo, su objetividad; y como lo que la voluntad quiere es siempre la vida, precisamente porque la vida no es más que la manifestación de esa volición para la representación, es indiferente –por ser un pleonasma– decir «la voluntad de vivir» o simplemente «la voluntad». (WWV I, §54, 323 y s.)

Con la voluntad de vivir Schopenhauer da una *unidad interpretativa a todos los fenómenos del mundo* y al conjunto del mundo mismo: este impulso ciego e irracional

se expresa en las fuerzas originarias de la naturaleza, en la cristalización de los minerales, en el crecimiento de las plantas, en el instinto animal y en el actuar del ser humano ¹²⁹. El mundo entero es la expresión de un impulso hacia la existencia que no tiene razón ni fundamento último (*Grund*) y, por esto mismo, no conoce los fines. Sin un fin, sin un objetivo, ese afán ciego que es la voluntad permanece siempre insatisfecho.

Así, ante la falta de una inteligencia que gobierne esa voluntad, es fácil entender la *ultima ratio pessimismi* schopenhaueriana que tiene como consecuencia la tesis de que el mundo *no debería ser* y sería *preferible su inexistencia*. Pues si la voluntad, la esencia misma del mundo como su cosa en sí es irracional, entonces no existe ninguna justificación para una existencia plagada de males. La *contingencia* del mundo radica ya no está únicamente en su calidad de *mero fenómeno*, sino también en su propia esencia. El mundo no tiene ninguna razón para ser y mucho menos –he aquí lo terrible y desconsolador– para ser así. Este *ser así* es el pecado del propio existir y la razón última del pesimismo schopenhaueriano. Si la voluntad no puede, por una parte, fijar *ningún fin para la existencia*, y, por otra, el mundo es contingente, fruto de una *fatal casualidad* y un error que *podría no haber sido* o haber sido de otro modo (debido a aquella ceguera de la voluntad), entonces el *mal* del mundo resulta un *escándalo*. La razón de ello es, en última instancia, que *el mal en el mundo acontece*, a pesar de la estricta necesidad con la que se produce en la representación debido al principio de razón suficiente, *sin una necesidad conforme a fines*. Por lo tanto *no existe* (por principio metafísico) *ninguna razón que justifique el mal del mundo y, en consecuencia, sería mejor que éste no fuese*: la existencia es *grundlos* y *zwecklos*. En definitiva, Schopenhauer concluye:

Por eso, cuando alguien se atreve a preguntar por qué no hay nada en vez de este mundo, no encuentra dentro del mundo ninguna justificación, ninguna razón, ninguna causa final de su existencia; y tampoco puede el mundo demostrarnos que existe por sí mismo, es decir, para su propio beneficio. De acuerdo con mi doctrina, la verdadera explicación es que el principio de su existencia carece expresamente de razón: es, en efecto, ciega voluntad de vivir que, como *cosa en sí*, no puede estar sometida al principio de razón, forma exclusiva de los fenómenos y único principio justificativo de todo porqué. Esto concuerda también con la constitución del mundo, pues solamente una

129- Cfr. WWV I, §26.

voluntad ciega, y no una voluntad vidente, pudo colocarse en la situación en la que nosotros nos vemos. (WWV II, cap. 46, 664 y s)

Es por esto que la existencia del dolor, del sufrimiento, del mal físico y moral que aqueja la vida de todo ser es injustificable teniendo en cuenta la *irracionalidad* de la voluntad. Incluso por ínfimos que fuesen los sufrimientos de la vida y por muchos placeres que los acompañasen, éstos no podrían cambiar el hecho de que aquellos son injustificables. Este es el argumento fundamental que se desprende como corolario de la verdadera naturaleza del mundo. Así Schopenhauer escribe:

Antes de afirmar tan confiadamente que la vida es un bien deseable o digno de gratitud, compárese la suma de todas las alegrías posibles que un hombre puede disfrutar en la vida con la suma de todos los sufrimientos posibles que pueden alcanzarle en esa misma vida. Creo que no sería muy difícil hacer un balance. En el fondo, es totalmente superfluo discutir si hay más mal o más bien en el mundo, pues la mera existencia del mal resuelve ya la cuestión; como un mal no puede ser anulado por un bien que le acompañe o le siga, tampoco puede ser compensado por él:

Mille piacer' non vagliono un tormento. Petrarca.

Pues el hecho de que miles de hombres hayan podido vivir felices y llenos de gozo no anularía nunca el miedo y las angustias mortales de uno solo; y de igual modo mi bienestar actual no puede borrar el dolor ya sufrido. Así pues, si el mal en el mundo fuese cien veces menor de lo que es en realidad, su mera existencia sería suficiente para demostrar una verdad que se puede expresar de diferentes modos, aunque siempre un tanto indirectamente; a saber: que no nos hemos de *alegrar* de la existencia del mundo, sino más bien dolernos de ella; que su inexistencia sería preferible a su existencia; que es algo que, en el fondo, no debería existir, etc. (WWV II, cap. 46, 661)

Una existencia buena no estaría necesitada de justificaciones ni de razones, únicamente «sería preciso que no existiera el dolor, ni tampoco la muerte, o que ésta no fuera nada terrible para nosotros. Solo así la vida sería la recompensa misma» (WWV II, cap. 46, 662).

El relato más famoso del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* viene a expresar con la vívida descripción de un peculiar acontecimiento el escándalo que produce la injustificabilidad de la existencia del mal, del dolor y del

sufrimiento debido a su sinrazón. ¿Por qué el mundo es un valle de lágrimas? No hay ningún porqué.

La variedad de las organizaciones, la artificiosidad de los medios con que cada [...] [animal] se adapta a su entorno y a su presa contrasta aquí claramente con la ausencia de algún fin último; en vez de esto, lo único que hay es un momento de bienestar, un goce fugaz condicionado por la carencia, un enorme y largo sufrimiento, una lucha constante, *bellum omnium*, donde todos son cazadores y son cazados, tumulto, carencia, miseria y miedo, gritos y aullidos, y esto continuará *secula seculorum*, o hasta que se rompa otra vez la corteza del planeta. Junhuhn cuenta que en Java vio un campo inmenso totalmente cubierto de esqueletos y lo tomó por un campo de batalla; sin embargo no eran sino osamentas de grandes tortugas de cinco pies de largo y tres de ancho que, para poner sus huevos, tomaban ese camino desde el mar y eran atrapadas por perros salvajes (*canis rutilians*) que, uniendo sus fuerzas, las volcaban y les desgarraban el caparazón inferior, o sea, las pequeñas placas del estómago, y las devoraban vivas. Pero a menudo sucedía que un tigre se abalanzaba entonces sobre los perros. Este espectáculo lamentable se repite miles y miles de veces, año tras año. Y para ello nacen esas tortugas. ¿Qué culpa están pagando con ese sufrimiento? ¿Para qué esas escenas horribles? La única respuesta es: así se objetiva la *voluntad de vivir*. (WWV II, cap. 28, 404 y s.)

A esta *ultima ratio pessimismi* Schopenhauer añade una serie de argumentos, de *estrategias acreditativas* del pesimismo, que vienen a reforzarlo o confirmarlo.

En primer lugar, se halla el argumento sobre la *imposibilidad* misma de cualquier *balance eudemonológico positivo* teniendo en cuenta la *naturaleza del dolor y del placer* que se deducen de la esencia del mundo, del propio querer. No se trata ya de que ningún placer pueda compensar un solo dolor debido a que el dolor mismo resulta injustificable, sino que, además, éste es por su propia naturaleza positivo, mientras que aquél es negativo. De ello se desprende que resulta imposible que el placer predomine sobre el sufrimiento en la vida.

Schopenhauer expone claramente la naturaleza del placer y del dolor de este modo: «[...] denominamos *sufrimiento* al hecho de ser estorbado por medio de un obstáculo que se interpone entre ella [la voluntad] y su objetivo momentáneo; a la consecución de

ese objetivo la llamamos *satisfacción*, bienestar, felicidad» (WWV I, §56, 365). Ahora bien:

Toda satisfacción, o lo que comúnmente se llama felicidad, es, en realidad y en esencia, siempre *negativa*, nunca positiva. No es una dicha originaria que venga a nosotros por sí misma, sino que tiene que ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer. Con la satisfacción, sin embargo, cesa el deseo y en consecuencia el placer. Por eso la satisfacción o la felicidad no pueden ser otra cosa que el liberarse de un dolor, de una necesidad [...]. (WWV I, § 58, 376)

Por el contrario, el dolor, el sufrimiento es *positivo*: «Lo único que se nos da directamente es la carencia, es decir, el dolor» (WWV I, §58, 377). Así, la felicidad y el placer siempre serán estados pasajeros e ilusorios. Todo el empeño puesto en conseguir la satisfacción, cuya condición previa es siempre el dolor, resulta a la vista de esto un absurdo: «[...] entre los esfuerzos y las penalidades de la vida y su beneficio o ganancia no hay ninguna proporción» (WWV II, cap. 28, 403). En definitiva:

Sentimos el dolor, pero no la ausencia de dolor; sentimos la preocupación, pero no la despreocupación; el miedo, pero no la seguridad. Sentimos el deseo igual que sentimos el hambre y la sed, pero en cuanto los satisfacemos pasa lo mismo que con el bocado o el sorbo, que apenas tragados dejan de existir para nuestros sentidos, añoramos dolorosamente el placer y la alegría en cuanto nos faltan, pero la desaparición de un dolor, incluso cuando no nos abandona desde hace tiempo, no la sentimos inmediatamente, sino que, como mucho, pensamos intencionalmente en ella por medio de la reflexión. Pues solo el dolor y la carencia pueden ser sentidos positivamente, y anunciarse, por lo tanto, a sí mismos; el bienestar, por el contrario, es puramente negativo. (WWV II, cap. 46, 659 ys.)

¿Cómo podría, ya no preponderar, sino únicamente equilibrar la balanza el placer si es de tal naturaleza?

A esto se añade, además, que esta preponderancia del dolor sobre el placer en la vida no es aplicable únicamente a los individuos aislados, sino al conjunto del mundo. En él, la cantidad de dolor siempre será superior a la cantidad de placer derivado de la satisfacción de los deseos y necesidades: «El que quiera verificar rápidamente» –indica Schopenhauer– «la afirmación de que en el mundo el placer supera al dolor, o por lo

menos están equilibrados, que compare la sensación del animal que devora a otro vivo con la de este otro» (P II, §149, 310).

En conexión con esta idea de la cantidad mayor de dolor en el mundo se halla un segundo argumento de confirmación adicional del pesimismo como preferencia de la inexistencia a la existencia. Se trata de la convicción de que, a falta de un balance eudemonológico positivo, *la vida misma se identifica con el sufrimiento*. Esta tesis se apoya en la misma *imposibilidad de satisfacer la voluntad mediante su afirmación*:

Ya vimos que la esencia de la naturaleza inconsciente es una constante aspiración, sin finalidad ni descanso, y que esto se aprecia con mayor claridad en el animal y en el hombre. Querer y aspirar es su esencia, comparable a una sed inextinguible. Pero la base de todo querer es la carencia, la privación, es decir, el dolor al que el ser humano, ya originariamente y por su esencia, está condenado. (WWV I, §57, 367)

El dolor es únicamente fruto del querer; es, en esencia, la carencia de algo. Lo desconsolador, señala Schopenhauer, es que toda vida, conforme a su esencia, es fundamentalmente eso: un constante *querer* y un constante *sufrimiento*. El ser humano, como la objetivación más clara y elevada de la voluntad de vivir se muestra, para Schopenhauer, como el ser con más carencias, como el ser más necesitado, desbordado de voliciones y apetencias que lo llevan siempre, en una carrera infinita, de aquí para allá. Los motivos guían sus acciones de acuerdo a su carácter para la consecución de lo querido, de lo deseado; sin embargo, una vez alcanzado este objetivo, lo único que se ha logrado ha sido aliviar por un breve instante el sufrimiento y el dolor que provocaban tanto el estar necesitados de lo deseado como los obstáculos que impedían su consecución. Entonces, o bien surge un nuevo sufrimiento, un nuevo dolor fruto de una nueva carencia, de un nuevo deseo; o aparece el no menos terrible tedio, hastío, aburrimiento si la voluntad del ser humano no ha fijado un nuevo objeto anhelado como la meta para otra de sus incesantes carreras sin sentido. Así es la vida conforme a su esencia: la vida del hombre «[...] oscila, pues, como un péndulo entre el dolor y el aburrimiento, que de hecho son sus elementos constitutivos. Este hecho ha sido expresado también de un modo bien extraño: el hombre, después de situar todas las penas y tormentos en el infierno, no le dejó al cielo otra cosa que el aburrimiento» (WWV I, §57, 367 y s).

Si muchos de los sufrimientos y dolores son fruto del propio querer y, por decirlo de algún modo, van de suyo con el querer mismo, este dolor adquiere un carácter más descorazonador cuando la obstaculización de los anhelos de los individuos es producida por sus semejantes. La voluntad como cosa en sí se encuentra más allá del espacio y del tiempo, es ajena al *principium individuationis*, es *una e indivisa*, no como cabría pensarse de un individuo, sino como lo absolutamente otro de la pluralidad¹³⁰. Ésta, en su afán, se va objetivando en niveles progresivamente más elevados de claridad: los grados de objetivación de la voluntad, que no son otra cosa que las *ideas platónicas*, los arquetipos eternos de todo fenómeno empírico¹³¹ y el correlato metafísico de la especie. En esta objetivación, que puede ser considerada como la serie de *actos volitivos individuales y singulares* de la voluntad¹³², radica el origen de la perpetua lucha, el continuo estorbo mutuo entre todos los fenómenos de la voluntad de acuerdo con su naturaleza: la voluntad, para expresarse en un nivel más elevado cada vez, necesita de la lucha entre los niveles inferiores de su objetivación, los cuales han de disputarse la materia para obtener de ella tanto el sustento de su existencia como la posibilidad de expresarse en un grado más elevado¹³³:

La idea más perfecta que surge de esta victoria sobre varias ideas u objetivaciones inferiores de la voluntad adquiere un carácter enteramente nuevo precisamente al acoger en sí un análogo más potenciado de cada una de las vencidas: la voluntad se objetiva de una manera más clara; surgen así, originariamente por *generatio aequivoca*, y luego por asimilación del germen existente, humores orgánicos, plantas, animales, hombres. En consecuencia, de la lucha de fenómenos inferiores surge el superior, que los traga a todos, pero realizando también la aspiración de todos en un grado superior. Por lo tanto ya aquí domina la ley: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*. (WWV I, §27, 173)

Así, la vida es *sufrimiento* no solo por la mera naturaleza carencial del deseo, sino también porque, en esa caza sin presa, muchos son los peligros y los obstáculos que la voluntad se ha puesto a sí misma a la hora de realizar sus afanes: en el impulso que guía el carácter de la especie, la autoconservación (también habría de incluirse, como su

130- Cfr. WWV I, §23, 134.

131- Sobre esta interpretación de las ideas platónicas llevada a cabo por Schopenhauer, véase: GARCÍA PEÑA, I.: «Schopenhauer, lector de Platón», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXV (2008), pp. 239-270

132- Cfr. WWV I, §28, 184.

133- Cfr. WWV I, §27, 172.

complemento, el instinto sexual), entendida como instinto fundamental al servicio de la expresión de la idea, se revela la eterna lucha de cada fenómeno individual por afirmar su voluntad, es decir, por satisfacerla en este o aquel sentido y, con ello, también se manifiesta todo el sufrimiento inseparable de esta afirmación. Cuando los distintos fenómenos de la voluntad se afirman, únicamente obtienen de ello preocupación por el sustento y mil miserias fruto de la lucha con otros fenómenos semejantes hasta que llega, finalmente, la muerte. Durante la vida de los individuos, éstos se obstaculizan unos a otros, muchas de las veces, entre miembros de la misma especie: «Todo lo que agarramos se nos resiste, porque todo tiene su propia voluntad que debe ser vencida» (WWV II, cap. 46, 662). Con esto, se pone de manifiesto que la terrible verdad que Schopenhauer atribuye a la sentencia *vivir es sufrir* resulta más desgarradora, si cabe, cuando se recuerda no solo la naturaleza íntima de todas las cosas, sino también su identidad esencial¹³⁴: aunque el dolor solo aparece allí donde surge la conciencia y la intensidad de aquel es directamente proporcional al grado de claridad de esta última¹³⁵, lo que está sufriendo siempre y en todas partes es *el mundo mismo*, la propia voluntad de vivir:

Esta voluntad, engañada por el conocimiento puesto a su servicio, se desconoce a sí misma, y, tratando de aumentar el bienestar en *uno* de sus fenómenos produce en *otro* un gran sufrimiento, por lo que, en un raptó de violencia, clava los dientes en su propia carne, sin saber que se está hiriendo a sí misma, expresando de este modo, por medio de la individuación, el conflicto que se desarrolla en su interior. (WWV I, 63, 418)

El último argumento a favor del pesimismo es el que se deriva de su *expresión superlativa*, a la cual llega Schopenhauer, como se señaló más arriba, en su autocomprensión polémica como la contrafigura de Leibniz. Se trata de la tesis de que éste es el *peor de los mundos posibles*. Dicha tesis, con la que concluimos este apartado, representa tanto la conclusión global del análisis del pesimismo como la ridiculización, si bien filosóficamente argumentada, del optimismo.

Que este es el peor de los mundos posibles significa para Schopenhauer, que en él no cabe ni una sola brizna más de mal sin que, a causa de su adición, aquél deje por completo de existir. *El mundo contiene dentro de sí la máxima cantidad de mal posible*

134- Cfr. WWV I, §25, 153.

135- Cfr. WWV I, §56, 365 y s

compatible con la existencia: lejos de ser el más perfecto de los mundos, es el más imperfecto; es un ruinoso edificio que apenas se mantiene en pie:

[...] [A] las pruebas evidentemente sofisticadas empleadas por Leibniz para demostrar que este mundo es el mejor de los posibles, se le puede oponer seria y sinceramente la prueba de que es el *peor* de los mundos posibles. Pues «posible» no significa todo lo que la fantasía puede soñar, sino lo que realmente puede existir y subsistir. Así que el mundo está exactamente constituido como debía ser para poder subsistir con gran trabajo; si fuera un poco peor, ya no podría subsistir. Por consiguiente, un mundo peor es imposible porque no podría subsistir, así que de los mundos posibles, el nuestro es el peor. [...] [E]n general tanto para el conjunto como para el individuo aislado, las condiciones de existencia han sido siempre calculadas con una estricta economía, sin nada más que lo justo; por eso la vida individual transcurre en lucha incesante por una existencia a cada paso amenazada. [...] Este mundo es, por tanto, tan malo como es posible que lo sea admitiendo que deba existir. Las fosilizaciones de especies animales muy diferentes, que en otro tiempo poblaron el planeta, nos dan testimonio de mundos cuya existencia ya no era posible, y que por tanto eran un poco peores que el peor de los mundos posibles. (WWV II, cap. 46, 669-671)

3.d) La crítica del optimismo: judaísmo, dogmatismo precrítico, filisteísmo.

Como quedó apuntado más arriba, la propia concepción schopenhaueriana de la metafísica lleva consigo la invalidación del optimismo filosófico, bien porque no puede *dar cuenta de los fenómenos* del mundo y aclararlos o bien –la disyunción no es excluyente– porque ha asumido un camino *precrítico* –a los ojos de su peculiar lectura de los límites del conocimiento establecidos por Kant– en la elaboración de su correspondiente metafísica. Además, a esta crítica epistémica Schopenhauer añade una apreciación *moral* sobre índole propia los filósofos optimistas, a los que considera, por su actitud frente al mundo, *filisteos*. En este apartado presentaremos por este orden estos tres argumentos críticos: primero, el de la *impotencia explicativa* de los fenómenos de la que adolecería el optimismo por su prejuicio intelectualista, de origen judaico en último término; a continuación el del *carácter precrítico* de las metafísicas optimistas; y finalmente el de la *acusación moral de filisteísmo*.

Para Schopenhauer, el problema fundamental con el que se topa toda filosofía que pone como principio último de la realidad una inteligencia es que con ella no se puede explicar el mal. En otras palabras: las filosofías que presuponen una *voluntad regida por el conocimiento* como fundamento de la realidad se ven obligadas a elaborar un *optimismo* para salvar tal prejuicio intelectualista. Pues si detrás de la realidad se ocultase de veras una inteligencia, difícilmente podría haber creado un mundo tal como el que realmente existe:

De ahí que la explicación del mundo por medio del *voûç* anaxagórico, es decir, por una voluntad guiada por el *conocimiento*, exija necesariamente como excusa el optimismo, que ella establece y defiende a pesar del testimonio elocuente de un mundo lleno de miserias. La vida se ve así como un regalo, cuando es evidente que nadie habría aceptado tal regalo si hubiera podido verlo y revisarlo con atención [...] (WWV II, cap. 46, 665).

La esencia del *optimismo* –también su última perdición– está, en el fondo, para Schopenhauer, en la necesidad de colmar de loas y alabanzas a aquel *voûç*, a aquella inteligencia, a aquella voluntad guiada por el conocimiento, es decir, a Dios para justificarlo frente al mundo y sus males: «El verdadero aunque oculto origen de estos aleluyas, lo ha desvelado David Hume sin contemplaciones, pero haciendo triunfar la verdad en su *Natural History of Religion*» (WWV II, cap. 46, 668). En aquella obra de 1757, el filósofo escocés afirma lo siguiente: «La débil comprensión humana no puede quedar satisfecha al concebir a su dios como un puro espíritu y una inteligencia perfecta. Y, sin embargo, su natural terror le impide atribuirle la menor sombra de limitación o imperfección. Los hombres fluctúan entre estos sentimientos encontrados»¹³⁶. En efecto: el optimismo es una forma refinada, filosófica y metafísica de elogiar la obra de Dios, es «una adulación [de Dios] hipócrita acompañada de una confianza ofensiva en su propio éxito» (WWV II, cap. 46, 669); y las metafísicas optimistas, es decir, aquellas que consideran la existencia del mundo como algo bueno y deseable, lo único que tratan de hacer es mantener en pie un viejo –y, para Schopenhauer, deleznable– dogma religioso. Un pasaje que sintetiza todo este planteamiento schopenhaueriano es el siguiente:

El hecho de que hoy en día los profesores de filosofía se estén esforzando en todas partes por resucitar y glorificar a Leibniz con sus pamplinas y, por

136- HUME, D.: *Historia natural de la religión*, trad. Ángel J. Capelletti y Horacio López, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 84.

otro lado, minimizar y descartar todo cuanto pueden a Kant, obedece a una buena razón: El *primum vivere*¹³⁷. La *Crítica de la razón pura* no permite que se haga pasar la mitología judía por filosofía [...]. Pero *primum vivere, deinde philosophari!* ¡Abajo Kant, viva nuestro Leibniz! (WWV II, cap. 46, 668 y s.)

El optimismo es, en este sentido, la nueva forma de justificar un dogma de la religión judía y, con ello, de realizar una alabanza del Creador. Pero para el sabio de Frankfurt, tanto la justificación y alabanza como lo justificado y alabado merecen el mayor de los reproches¹³⁸. Este dogma no es otro que el aserto: «Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera» (Génesis 1:31).

La íntima relación entre el optimismo que Schopenhauer retrotrae hasta el judaísmo y este pasaje del Génesis se presenta así: «Lo que se opone a la concepción básica del cristianismo [que el mundo es malo y ha de ser superado, negado, redimido] no es sino el Antiguo Testamento con su *πάντα κατὰ λίαν* [...], el judaísmo y su historia optimista de la Creación, a la que contradice la tendencia neotestamentaria negadora del mundo» (WWV II, cap. 48, 712)¹³⁹. Así, en *Sobre la filosofía de la universidad*, aquél capítulo de los *Parerga* en el que Schopenhauer descarga su rabia contra los “filosofastros”, se incide de nuevo en que las nuevas filosofías postkantianas son optimistas en la medida en que defienden este dogma veterotestamentario: «[...] se trata del simple judaísmo, la doctrina de que el mundo recibe su existencia de un ser personal sumamente perfecto, por lo que es también una cosa adorable y *πάντα κατὰ λίαν*. Ese es para ellos el núcleo de toda sabiduría y a él debe conducir la filosofía o, si se resiste, ser conducida» (P I, 204 y s.). La expresión acaso más clara y plástica de esto se halla en el relato de Frédéric Morin sobre una conversación mantenida con el filósofo en 1858:

«[...] Es Moisés quien escribió esta frase, repetida por todo después de él, de que Dios después de la creación echó una mirada al mundo y encontró que todo estaba bien: *¡Pánta tá kalá!* ¡Ay, el viejo buen Dios de Moisés no era ciertamente exigente!» En esto, Schopenhauer comenzó a pasearse de acá para allá por la habitación con su larga levita de andar por casa, y murmurando entre dientes «*¡Pánta tá kalá! ¡Pánta tá kalá!*». Después se detuvo frente a mí

137- He aquí ya la acusación de *filisteísmo* de la que nos ocuparemos hacia el final de este apartado.

138- No discutiremos aquí si en Schopenhauer hay motivos antisemitas, sino únicamente las razones del rechazo del judaísmo como metafísica optimista. Sobre la relación entre antisemitismo y filosofía schopenhaueriana puede verse: PHILONENKO, A.: *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 191-196.

139- También en el mismo sentido: WWV II, cap. 48 ,717 y s., cap. 50, 741; P I, 66; P II, §156, 319, §157, 329, §179.

y me tendió la mano en un gesto que me conminaba a responder: «¡Veamos! Usted parece tener treinta años por lo menos; ha vivido acontecimientos y conocido a los seres humanos a través de los sobresaltos de Francia; ha visto a los hegelianos; usted ha soportado la vida. ¡Pues bien! Dígame con la mano en el corazón, dígame, si este *pánta tá kalá* no le parece una burla atroz. ¡Veamos! El mundo, según usted, con todos sus ingredientes, ¿es bueno? ¿El hombre es bueno? Responda sin rodeos, responda solo sí o no» (Gespr., 331 y s.)¹⁴⁰

Toda filosofía optimista trata, por tanto, de salvar en última instancia contra viento y marea este dogma, esta mitología.

Sin embargo, tal y como se muestra en el recuerdo del francés sobre esta conversación con el filósofo –más allá de la caricaturización que pueda haber en ella– la alabanza del mundo poco se compeadece con su realidad, y por eso afirma Schopenhauer, refiriéndose de nuevo a Hume: «El mismo autor, en los libros décimo y undécimo de sus *Dialogues on Natural Religion*, expone con total franqueza y argumentos muy sólidos, aunque diferentes a los míos, la miserable constitución de este mundo y lo insostenible de todo optimismo, atacándolo en su mismo origen» (WWV II, cap. 46, 668). En esta obra de Hume, aparecida póstumamente por deseo del autor en 1779, se cuestiona el planteamiento leibniziano que niega el mal en el mundo¹⁴¹ y se plantea la siguiente pregunta en boca de Filón, la cual viene a coincidir con la crítica fundamental de Schopenhauer acerca de que el optimismo metafísico no resuelve el problema del mal:

Pero si te concediéramos [...] que las felicidades de esta vida exceden a sus desgracias, tampoco ganarías nada. Porque esto no es, de ninguna manera, lo que esperamos de un poder infinito, de una infinita sabiduría y de una infinita bondad. ¿Por qué existe siquiera un mal en el mundo? Ciertamente que no es debido a la casualidad. Entonces proviene de alguna causa. ¿Proviene de la intención de la Deidad? Pero Él es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contradictorio a su intención? Pero Él es todopoderoso. Nada puede conmover la solidez de este razonamiento tan breve, tan claro y tan decisivo [...] ¹⁴²

140- SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 276.

141- Cfr. HUME, D.: *Diálogos sobre religión la natural*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1999, p. 120 y s.

142- *Ibidem*, p. 132.

La máxima expresión de esta hipócrita alabanza y justificación tanto del Creador como de su obra, cuyo mayor punto débil sobre el que apoyar toda crítica es su incompatibilidad con la palmaria realidad del mundo, la encuentra Schopenhauer en la argumentación optimista que reclama reconocer la bondad, sabiduría y omnipotencia del Creador ante el orden, la belleza y la perfecta ordenación teleológica de todas las partes del mundo: «El absurdo clama al cielo. Sin embargo, un optimista me insta a abrir los ojos y mirar el mundo, a ver lo bello que es a la luz del sol, con sus montañas, sus valles, sus ríos, sus plantas, sus animales, etc. Pero ¿es el mundo una linterna mágica? Por supuesto que estas cosas son bellas de *ver*; pero *ser* una de ellas es algo muy diferente» (WWV II, cap. 46, 667). En realidad, el *optimismo* no puede hacer nunca compatible su visión del mundo con la realidad, *no puede descifrar sus fenómenos* y dar cuenta de ellos. Esta es la razón fundamental de su rechazo por parte de Schopenhauer.

El segundo *núcleo epistémico* de la crítica schopenhaueriana pone de manifiesto que esta clase de sistemas metafísicos han seguido un camino *precrítico* conforme a dos modos de proceder insostenibles: el empleo del argumento *cosmológico* para deducir una causa absoluta del mundo y el uso subsiguiente del argumento *físico-teleológico* para acreditar que esa causa es precisamente una inteligencia ordenadora, un *νοῦς*. Mas precisamente al elaborar una metafísica basándose en estas pruebas, lo que en el fondo están haciendo las filosofías optimistas no es otra cosa que ignorar por completo la distinción kantiana entre *fenómeno* y *cosa en sí*; y en este sentido, por lo tanto, son realistas o dogmáticas, es decir, precríticas:

Hasta la época de Kant había un verdadero dilema entre el materialismo y el teísmo, es decir, entre creer que el mundo era producto de un ciego azar o de una inteligencia que lo ordenó desde fuera según propósitos y conceptos [...]. Por eso, el ateísmo y el materialismo eran la misma cosa [...]. [Para algunos filósofos] [s]i algo en la naturaleza tiene finalidad, es una obra de la intención, de la reflexión, de la inteligencia. Ahora bien, ¿qué le[s] importa [...] la *Crítica del Juicio*, o mi libro *Sobre la voluntad en la naturaleza*? [...] La validez de aquella premisa disyuntiva, de aquel dilema entre el materialismo y el teísmo, tiene su base en la suposición de que el mundo que se nos manifiesta es el de las cosas en sí, de que no hay otro orden de cosas que el empírico. Pero después de que, gracias a Kant, el mundo y su orden se transformaron en simple fenómeno con leyes que se basan principalmente en

las formas de nuestro intelecto, la existencia y esencia de las cosas y del mundo no necesitaba ya explicarse por la analogía con los cambios que producimos o percibimos en el mundo [argumento cosmológico]; y tampoco lo que concebimos como medio y fin necesitaba ser una consecuencia de tal conocimiento. (WWV I, Anh., 608 y s.)

Pero veamos más en concreto la crítica a cada uno de estos argumentos precríticos.

Con respecto a lo primero, el *argumento cosmológico*, resulta muy significativo un pasaje del legado manuscrito. En una anotación de 1819 del cuaderno *Reisebuch*, Schopenhauer condena las nuevas filosofías postkantianas como una vuelta al camino precrítico en este sentido:

Todo discurso acerca del *absoluto* no es más que una renovada aparición encubierta de la prueba cosmológica, a la cual Kant quitó todo crédito y expulsó [de la filosofía]; ahora, enmascarada y de *incognito*, busca entrar a hurtadillas de nuevo: y toda la filosofía desde Kant insiste casi completa y solamente en este punto, ora demostrando la necesidad de un principio absoluto originario, ora intuyendo intelectualmente el absoluto, o bien, ya desanimada, *prediciéndolo*, etc... (HN III, 10) ¹⁴³

El «¡Viva nuestro Leibniz!» que Schopenhauer atribuye a los filósofos postkantianos ha de interpretarse en esta clave de recurso precrítico a la argumentación teológico-racionalista que combina prueba cosmológica y físico-teleológica para reintroducir el *voûç* como principio de la realidad para justificar luego el mundo con el aserto bíblico *πάντα κατὰ λίαν* y alabar al Dios que lo ha creado. A este uso ilegítimo de la prueba cosmológica en el idealismo postkantiano se refieren ya el siguiente fragmento de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*:

–Así, a pesar de Kant y de su crítica, con tu ayuda [de Hegel y del argumento cosmológico de incógnito] tenemos lo Absoluto; estamos de esta suerte fuera de peligro. –Luego, filosofando de arriba abajo, por medio de deducciones diversísimas, y que sólo tendrán de común su atormentador aburrimiento, dejaremos que de este Absoluto salga el mundo, al que llamaremos lo finito, y a aquél, lo infinito –lo que introduce una amena variación en esta palabrería–, y hablaremos constantemente sólo de Dios, explicando cómo, por qué, para qué, por cuál, mediante qué proceso libre o

143- Esta anotación fue transcrita y ampliada en la segunda edición de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1847) en un pasaje que expresaba, fundamentalmente, el mismo juicio. Véase: ZG, §20, 36-40.

necesario ha hecho el mundo o lo ha creado; si está dentro o fuera de él, etc., como si la filosofía fuera teología y no buscara la explicación del mundo, sino la de Dios. (ZG, §20, 39 y s.)

Pero esa prueba cosmológica es inválida, según Schopenhauer, por tres razones fundamentales: porque la causalidad solo es aplicable a los fenómenos, dentro del mundo, mas no al mundo mismo desde fuera o antes del mismo; porque siempre se ve irremisiblemente enfrascada en un recurso *ad infinitum* y porque si se intenta salir de este último problema, se termina por negar la propia ley de la causalidad, es decir, porque un *motor inmóvil* o una *causa primera* es una *contradictio in adjecto* debido a que toda causa y todo efecto son relativos ¹⁴⁴.

Ahora bien, ¿cómo introducen los optimistas la bondad y la belleza en el mundo a partir de esa causa primera? Mediante la acreditación de que Dios, el Absoluto, es, precisamente, una inteligencia, un *voûç*. Para ello se sirven del argumento *físico-teleológico*; el cual es una extensión del cosmológico ¹⁴⁵ y tan inválido como él, según demuestra ya Kant ¹⁴⁶. Con esa prueba se pretende, en efecto, «elevar aquella supuesta causa primera del mundo hasta convertirla en un ser cognoscente y volente, intentando verificarlo por inducción a partir de las muchas consecuencias que se podrían explicar por una razón tal» (P I, 115). De lo que se trata aquí es de contemplar el mundo como la obra de un ser sumamente sabio e inteligente. Solo que para esta conclusión –denuncia Schopenhauer– únicamente pueden apoyarse en el juicio teleológico de nuestro intelecto, que solo vale dentro del mundo como representación, de manera que para atribuir bondad y belleza al mundo en sí, esto es, para otorgarle finalidad, y con ella colegir una causa inteligente suprema, han de cometer dos errores fundamentales: por un lado, han de sobrepasar de nuevo los límites cognoscitivos de la filosofía crítica, tanto para concebir un entendimiento divino diseñador del mundo antes de su existencia, como para atribuir finalidad al mundo como cosa en sí. Mas, por otro lado, tal extralimitación solo puede considerarse un antropocentrismo manifiesto.

Con respecto a lo primero, Schopenhauer es claro y contundente en este texto:

El argumento físico-teleológico hace preceder la existencia del mundo en un entendimiento a su existencia real y dice: si el mundo ha de estar acomodado a un fin, ha de ser final, tenía que existir en un entendimiento

144- Cfr. ZG, §24; WWV II, cap. 4, 48-53; P I, 112-114.

145- Cfr. WWV I, Anh., 606; P I, 115.

146- Cfr. WWV II, cap. 27, 384-389.

antes de ser hecho. Pero yo digo, con sentido kantiano: si ha de haber mundo, representación, tiene que manifestarse como algo final, teleológico, y esto es lo que ante todo entra en nuestro intelecto. (N, 56)¹⁴⁷.

Aquí se encierra el núcleo de toda crítica al argumento físico-teleológico: es la idea de que la finalidad y la inteligencia únicamente aparecen *en* la representación, es decir, con el mundo y *nunca antes* del mismo. Si la inteligencia se da en simultaneidad con el mundo por ser el componente subjetivo de la representación, y nunca puede estar presente antes de la misma, entonces, el juicio teleológico solo tiene significado para el entendimiento humano: es el propio entendimiento el que coloca, pues, en el mundo la finalidad y la redescubre no sin un ingenuo asombro. La teleología es entonces, únicamente, la representación de *medios y fines*, de modo que cuanto mejor se adecuen los primeros a los segundos, más perfecta será aquella. Sin embargo, Schopenhauer es consciente, a este respecto, de la tendencia natural a cometer el error de extender al ser en sí del mundo lo que solo tiene significado dentro de la representación y de nuestro intelecto. Así escribe:

La asombrosa admiración que solemos sentir al considerar la infinita eficacia en la construcción de los seres orgánicos se basa en el fondo en la presuposición natural, aunque falsa, de que esa *concordancia* de todas las partes entre sí y de esas partes con la totalidad del organismo y con sus fines en el mundo exterior, que concebimos y juzgamos mediante el *conocimiento*, o sea, por la vía de la representación, ha sido generada por esa misma vía; y que, por lo tanto, igual que existe para el intelecto, habría sido también producida *por* el intelecto. (WWV II, cap. 26, 372)

En suma, la finalidad, la relación entre medios y fines nunca puede tener significado al margen de la representación, sea en una imaginaria situación de anterioridad a ella, sea en relación con la voluntad como esencia del mundo:

[Los medios y los fines] [...] no le son propios ni esenciales a la voluntad que se manifiesta en cuanto tal, a la cosa en sí, sino a su fenómeno en el espacio, en el tiempo y en la causalidad (simples formas del principio de razón, de la forma del fenómeno). Pertenecen al mundo como representación, no al mundo como voluntad [...]. [T]anto la finalidad en lo orgánico como la legalidad en lo inorgánico son introducidas primeramente por nuestro

147- La misma consideración la encontramos en: WWV II, cap. 21.

entendimiento en la naturaleza, por lo que ambas pertenecen sólo al fenómeno, no a la cosa en sí. (WWV I, § 28, 187 y s.)

Junto a esta extralimitación –más bien, mediante ella– el intento la atribución del orden del mundo a una *inteligencia* constituye un claro *antropomorfismo*, ya que se proyecta sobre el ser del mundo, e incluso más allá de él, algo que solo forma parte del mundo del conocer y obrar del intelecto humano.

Una vez establecido que la teleología forma parte solo del orden de la representación y que, siguiendo la *Crítica del Juicio* kantiana, constituye un modo de comprensión analógica de los productos naturales orgánicos de acuerdo con el obrar intelectual de los seres humanos, Schopenhauer da un paso más y trata de explicar el *verdadero significado* de esta *teleología* en relación a la metafísica de la voluntad. Lo que las filosofías optimistas han utilizado para proponer una inteligencia del mundo y su bondad en sí, para él es simple *confirmación fenoménica* de la *unidad de la voluntad* en todos sus fenómenos. Así escribe: «en la teleología de la naturaleza [...] lo que hemos de pensar como un medio y como un fin es siempre y sólo el *fenómeno de la unidad de la voluntad una que concuerda consigo misma en esa medida*, y que para nuestro modo de conocimiento se ha disgregado en el espacio y en el tiempo» (WWV I, §28, 192). Schopenhauer muestra cómo esa unidad o concordancia de la voluntad consigo misma se hace presente a nivel fenoménico en los dos tipos de finalidad que, siguiendo a Kant¹⁴⁸, él hace suyos: la *interna* y la *externa*.

La *finalidad interna*, la perfecta adecuación de las partes del organismo animal entre sí y con el conjunto del organismo mismo¹⁴⁹, no es otra cosa que la prueba *a posteriori* de que la voluntad que en él se expresa es una y la misma, a saber, la voluntad objetivada en uno de sus *actos originarios*, en una idea. De este modo revela *el carácter inteligible* de cada fenómeno particular. Por ello Schopenhauer afirma:

[E]sta necesaria yuxtaposición de partes y sucesión de desarrollos no suprime la unidad de la idea en el fenómeno, la unidad del acto de la voluntad que se manifiesta; más bien esta unidad encuentra su expresión en la relación necesaria y el encadenamiento de esas partes y de esos desarrollos entre sí según la ley de causalidad. Dado que es la voluntad única e indivisible, y por ello absolutamente conforme consigo misma, la que se revela en la idea entera

148- Del mismo modo que Kant en la *Crítica del Juicio*, §§65-68 de la «Analítica del juicio teleológico» (Cfr. Ak. V, 372-384).

149- Cfr. WWV I, §28, 187.

como en un acto, su fenómeno, aunque disgregándose en una diversidad de partes y de estados, ha de mostrar esa unidad en su concordancia general. (WWV I, §28, 187).

La *finalidad externa*, en cambio, es la adecuación y extraordinaria concordancia de todos los fenómenos entre sí, entre las distintas ideas que se expresan en el fenómeno, es decir, o mejor dicho, entre los distintos niveles o grados de objetivación de la voluntad. Esta adecuación, que es la adecuación de la naturaleza orgánica con la inorgánica y de las distintas especies entre sí, asegura su existencia mutua¹⁵⁰: los grados superiores de objetivación de la voluntad se sirven siempre, como habíamos señalado ya, de los inferiores para subsistir. Schopenhauer lo expresa así:

Hemos de admitir que, entre todos esos fenómenos de la voluntad *una*, tuvo lugar una adaptación y acomodación universal mutua [...]. Según esto, cada fenómeno tuvo que adaptarse a los entornos en los que apareció, y estos también a su vez a aquél, si bien el fenómeno ocupa un lugar mucho más tardío en el tiempo; y en todas partes vemos este *consensus naturae*. [...] Todas las partes de la naturaleza se ajustan entre sí porque es *una* voluntad lo que en todas ellas aparece, pero la sucesión temporal le es enteramente ajena a su originaria y únicamente *adecuada objetividad* [...], las ideas. (WWV I, §28, 190 y s.)

Ahora bien, hasta aquí es donde llega la crítica *epistémica* al optimismo, pero queda, todavía una crítica de orden *moral* según la cual Schopenhauer lo identificará con el *filisteísmo*. Se puede partir, para llegar a tal conclusión, de la siguiente pregunta: ¿por qué tanto empeño en introducir un principio racional, inteligente, como causa de la existencia si, a cada paso, los fenómenos lo desmienten con su cruel y terrible naturaleza? La respuesta a esta cuestión se puede alcanzar –¡también!– desde la metafísica de la voluntad schopenhaueriana. El intelecto, como veremos más adelante, es únicamente una herramienta al servicio de la voluntad y los conocimientos que produce siempre lo hacen para satisfacer sus anhelos. Con esta premisa no es difícil comprender qué significa *optimismo* desde el punto de vista de la voluntad de vivir:

El optimismo es en el fondo el elogio ilegítimo que se dedica a sí mismo el verdadero creador del mundo, la voluntad de vivir, al reflejarse con complacencia en su obra; por eso no sólo es una doctrina falsa, sino también nociva. Pues nos presenta la vida como un estado deseable, y su extinción

150- Cfr. WWV I, §28, 188 y s.

como la infelicidad del hombre. Partiendo de aquí, todo hombre cree tener el derecho más justo a la felicidad y al placer, y si no los obtiene, como suele suceder, cree que se le hace una injusticia y que ha fallado el fin de su existencia, cuando es mucho más acertado considerar como fines de nuestra vida el trabajo, la privación, la necesidad y el sufrimiento, coronados por la muerte [...], pues son éstas las vías que conducen a la negación de la voluntad de vivir. (WWV II, cap. 46, 671)

El optimismo está así impregnado de la maldad radical del mundo, pues constituye una construcción sofisticada y nociva del aparato cognoscitivo humano para reafirmar la voluntad de vivir, para insistir en el esfuerzo de la existencia precisamente ocultando y justificando sus miserias. En última instancia el optimismo no se basa en otra cosa que en la potencia antimoral del *egoísmo* y, como tal, viene a causar en los hombres más penas que alegrías. Ahora bien, ¿qué nos dice esto sobre los filósofos optimistas?

Una temprana noticia de los manuscritos de juventud nos sitúa ya tras las huellas de la identificación de los optimistas con los filisteos. En ella dice: «[...] todas las teodiceas, las amigas aparentemente razonadoras [*vernünftelnden*] de Job, [...] – filisteísmos [*Philistereien*]» (HN I, 45). Sin duda, Schopenhauer está haciendo un juicio moral sobre los filósofos del idealismo alemán y sus secuaces a través de su descalificación de las teodiceas. Pero ¿qué significa, para Schopenhauer, *filisteísmo*? La mejor respuesta la podemos encontrar en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* de los *Parerga*:

[...] [N]o quiero dejar de mencionar que el hombre que, como consecuencia de la estrecha y apenas normal medida de sus fuerzas intelectuales, *carece de necesidades espirituales* es lo que se designa como *filisteo*, en una expresión exclusiva del idioma alemán que procede de la vida estudiantil¹⁵¹, pero después se ha utilizado en un sentido superior, aunque

151- La palabra *filisteo* (*Philister*) comenzó a usarse en el siglo XVIII como una expresión de los estudiantes universitarios de Jena en referencia a la policía de la ciudad debido a que, como resultado de una riña entre los habitantes de *Johannisvorstadt* y los estudiantes, uno de estos últimos murió a manos de uno de los guardias después de que aquel se burlase de éste llamándole *guardián-mono* (*Affen-Wächter*). En su entierro, el superintendente general de Jena, Georg Götze, en algún momento del sermón funerario utilizó la expresión bíblica «¡Sansón, los filisteos sobre ti!» (Jueces 16:12). En el siglo XIX, la expresión filisteo se decía, en los círculos estudiantiles, de quien no es estudiante o carece tanto de formación como de aptitudes para la misma; por ello con este término los estudiantes solían referirse a los cocheros y regentes de cervecerías y restaurantes. Por extensión, se llamaba filisteo a quien, por su limitación intelectual, carecía de sentido para formular opiniones libres pero se expresaba con fingida erudición. (Cfr. GRIMM, J. Y GRIMM, W.: *Deutsches Wörterbuch. Siebenter Band. N. O. P. Q.*, Leipzig, Verlag von S- Hirzel, 1889, pp. 1826-1828; WIDELBURG, J. E. B.: *Beschreibung der Stadt Jena nach ihrer Topographisch- Politisch- und Akademischen Verfassung*, Jena, 1785, p. 155n; ANÓNIMO: *Studentikoses*

análogo al original, en oposición al hijo de las Musas. [...] Desde un punto de vista superior yo formularía la definición de los filisteos diciendo que son gentes que continuamente se ocupan con la mayor seriedad de una realidad que no lo es. [...] Los únicos placeres reales para él [el filisteo] son los sensibles: con ellos se satisface. En consecuencia, las ostras y el champán son el punto culminante de su existencia, y el fin de su vida es lograr todo lo que contribuye al bienestar corporal. (P I, 364 y s.)

Esto concuerda perfectamente con la definición del optimismo desde el punto de vista de la metafísica de la voluntad: si optimismo es justificación de la afirmación de la voluntad de vivir y nada más, ¿quién iba a justificar tal afirmación sino quien solo se atiene a este mundo y lo ve como bueno, quien solo gusta del goce y de lo que agrada a su cuerpo? «[...] [E]l filisteo se satisface con la vida y con lo dado en ella se las arregla [...]» (HN I, 108), «sólo conoce según el principio de razón, es decir, conoce únicamente la relación entre las cosas» (HN I, 298). Podríamos aclarar esto último, sin temor a tergiversar las palabras de Schopenhauer, diciendo que el filisteo solo conoce los objetos del mundo en relación a su voluntad, pues el entendimiento no es, al fin y al cabo, otra cosa que una herramienta al servicio de la misma.

Con esto se comprende bien una de las conversaciones, rememorada por Frauenstädt, mantenida entre él y el sabio de Frankfurt en 1847. En ella, el «archievangalista» aconsejaba al filósofo –en relación a las invectivas que éste había lanzado contra los profesores de filosofía en la segunda edición de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*– que sería mejor que no enturbiase sus «obras objetivas» con una polémica de carácter moral y, en ese sentido, le sugería que sería más conveniente una refutación «formal» de las posiciones de aquellos. Sin embargo, Schopenhauer respondió: «si las falsedades de los profesores de filosofía se derivaran de *fundamentos y principios de conocimiento*, entonces podrían refutarse *objetivamente*; pero se derivan de *motivos*, y son éstos los que yo debo descubrir» (Gespr., 98)¹⁵². Los motivos, a la luz de lo dicho, quedan claros. De ahí que en *Sobre la filosofía de la universidad*, Schopenhauer acuse a los *filisteos* hegelianos de ser, en definitiva, una cohorte de estómagos agradecidos y satisfechos, ya que «un gobierno no pagará un sueldo a una gente para contradecir directa o indirectamente lo que, a través de miles de

Conversationslexicon oder Leben, Sitten, Einrichtungen, Verhältnisse und Redensarten der Studenten beschrieben, erklärt und alphabetisch geordnet, Leipzig, Paul Friedrich Vogel, 1825, pp. 58-60).

152- SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, pp. 132 y s.

sacerdotes o profesores de religión contratados por él, hace proclamar desde todos los púlpitos» (P I, 149 y s.); pero «los filósofos universitarios [...] se hallan plenamente a gusto con el asunto» (P I, 151). Estos filisteos saben “arreglárselas” muy bien en el mundo y saben usar los medios oportunos para conseguir lo que quieren: prestigio, honores y honorarios, mujeres e hijos. Así, para Schopenhauer, en el caso de Fichte «tras su nombramiento en Berlín, el Yo absoluto se había convertido por obediencia en el amado Dios» (P I, 152); por su parte, Schelling había experimentado una «sumamente oportuna conversión [...] del spinozismo a la mojigatería» (P I, 156). Sin duda, el peor de todos era, a ojos del sabio de Frankfurt, Hegel: éste había elaborado la filosofía más adecuada y conveniente para el Estado, al que colocaba como el fin último de toda existencia humana y, para el cual cada individuo era únicamente un mero engranaje. Así, para el sabio de Frankfurt, la filosofía del Espíritu y su autor «eran, según ello, una y la misma cosa. Era una verdadera apoteosis del filisteísmo» (P I, 158). Con Hegel y su filosofía, con la apoteosis del Estado, que no es otra cosa para nuestro filósofo pesimista que una afirmación absoluta de este mundo, se aparta al auditorio filosófico del verdadero fin elevado de la existencia humana (la negación de la voluntad y la salvación) y se lo conduce al «más trivial filisteísmo» (P I, 164) ¹⁵³.

Según Schopenhauer estos autores hacen «pasar la mitología judía por filosofía» (P I, 152), al asumir el *πάντα κατὰ λίαν* del mundo ¹⁵⁴ que les permite probar la sabiduría y omnipotencia de aquel *νοῦς* ¹⁵⁵, no solo porque con esto agradan al Estado; sino también porque en su carácter está inscrito el impulso de afirmar la voluntad de vivir. Por ello, todos sus esfuerzos están orientados a la satisfacción, al placer, al bienestar y no al conocimiento, y, en consecuencia, servir al Estado les es muy conveniente: «la gente para la que el verdadero fin es el propio bienestar y el pensar solo es un medio de este, siempre ha de tener en cuenta las necesidades y tendencias temporales de los contemporáneos, las intenciones de los que mandan, etc.» (P I, 163). Sólo el optimismo les es útil y apropiado para esto.

153- La misma idea la reitera Schopenhauer en P I, 177.

154- Cfr. P I, 205.

155- Schopenhauer incide de nuevo sobre este asunto en: P I, 196-205.

4. El rechazo de la tesis ilustrado-idealista de la autonomía, *ultima ratio* contra la idea de progreso.

Tal como veremos en los próximos capítulos, el pesimismo que hemos presentado dio lugar en la segunda mitad del siglo XIX a una larga disputa. En ella, además de las inevitables acusaciones de ateísmo que se vierten sobre Schopenhauer a causa de su pesimismo, se pone de manifiesto, sobre todo en el caso de los hegelianos y, muy especialmente, en el de los neokantianos, que el *casus belli* de la polémica está, fundamentalmente, en las consecuencias éticas y políticas de esa doctrina resultante de la metafísica schopenhaueriana de la voluntad. Por ello, parece aquí indispensable ofrecer una explicación de los supuestos teóricos derivados de esta metafísica que llevan consigo tan nefastas consecuencias para la acción ética y política en el mundo. Mostraremos así como tesis fundamentales de Schopenhauer como la absoluta falta de libertad y su carácter invariable, deducido de la naturaleza de la voluntad y de su primacía sobre el intelecto, suponen una naturalización del hombre que se traduce, en última instancia, en la futilidad de todo intento de mejora moral y política del mismo, es decir, en la *negación de la idea de progreso* y perfeccionamiento, y, con ella, de todo sentido último de la historia moderna. Así, en el pesimismo schopenhaueriano, en tanto que implica un retorno filosófico a la naturaleza, y a una naturaleza de carácter demoníaco, sale a relucir del modo más claro la contraposición de su filosofía a las filosofías del idealismo alemán. Esa vuelta de la naturaleza que toma el relevo de la historia como instancia última de comprensión y explicación de la existencia humana, se expresa, dentro de Schopenhauer, en dos principios fundamentales: *operari sequitur esse* y *velle non discitur*. Mas como el verdadero alcance de estas tesis se iluminan muy bien desde el giro “naturalista” u objetivista de Schopenhauer a partir de 1836, que enfatiza su doctrina del primado de la voluntad sobre el intelecto, empezaremos examinando este punto antes de abordar aquellas tesis y su significado para la *praxis* colectiva. Finalmente, a manera de recapitulación y cierre, insistiremos en ese giro “naturalista” y en su papel fundamental en la negación de la idea de *autonomía* humana.

4.a) El Lavoisier de la naturaleza humana: el primado de la voluntad sobre el intelecto.

El rasgo fundamental de mi doctrina, lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre la

voluntad y la inteligencia, entidades que han considerado los filósofos, todos mis predecesores, como inseparables y hasta como condicionada la voluntad por el conocimiento, que es para ellos el fondo de nuestro ser espiritual, y cual una mera función, por lo tanto, la voluntad del conocimiento. Esta separación, esta disociación del yo o del alma, tanto tiempo indivisible, en dos elementos heterogéneos, es para la filosofía lo que el análisis del agua ha sido para la química [...] (N, 18 y s.)

Schopenhauer se presenta en *Sobre la voluntad en la naturaleza* como el Lavoisier de la naturaleza humana: él ha conseguido aclarar el misterio de la coincidencia que se da en la conciencia entre el sujeto del conocer y el sujeto del querer, efectuando una operación análoga a la del francés que descubrió que la composición química del agua constaba de dos elementos. Para Schopenhauer la «identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra “Yo” incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo [...]» (ZG, §42, 142). Ésta es una identidad *inmediatamente intuída en el cuerpo mediante la experiencia interna*: bajo la sola forma del tiempo, cada cual puede tratarse como *objeto* y se descubre como *algo que quiere* y, por lo tanto, como *sujeto del querer*. Sin embargo, el conocimiento de esta identidad, es decir, intuir que un *objeto* (lo conocido mediante la experiencia interna del propio cuerpo) es el *sujeto*, es el milagro κατ'ἐξοχήν, pues es una clase de conocimiento que sobrepasa el *principio de razón suficiente* y no puede caer bajo ninguno de los cuatro tipos de objetos que le son propios ¹⁵⁶.

Este milagro por antonomasia puede esclarecerse cabalmente bajo la óptica de la metafísica de la voluntad y la relación que ésta guarda con la naturaleza en general. Al comienzo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer hacía valer la verdad: «El mundo es mi representación». Con ella, se ponía de manifiesto la validez – sacada a la luz por Kant y en el mismo sentido, a ojos de Schopenhauer, también por Berkeley– del aserto *no hay sujeto sin objeto*. Sin embargo, una segunda consideración acerca de aquella verdad exigía aceptar que *no hay objeto sin sujeto*: «Cómo sujeto y objeto se condicionan mutuamente se ilustra del modo más claro en lo siguiente: que el espacio está íntegramente presente en mi cabeza como la forma en la que percibo todo objeto; sin embargo, por otra parte, [resulta] igualmente necesario que mi cabeza [esté] en ese mismo espacio» (HN III, 8). Esto quiere decir que, del mismo modo que el sujeto

156- Cfr. ZG, §48, 142-143; WWV I, §18, 121-123; §51, 206.

condiciona la forma del objeto, el objeto conforma de algún modo el sujeto. Desde un punto de vista exclusivamente *gnoseológico*, resulta evidente que el objeto dota de contenido empírico al sujeto. Ahora bien, el último sentido del aserto *no hay sujeto sin objeto* lo encuentra Schopenhauer en la *conexión entre las ciencias naturales y la metafísica*.

Según una consideración *objetiva* (empírica) del mundo, el entendimiento es *una función cerebral*, el producto de la actividad y movimiento de una *viscera* llamada cerebro ¹⁵⁷. ¿Cómo es posible esto?, es decir, ¿cómo es posible que el sujeto cognoscente conforme por completo el mundo como representación, haga objetos a los objetos, y que, al mismo tiempo, uno de esos objetos determine el funcionamiento de ese sujeto? ¹⁵⁸ Esto sólo puede hacerse comprensible, como señala con gran tino Volker Spierling ¹⁵⁹, distinguiendo en Schopenhauer las *perspectivas* desde las cuales se aborda el problema: si nos ceñimos a la obra capital del sabio de Frankfurt, *El mundo como voluntad y representación*, el *primer volumen* toma un punto de partida *kantiano*, es decir, parte del sujeto y sus leyes *a priori*; sin embargo, el volumen de los *Complementos* toma el camino inverso, parte de lo empírico u *objetivo*, de todo lo dado *a posteriori* para *confirmar* lo que se ha demostrado partiendo de los presupuestos kantianos del primer volumen ¹⁶⁰. En resumidas cuentas: la filosofía de Schopenhauer parte del sujeto para llegar a la cosa en sí y, comprendiendo el mundo objetivo a la luz de aquella, puede retornar al sujeto al mismo tiempo que puede confirmar y dar validez al descubrimiento de la cosa en sí entendida como voluntad de vivir. Teniendo esto en cuenta es fácil entender por qué Schopenhauer llama a su filosofía «la Tebas de las mil puertas».

Por lo tanto, solo teniendo en cuenta la metafísica de la voluntad se puede comprender debidamente lo siguiente:

En mi doctrina, lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la *voluntad*. La llamada alma, es ya compuesta, es la combinación de la voluntad con el *voûç*, el intelecto. Este intelecto es lo

157- Cfr. WWV II, cap. 19, 242.

158- Sobre este problema ha llamado la atención ERNST CASSIRER en: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II. Los sistemas postkantianos*, México, F.C.E., 1957, pp. 509-517.

159- Cfr. SPIERLING, V.: *Arthur Schopenhauer, Op. Cit.*, pp. 60-66 y 80-82.

160- Cfr. P II, §27, 35 y s.

secundario, el *posterius* del organismo, por éste condicionado, como función que es del cerebro. La voluntad es lo primario, el *prius* del organismo, aquello por lo que éste se condiciona. (N, 19 y s.)

Una vez descubierta la voluntad, Schopenhauer pone de manifiesto que con ella se aclaran los fenómenos del mundo y se resuelve su enigma. El cuerpo de los seres orgánicos y sus partes son la objetivación de los distintos afanes de la voluntad que en ellos se expresan: si «los dientes son el hambre objetivada», el cerebro es la «voluntad de conocer [*Erkennenwollen*]». Sin duda, los objetos están determinados por las formas *a priori* del sujeto (el espacio, el tiempo y la causalidad) y, por lo tanto, resulta cierto que todo objeto ha de caer bajo alguna de las formas del *principio de razón suficiente*. En este sentido, el *cerebro* es un objeto que cae bajo la forma del principio de razón suficiente del *devenir*, pues es un *objeto material* situado en el espacio y en el tiempo que revela su actividad como causalidad y es conocido mediante la misma. Desde este punto de vista es desde el cual las ciencias naturales, en concreto la *fisiología*, puede explicar cómo condiciona este cerebro nuestro conocer: «La verdadera fisiología, cuando se eleva, muéstranos lo espiritual del hombre (el conocimiento), como producto de lo físico de él» (N, 19).

Sin embargo, esto que parece ser o bien contradictorio con el aserto *no hay objeto sin sujeto* o bien incurrir en un argumento circular –ésta es la posición de Cassirer–, no encierra por sí solo, para Schopenhauer, el último significado del principio *no hay sujeto sin objeto*; el verdadero significado de este aserto únicamente puede apresarse cuando se entiende *objeto* a la luz de la metafísica, cuando se lo entiende no como (mera) *representación (Vorstellung)*, sino como *fenómeno (Erscheinung)*, como *expresión* de lo que en él se manifiesta y está detrás de él oculto bajo las formas del principio de razón suficiente. Esta sutil distinción (no siempre explícita en Schopenhauer, puesto que en el mundo como representación siempre coinciden ambas acepciones) es la que disuelve la aparente circularidad o contradicción:

Establezco, pues, primeramente la *voluntad*, como *cosa en sí*, lo completamente originario; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte de este cuerpo. Esta parte misma [el cerebro] es el querer conocer [*Erkennenwollen*] objetivado (hecho representación) al requerir la voluntad, para sus fines, del conocimiento. (N, 20)

Si bien la validez de la cadena causal que explica el conocimiento tomando por punto de partida la fisiología ¹⁶¹ solo puede fundamentarse desde el punto de vista idealista ¹⁶², es decir, mediante el principio de razón suficiente y, en este sentido, poco importaría filosóficamente para el sujeto cognoscente la significación de las operaciones del cerebro, pues éste es, precisamente, un objeto para él, determinado por aquel principio; lo relevante aquí es *lo que se hace comprensible de ello* bajo el principio metafísico-hermenéutico de la *voluntad*: en el cerebro se *expresa* un afán y, con ello, se *revela la naturaleza del conocimiento*. En definitiva, la afirmación *no hay sujeto sin objeto* adquiere un significado metafísico que encuentra en la fisiología su confirmación ¹⁶³: cuando se aprehende el significado metafísico de aquella víscera que es el cerebro, se aclara el milagro por antonomasia de la coincidencia del sujeto del querer y del conocer yendo más allá del principio de razón suficiente, mediante el cual era inexplicable; y no solo eso, también se alcanza la conclusión de que el conocimiento está *al servicio* de la voluntad de vivir.

La primacía de la voluntad sobre el conocimiento, del querer sobre el conocer, se pone de manifiesto cuando vemos que en la naturaleza la voluntad se expresa sin conocimiento en sus fuerzas originarias, en la naturaleza inorgánica en general y en las plantas. El conocimiento únicamente aparece con el animal y con el hombre, pero en ellos sigue expresando aquella voluntad ¹⁶⁴. A este respecto Schopenhauer escribe:

[E]sta *voluntad*, en vez de ser, como hasta aquí han supuesto los filósofos todos, algo inseparable del *conocimiento* y mero resultado de éste, le es fundamentalmente diferente e independiente del todo; independiente de la inteligencia, que es de origen secundario y posterior, pudiendo, por lo tanto, subsistir y manifestarse la voluntad sin inteligencia, que es lo que sucede real y efectivamente en la naturaleza entera, desde la animal hacia abajo. (N, 1).

Puesto que para Schopenhauer el cuerpo mismo, como fenómeno, es la expresión de la voluntad de vivir, y sus partes, de distintos afanes suyos, resulta entonces que el cerebro es, en esencia *Erkennenwollen*, es la voluntad de conocer hecha objeto. Que el

161- Este camino también puede apreciarse en F, §1, 19 y s. y también, en definitiva, el resto del tratado y sus estudios sobre la actividad de la retina del ojo.

162- Este era el sentido original de la disertación de 1814, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: fundamentar la validez del conocimiento científico mostrando la necesidad con la cual los objetos de la representación (es decir, objetos para un sujeto) se determinan mutuamente según razones suficientes. (Cfr. SPIERLING, V.: *Arthur Schopenhauer, Op. Cit.*, pp. 35-37).

163- El problema de cómo entiende Schopenhauer la confirmación que la metafísica puede recibir de las ciencias, lo abordaremos en el apartado [. Vid infra.](#)

164- Cfr. WWV II, cap. 19, 227-237.

hecho de que las ciencias naturales expliquen mediante la fisiología que el conocimiento es una función del organismo, del cerebro, revela entonces que el aparato cognoscitivo humano está al servicio de la voluntad. De este modo, el mundo como representación, en cuanto *Vorstellung*, encuentra también una aclaración de su significado mediante la metafísica: el intelecto, que se representa un mundo exterior aplicando las formas del espacio y del tiempo, así como también la causalidad, en realidad no hace otra cosa que poner ante el individuo que conoce distintos fines para las carreras individuales que su voluntad tenga que de comenzar. Las distintas representaciones son, bajo este punto de vista, estímulos para el animal y motivos para el ser humano. Por lo tanto, Schopenhauer concluye:

Del libro precedente conviene recordar que el propio conocer en general pertenece a la objetivación de la voluntad en sus niveles más elevados y la sensibilidad, los nervios, el cerebro solo son, al igual que otras partes del ser orgánico, expresión de la voluntad en ese grado de objetivación y de ahí que la representación generada por ellos también esté precisamente determinada a su servicio, como un medio para alcanzar ahora sus complicadas metas y para mantener a un ser que tiene variopintas necesidades. Así pues, originariamente con arreglo a su esencia el conocimiento está al servicio de la voluntad y, como el objeto inmediato que constituye su punto de partida [el cuerpo] al aplicar la ley de causalidad solo es su voluntad objetivada, también todo conocimiento sujeto al principio de razón guarda una relación más próxima o lejana con la voluntad. (WWV I, §33, 207 y s).

Así, el mundo como representación constituye el infinito catálogo de motivos presentados a la voluntad por el principio de razón suficiente para tratar de satisfacer sus afanes:

Como el principio de razón es el que coloca los objetos en esta referencia al cuerpo y por ello a la voluntad, entonces el conocimiento al servicio de ésta se esforzará únicamente por aprender a conocer las relaciones establecidas por el principio de razón, o sea, por ir en busca de sus múltiples referencias en el espacio, el tiempo y la causalidad. Pues solo por esto resulta el objeto *interesante* al individuo, esto es, tiene una relación con la voluntad. (WWV I, §30, 208).

Tan solo el conocimiento que se escapa de dicho principio lo hace al margen e incluso, en excepcionales ocasiones, en contra de los intereses de la voluntad: esto

ocurre en la contemplación estética y en el conocimiento clarividente del santo respectivamente.

4.b) *Operari sequitur esse, Velle non discitur*: el problema de la libertad y la teoría del carácter.

Las últimas consecuencias del primado de la voluntad sobre el intelecto, es decir, que éste sea únicamente una herramienta al servicio de aquella, se ponen de manifiesto en la consideración schopenhaueriana en torno al problema de la *libertad*. De la solución aportada por Schopenhauer a este problema se seguirá la *imposibilidad* de cualquier *mejora moral y política del ser humano* mediante el perfeccionamiento ilustrado de la sociedad y ello conducirá, en última instancia, a una rotunda *negación de la idea de progreso*.

La afirmación de una libertad empírica de la voluntad, de un *liberum arbitrium indifferentiae*, está íntimamente relacionada con el hecho de que se sitúe la esencia del hombre en un *alma* que, originariamente, sería un ser *que conoce* e incluso un ser *que piensa* abstractamente, y solo como consecuencia de esto también un ser *que quiere*; es decir, de que se haga de la voluntad algo de naturaleza secundaria, cuando lo cierto es que lo secundario es el pensamiento. Incluso se ha considerado a la voluntad como un acto de pensamiento y se la ha identificado con el juicio, y esto lo han hecho sobre todo Descartes y Spinoza. Según esto, todo hombre habría llegado a ser lo que es solo como consecuencia de su *conocimiento*: vendría al mundo como un cero moral, conocería las cosas del mundo y resolvería ser éste o aquél, actuar de este o de otro modo, y también podría, como consecuencia de un nuevo conocimiento, adoptar un nuevo modo de actuar, es decir, convertirse de nuevo en otro. Además, según esto, antes que nada conocería una cosa como *buena* y, como consecuencia de este conocimiento, la querría, en vez de *quererla* primero y tenerla luego por *buena*. (WWV I, §55, 345).

Frente a esto, la posición de Schopenhauer es muy distinta: el primado de la voluntad sobre el intelecto lleva como consecuencia necesaria que el ser humano carece de *liberum arbitrium indifferentiae*.

Para explicar esto, es preciso, en primer lugar, entender qué definición da Schopenhauer de la *libertad*. Ésta, definida de un modo general, aunque negativo, no es

otra cosa que la *ausencia de necesidad*. La conjugación entre este concepto y la naturaleza de toda representación junto con la de la voluntad, será la fórmula con la que Schopenhauer despojará de libertad al ser humano.

Cada cual se tiene a sí mismo, de antemano –e irreflexivamente, señala Schopenhauer– como absolutamente libre: piensa que a cada paso podría elegir llevar a cabo una acción o la contraria bajo los mismos supuestos, es decir, en un mismo tiempo y espacio y en la misma situación. Esto se debe a que el ser humano tiene, por norma general, un concepto de naturaleza *empírica* de la libertad: «Yo soy libre si puedo *hacer lo que quiero*» (E, 6). Así, el concepto común y más extendido de la libertad es actuar de acuerdo con la propia voluntad o, expresado de un modo negativo, la ausencia de obstáculos que puedan impedir a la voluntad individual alcanzar sus objetos. Sin embargo, afirma Schopenhauer, con este concepto *material de libertad* sólo se hace referencia a una *libertad física*¹⁶⁵ que confunde vulgarmente los conceptos de *querer* y *poder*. La libertad física se refiere únicamente al concepto de *poder*; sin embargo, si se ha de hablar de libertad de la voluntad, de una libertad *moral*, es decir, de *liberum arbitrium indifferentiae*, el acento ha de situarse no en el *poder*, sino en el *querer*. En otras palabras: a quien se tiene por entera y completamente libre debería preguntársele ¿quieres lo que quieres?, ¿podrías no querer lo que quieres? o ¿podrías querer de otro modo? He aquí el núcleo de la cuestión.

[U]na voluntad libre sería aquella que no estuviera determinada por razones; y puesto que todo lo que determina otra cosa tiene que ser una razón y, dentro de las cosas reales, una razón real, es decir, una causa, una voluntad libre sería la que no estuviera determinada por nada en absoluto; aquella cuyas exteriorizaciones individuales (actos de la voluntad) surgieran estricta y originariamente de sí misma, sin ser producidas de forma necesaria por condiciones precedentes, o sea, sin ser tampoco determinadas por nada de acuerdo con regla alguna. (E, 8 y s.)

Ahora bien, ¿el ser humano en el mundo autodetermina su voluntad en estos términos? Schopenhauer responde negativamente a esta pregunta. Con anterioridad nos habíamos referido a las *ideas platónicas* como *actos originarios* de la voluntad; ahora debemos aclarar completamente su significado dentro del sistema metafísico schopenhaueriano para comprender el problema de la libertad, para entender por qué el

165- Cfr. E, 3 y s.

ser humano no puede, en el fondo, *autodeterminar su voluntad para querer lo que quiere*.

Conviene recordar aquí que los *niveles de objetivación* de la voluntad, las ideas, no eran otra cosa que el *grado de claridad* con el que aquella voluntad, la cosa en sí, se expresa a sí misma. En ese sentido, cada una de ellas, consideradas en su conjunto de un modo ascendente, manifiesta con mayor distinción sus ciegos impulsos que las de los niveles inferiores. En este sentido, todas las ideas se *identifican* con la voluntad misma (así lo hace también, por completo, el mundo como representación) y pueden ser entendidas como *actos volitivos* de la cosa en sí:

Para captar más fácilmente lo que venimos diciendo, podemos considerar estas ideas diferentes como actos de la voluntad particulares y simples en sí, en los cuales se expresa más o menos su esencia; los individuos, empero, son a su vez fenómenos de las ideas, es decir, de esos actos, en el tiempo, en el espacio y en la pluralidad. (WWV I, §28, 184).

La única diferencia entre la voluntad como cosa en sí y las ideas es que estas últimas *ya son representación*: son la voluntad conocida bajo la forma más general y básica de todo conocer, la relación *sujeto-objeto*¹⁶⁶. Ahora bien, las ideas son, por ello, la *representación adecuada* de la voluntad y expresan perfectamente *la esencia de sus fenómenos inferiores*, los individuos, y en ellas se puede comprender perfectamente su carácter¹⁶⁷: los fenómenos individuales no son otra cosa que estas ideas captadas bajo el principio de razón suficiente, bajo el velo encubridor del *principium individuationis*. En última instancia, esto es lo que permite a Schopenhauer identificar los *grados de objetivación* de la voluntad con las ideas platónicas como *arquetipos eternos e inmutables* de los fenómenos empíricos:

En estos niveles reconocimos ya las ideas de Platón, en la medida, efectivamente, en que tales niveles son precisamente las especies determinadas o las formas y propiedades originarias e inmutables de todos los cuerpos naturales, tanto inorgánicos como orgánicos, así como las fuerzas universales que se manifiestan según las leyes de la naturaleza. Por tanto, estas ideas, en su conjunto, se presentan en innumerables individuos y particularidades, que se relacionan con ellas como las copias con su modelo. La pluralidad de tales individuos es representable únicamente por medio del

166- Cfr. WWV I, §33, 208.

167- Cfr. WWV II, cap. 29, 206.

tiempo y del espacio, y su surgimiento y desaparición por medio de la causalidad. En todas estas formas reconocemos sólo las diversas configuraciones del principio de razón, que es el último principio de toda finitud, de toda individuación, y la forma universal de la representación tal y como llega al conocimiento del individuo en cuanto tal. La idea, por el contrario, no entra en este principio, por eso no le corresponde ni la pluralidad ni el cambio. (WWV I, §30, 199 y s.)

Lo relevante de esto para el problema de la libertad tiene que ver con la *relación* que guardan la ideas y, de un modo más general, la *voluntad*, con la *causalidad* y el significado que tiene esta relación para el fenómeno individual.

El *fenómeno individual*, en relación con la *idea*, es tan sólo una expresión imperfecta de ésta: en el fenómeno individual la idea sólo se da *sucesivamente* en el tiempo y limitada *espacialmente* por la figura de su cuerpo en concomitancia con los otros objetos de la representación. Pero ¿cómo se expresa la idea en el individuo? Aquí es donde reside la clave fundamental de la explicación y el punto de apoyo tomado por Schopenhauer para negar la posibilidad de la libertad. Pues la causalidad (el principio de razón suficiente que permite la aparición de los individuos y, al mismo tiempo, las variaciones y cambios en ellos), considerada desde el punto de vista de la metafísica, es *únicamente la ocasión* de una expresión –siempre imperfecta– de la idea ¹⁶⁸:

Ciertamente tiene razón Malebranche: toda causa natural es solo una causa ocasional, proporciona únicamente una ocasión, un motivo para la aparición de la voluntad una e indivisible, que es el en-sí de todas las cosas y cuya objetivación gradual constituye todo este mundo visible. Sólo el aparecer, el hacerse visible en este lugar y en este tiempo, es aportado por la causa y es en esta medida dependiente de ella. (WWV I, § 26, 164)

Esto requiere una mayor y mejor explicación. Todo fenómeno, en tanto que es representación, se encuentra siempre *sometido al principio de razón suficiente*. Si se produce un cambio en un objeto externo de la representación, éste debe tener, en virtud de las leyes y formas a priori del entendimiento, una razón suficiente; es decir, requieren una causa. Dicho de otro modo: los objetos externos del mundo como representación están regidos por el *principio de razón suficiente del devenir* y, por lo tanto, cuando se da un cambio en uno de ellos ha de presuponerse siempre, por lejana

168- Cfr. WWV I, §27, 174.

que sea, una causa con la cual ese cambio sucede con estricta *necesidad* y sin la cual ese cambio no podría darse en modo alguno. Sin embargo, las causas sólo pueden actuar si *inciden sobre algo que les es adecuado*, sobre un determinado afán de la voluntad que quiere expresarse; en ausencia de éste, dichas causas carecen de efecto, es decir, no son causas:

Ninguna causa del mundo produce su efecto en su totalidad ni lo hace de la nada, sino que existe siempre algo sobre lo que ella actúa; y ella simplemente origina en ese tiempo, en ese lugar y sobre ese ser determinado, un cambio que siempre es adecuado a la naturaleza del ser y para el que tiene que encontrarse ya la *fuerza* en ese ser. De ese modo, todo efecto surge de dos factores, uno interno y otro externo: de la fuerza originaria de aquello sobre lo que se ejerce la acción, y de la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse ahora. (E, 46) ¹⁶⁹

De este modo, por ejemplo, la incidencia de la luz sobre un objeto nunca podrá ser causa de la caída de un grave, es decir, nunca podrá ser ocasión para la expresión de la idea que está a la base de la fuerza originaria de la gravedad. Sin embargo, que en un momento y lugar determinados aumente la humedad, la calidez y la luz sobre un suelo fértil y cultivado, provocará el crecimiento y desarrollo de una planta, permitiendo con ello la expresión de la idea o afán de la voluntad de la que ella es fenómeno.

Esta constante según la cual la causalidad es la ocasión de la expresión de la idea es formulada por Schopenhauer como *operari sequitur esse*. Las causas son ocasionales porque mueven a los seres únicamente según su esencia:

Esta ley a la que están sometidas todas las cosas del mundo sin excepción, la expresaron los escolásticos en la fórmula *operari sequitur esse*. Consecuentemente con ella examina el químico los cuerpos mediante reactivos, y el hombre al hombre mediante las pruebas a las que le somete. En todos los casos, las causas externas producirán con necesidad lo que se contiene en el ser: pues este no puede reaccionar más que según como él es. (E, 57)

Todo esto es igualmente válido para el ser humano. Él también tiene su idea y su expresión fenoménica, a las cuales Schopenhauer designará, adoptando la terminología kantiana, *carácter inteligible* y *carácter empírico* respectivamente:

169- En este mismo sentido explica Schopenhauer las causas ocasionales en el capítulo *Astronomía física*, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*. (Cfr. N, 84 y s.).

En cuanto al hombre, el carácter empírico es ya en cada individuo un carácter propio [...]. Lo que se conoce como carácter empírico, producto del necesario desarrollo en el tiempo y del fraccionamiento en acciones particulares condicionado por aquél, es, una vez abstraída esta forma temporal del fenómeno, el *carácter inteligible*, según la expresión de Kant. (WWV I, §28, 185)

El *carácter inteligible* del ser humano, en tanto que es *su idea*, es «innato»¹⁷⁰, pues es anterior a su fenómeno en el sentido de que éste sólo puede darse como expresión de aquél y, además, es «*constante*», es decir, invariable, inmutable; puesto que, al estar más allá del espacio, el tiempo y la causalidad, no conoce cambio alguno y, por lo tanto persiste durante toda la vida del hombre: «Bajo la cambiante envoltura de sus años, sus relaciones, incluso sus conocimientos y placeres, se encierra, como un cangrejo en su caparazón, el idéntico y verdadero hombre, totalmente inmutable y siempre el mismo» (E, 50).

Este carácter inteligible solo se puede llegar a conocer *empíricamente*¹⁷¹ a través de las sucesivas acciones que realiza el ser humano a lo largo de toda su vida, es decir, mediante el *carácter empírico*. Ahora bien, como las acciones que lleva a cabo el ser humano, en tanto que suceden en el mundo como representación, han de tener una razón suficiente conforme a la cual éstas se sigan con necesidad causal; esta especial causa no es otra cosa que *el motivo*, una representación intuitiva o abstracta cuya confluencia con el carácter inteligible tiene por resultado una acción necesaria como expresión empírica de éste. Es por ello que Schopenhauer afirma que «la motivación es la causalidad vista por dentro» (ZG, §43, 144). En nuestro interior podemos comprender, observando este proceso, cómo funciona la necesidad que está a la base de todos los cambios que se producen en el mundo externo y que opera con el mismo rigor en nosotros. Así, Schopenhauer afirma:

Si, como hacen necesario tanto la doctrina de Kant como toda mi exposición, la voluntad está, como cosa en sí, fuera del tiempo y de toda forma del principio de razón, entonces el individuo no solo tiene que actuar siempre de la misma manera en la misma situación, y no solo cada mala acción es la firme garantía de otras innumerables malas acciones que el individuo *tiene que* realizar y no *puede* dejar de realizar, sino que, como dice

170- Cfr. E, 53.

171- Cfr. E, 48-50; WWV I, § 55, 341 y s.

Kant, también se podría calcular, solo con que estuvieran totalmente dados el carácter empírico y los motivos, el comportamiento de un ser humano en el futuro, igual que se calculan los eclipses de sol y de luna. Del mismo modo que la naturaleza es consecuente, también lo es el carácter: toda acción particular debe suceder en conformidad con él, igual que todo fenómeno sucede en conformidad con la ley natural: la causa en el último caso y el motivo en el primero no son sino las causas ocasionales [...]. (WWV I, §55, 344)

Lo distintivo del motivo frente a la causalidad que vemos en el mundo externo es la siguiente: «El medio propio y más próximo [del motivo] es [...] única y exclusivamente el *conocimiento*. El objeto que actúa como motivo no necesita más que ser *percibido, conocido* [...]: en cuanto el objeto es percibido, actúa de igual manera [que cualquier otra causa], suponiendo que sea, en general, un fundamento de determinación de la voluntad a excitar aquí» (E, 32 y s.). Así es como se entiende que el *intelecto* únicamente sea la herramienta de la voluntad: todo objeto que él constituye para el sujeto es susceptible de convertirse en motivo (o contramotivo) para el obrar humano. En consecuencia, el conocimiento no puede contribuir a la libertad del individuo; en todo caso, lo único que puede hacer, conforme a su perfección o imperfección, es presentarle con mayor o menor claridad los motivos para su acción y, mediante el examen de su propio carácter empírico, otorgarle un *carácter adquirido*¹⁷², es decir, el conocimiento más o menos exhaustivo acerca de lo que él *quiere y no quiere* realmente, y, con ello, la posibilidad de esperar de sí únicamente lo que es posible conforme a su carácter y nunca exigirse nada más ni hacer nada menos que lo que éste requiere.

Dicho todo esto, cabría preguntarse lo siguiente: habida cuenta de que sus acciones se siguen con estricta necesidad debido a la confluencia de los motivos con su carácter, ¿se deduce de ello que el ser humano es *irresponsable*? Schopenhauer ofrece a esta pregunta una respuesta *antipelagiana*: el ser humano es absolutamente *responsable* –de un modo general, siempre culpable. ¿Por qué? La responsabilidad requiere, también para Schopenhauer, siempre de la libertad, solo que esta libertad que hace de Schopenhauer un antipelagiano no ha de atribuirse al *operari*, sino en el *esse*¹⁷³. Con ello la libertad, responsabilidad y culpabilidad no recaen sobre el hacer, sino sobre el ser.

172- Cfr. E, 50.

173- Cfr. E, 97 y s.

Para Schopenhauer, *libertad de la voluntad* significa autodeterminación incondicionada, sin razón, de la voluntad, pues la voluntad *como cosa en sí* es, de suyo, absolutamente libre: ella está fuera del principio de razón y, en consecuencia, no conoce la necesidad. Sus actos volitivos particulares, las ideas y en el caso de cada ser humano el carácter inteligible fueron *queridos* sin necesidad, sin causa, sin motivo. Por lo tanto, en el *ser*, en el *querer que es cada ser humano* es donde radica la libertad y, con ella, la responsabilidad¹⁷⁴; también, la culpa y el pecado original de la existencia.

De acuerdo con esto, Schopenhauer establece una tipología general y abstracta del carácter en términos morales, que viene a confirmar esta responsabilidad. La imputabilidad de bondad o maldad dependerá de cómo sea el *carácter inteligible* de cada ser humano. En conformidad con lo expuesto hasta ahora, dependiendo de qué tipos de móviles de la acción surtan efecto en cada ser humano, es decir, dependiendo de qué objetos sean motivos para él y, en este sentido, sean ocasión para la expresión de tal carácter, se podrá adscribir bondad o maldad al mismo. Los *tipos* morales que se extraerán de este proceder, recuerda el sabio de Frankfurt, nunca se dan de un modo *neto e íntegro* en la experiencia, sino que existe, entre los extremos de dicha tipología, una infinita gradación que se corresponde con la infinidad de ideas de ser humano que se objetivan en la humanidad en su conjunto¹⁷⁵. Con todo, estos *tipos* expresados de un modo abstracto permiten comprender la adscripción de un valor moral al carácter. Para hacer esto, Schopenhauer establece, en primer lugar, un concepto descriptivo de *bueno* y *malo*. Lo fundamental para entender el significado de *bueno* y *malo* es partir de lo que éstos suponen para la experiencia vital y elevarlos al punto de vista metafísico, donde se pueden entender desde su último fundamento. Así, por lo *bueno* comprenderá Schopenhauer aquello que se *adecúe a un determinado afán de la voluntad*¹⁷⁶, es decir: todo aquello que satisfaga sus deseos y anhelos en este o aquel individuo. Lo *malo*, por el contrario, será todo lo que suponga un *impedimento a los esfuerzos de la voluntad*¹⁷⁷. De esto se deduce que lo bueno o lo malo para uno, puede ser justamente lo contrario para otro en virtud de su carácter y, en consecuencia, son conceptos *relativos*¹⁷⁸.

Estos conceptos aplicables a los objetos representados son también extensibles a las personas en ese mismo sentido *relativo*, dependiendo de si permiten y facilitan la

174- Cfr. E, 93-95.

175- Cfr. E, 201.

176- Cfr. WWV I, §, 425; E, 265.

177- Cfr. WWV I, §25, 425 y s.

178- Cfr *Ibidem*.

satisfacción de las distintas voliciones individuales o, por el contrario, obstaculizan su cumplimiento:

[...] aquéllos cuyo carácter comporta el no obstaculizar en general los empeños de la voluntad ajena como tal, sino que más bien los favorecen, siendo por lo tanto altruistas, benevolentes, amistosos o caritativos, son denominados hombres buenos a causa de esta relación que mantiene su comportamiento con la voluntad del otro. El concepto contrapuesto se designa en alemán, y desde hace unos cien años también en francés, mediante una palabra reservada para los seres cognoscentes (animales u hombres) y que no se aplica a los seres privados del conocimiento; dicha palabra es *malvado* [*böse*] [...]. (WWV I, §65, 426)

Sin embargo, esta distinción solo es, como indicábamos, *relativa*, es decir, se establece únicamente en relación con la voluntad individual de los otros y depende de ella: una persona puede ser buena para alguien, pero no necesariamente para algún otro. Schopenhauer apunta otra posibilidad de adscribir *bondad* o *maldad* al hombre que no se realiza en referencia a otro individuo singular volente, sino a *sí mismo* o *en sí mismo*¹⁷⁹; esto es, se puede adscribir *bondad* o *maldad* al ser humano dependiendo de su susceptibilidad para actuar en función de los móviles que incidan sobre él:

Los tres móviles éticos fundamentales del hombre: egoísmo, maldad y compasión, están presentes en cada uno en proporción distinta e increíblemente diversa. Según sea esta, así actuarán los motivos sobre él y resultarán las acciones. Sobre un carácter egoísta solo tendrán fuerza motivos egoístas; y los que apelen a la piedad, como a la maldad, no podrán competir con ellos: él sacrificará tan poco sus intereses para vengarse de su enemigo como para ayudar a su amigo. Otro que sea fuertemente receptivo a los motivos malvados no reparará en grandes perjuicios propios para dañar a otro. Pues hay caracteres que encuentran un placer en causar el sufrimiento ajeno, que supera al sufrimiento propio de igual magnitud [...]. En cambio, la *bondad de corazón* consiste en una compasión universal y hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida, pero ante todo, hacia el hombre [...]. Por consiguiente, la bondad del carácter se retendrá ante todo de cualquier ofensa a otro, sea en lo que sea; pero luego también exigirá el auxilio, siempre que se presente sufrimiento ajeno. (E, 252 y s.)

179- Cfr. E, 265.

Así, no se establece la bondad o maldad de los seres humanos en función de lo que sus acciones significan para los otros, sino en relación a qué tipo de motivos permiten la expresión de su carácter, de su idea: si los motivos que mueven al ser humano a actuar se basan en el *sufrimiento de los demás*, su carácter será *malvado*; si son la *justicia*, el *bienestar de los otros*, impedir o paliar su sufrimiento, entonces será *bondadoso*; si es su *propio provecho*, su propio *bienestar y placer*, entonces será *egoísta*.

Fuera de los dos extremos de la maldad y la bondad, la inmensa mayoría de los seres humanos tienen un carácter *egoísta*. Este tipo de carácter es, en términos morales *neutro*; pues el egoísmo es connatural a los seres vivos y resulta necesario para su existencia: «El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar. [...] Tanto en el hombre como en el animal, ese *egoísmo* está estrechamente vinculado con su núcleo y esencia más íntimos y hasta es idéntico a ellos» (E, 196). Sin embargo, el *egoísmo*, en cuanto expresión fundamental de la voluntad de vivir, es fruto de un doble error: por una parte, el aparato cognoscitivo del egoísta –precisamente por ser herramienta al servicio de su voluntad– no es capaz de derribar el muro que separa a su Yo del resto de los seres vivos; los contempla como cualquier otro objeto del mundo y parece tomarse a sí mismo como lo único real sin poder reconocer con ello la identidad esencial de todos los seres como manifestaciones de una y la misma *voluntad de vivir*¹⁸⁰. Por otra parte, el egoísmo es, única y exclusivamente expresión de la contradictoria *afirmación de la voluntad de vivir* y, en ese sentido, no es otra cosa que un permanecer constantemente en el *error* de la existencia, aquel pecado original que sería mejor que no fuese:

[...] [C]ada individuo es la voluntad de vivir en su integridad. Por eso, sea esta criatura un insecto o un gusano, la naturaleza habla por su boca y dice: «yo solo soy todo en el mundo; todo existe en función de mi conservación; lo demás puede desaparecer, pues no es realmente nada». Así habla la naturaleza desde el punto de vista *particular* o sea, desde el punto de vista de la autoconciencia, y en esto se basa el *egoísmo* de todo ser viviente. (WWV II, cap. 47, 689)

Es de este egoísmo de donde nace la lucha de todos contra todos en la naturaleza y es la causa de no pocas desdichas de los hombres. ¿Cómo enderezar la torcida rama que es el ser humano? Para Schopenhauer es imposible: *velle non discitur*. Como se dijo, el

180- Cfr WWV I, § ,124, 429, 437 y s; E, 197, 273.

conocimiento es únicamente una herramienta al servicio de la voluntad y, respecto a la misma, es únicamente secundario. Por mucho que se tratase de educar al ser humano, el conocimiento nunca podrá mejorarlo moralmente, pues éste nunca podrá modificar su voluntad, su idea, la cual se halla fuera del espacio, del tiempo y la causalidad, y es, por lo tanto, eterna e inmutable. El conocimiento únicamente puede presentarle con mayor claridad y verdad el catálogo de motivos y contramotivos que habrán de llevarle a la acción o a la omisión. Así Schopenhauer concluye:

Para una mejora [moral] real [del ser humano], sería necesario que uno transformase todo su tipo de receptividad para los motivos[, su carácter inteligible]; que, por ejemplo, se consiguiera que al uno no le fuese ya indiferente el sufrimiento ajeno como tal, que el ocasionarlo no fuese ya placer para el otro o que, para un tercero, cualquier aumento del propio bienestar, hasta el más pequeño, no prevaleciese ya sobre todos los motivos de otro tipo y los hiciera ineficaces. Pero eso es imposible con mucha más certeza que el que se pudiera convertir el plomo en oro. Pues sería preciso que, por así decirlo, al hombre se le diese la vuelta el corazón, que se agitase lo más hondo de él. Pero todo lo que se puede hacer es iluminar la *cabeza*, corregir el *conocimiento*, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente, de las verdaderas relaciones de la vida. Mas con eso no se consigue sino que la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente, clara y decidida, y se exprese sin falseamiento. [...] La enseñanza puede cambiar la elección de los medios pero no la de los últimos fines generales: estos se los pone cada voluntad de acuerdo con su naturaleza. (E, 254 y s.)

4.c) Derecho, Estado, historia: la negación del progreso moral.

Si el ser humano carece de libertad y, por lo tanto, actúa necesariamente siguiendo su carácter y además éste no puede mejorarse moralmente con la educación, ya que no se puede enseñar a la voluntad, ¿qué concepción del derecho, del Estado y de la historia resulta de ello?

Con la negación de la autonomía del ser humano, la idea ilustrada de *progreso* naufraga en la filosofía de Schopenhauer. Si este mundo es el reino del error y del mal, si en él los seres humanos carecen de libertad, si su carácter, determinante de su obrar, es invariable y, como consecuencia de ello, la educación no puede perfeccionarlo en un

sentido moral, entonces ya no puede sostenerse *ninguna filosofía de la historia* entendida como discurso de fundamentación racional del *progreso* ilustrado y de la *realización de los derechos del ser humano* mediante la acción pública del Estado. Más bien, el *derecho* y el *Estado* son uno de tantos instrumentos con los que este mundo evita convertirse en uno peor del que es, con el cual, ciertamente, su existencia estaría amenazada.

En primer lugar, esto se pone de manifiesto en la misma concepción del *derecho* en la filosofía de Schopenhauer, según la cual, el derecho y su desarrollo mediante el Estado *no pueden ser el fin de la historia como realización del reino de la libertad*. Para el sabio de Frankfurt el propio concepto de derecho o justicia (*Recht*) no es algo positivo, sino que se establece únicamente de un modo *negativo* en relación con la *injusticia* (*Unrecht*), la cual es lo verdaderamente *positivo*: «[...] el concepto de *injusticia* es el concepto primordial y positivo, mientras que su opuesto, el concepto de *justicia*, es el derivado y negativo. [...] De hecho, nunca se habría hablado de justicia si no existiera la injusticia. El concepto de *justicia* no contiene otra cosa que la negación de la injusticia [...]» (WWV I, §62, 400). Para Schopenhauer, en virtud de la invariabilidad del carácter de los seres humanos, los cuales son en su inmensa mayoría *egoístas*, en el mundo siempre se da y siempre se dará por doquier la injusticia. Ésta no es otra cosa que la extralimitación de la propia voluntad, de su afirmación a costa de la voluntad de los otros. Así Schopenhauer afirma:

Como quiera que la voluntad presenta esa autoafirmación del propio cuerpo en innumerables individuos que viven en sociedad, el egoísmo, propio de todos los seres, hace que un individuo se convierta fácilmente, de mera afirmación, en *negación* de la voluntad que se manifiesta en otro individuo. La voluntad del primero traspasa los límites de la afirmación de la voluntad del segundo, destruyendo o hiriendo el cuerpo ajeno, o también obligando a las fuerzas de ese *cuerpo ajeno* a servir a *su* voluntad, en vez de a la voluntad que se manifiesta en ese cuerpo ajeno. [...] Esta invasión de los límites de la afirmación de la voluntad ajena ha sido conocida desde tiempos inmemoriales y su concepto se designa con la palabra *injusticia*. (WWV I, §, 62, 394).

A causa del *egoísmo* –cuando no de la maldad– lo que se da en el mundo es la injusticia: el asesinato, la lesión y mutilación a los otros, su esclavitud, el robo y mil miserias más de la misma índole que siempre se cometen o bien por *violencia* o bien por *astucia*. Así, en sentido negativo, lo *justo* no es otra cosa, entonces, que todas las

acciones que no sobrepasen ese límite establecido de no anular la voluntad de los otros. Debido a la positividad de la injusticia, el *derecho* tiene su origen única y exclusivamente en la negación de una injusticia:

El concepto de justicia como negación de la injusticia ha encontrado su principal aplicación, y sin duda su primer origen, en los casos en que un intento de cometer una injusticia se rechaza mediante la violencia; como este rechazo no puede ser también injusto, tiene que ser justo, si bien la acción violenta que se ha cometido en este caso, considerada en sí misma y de un modo exento, sería una injusticia, y solo está justificada aquí por su motivo, que la convierte en una acción justa. Cuando un individuo va tan lejos en la afirmación de su propia voluntad, que invade la esfera de la afirmación de mi voluntad, esencial a mi persona, y con ello la niega, entonces mi rechazo de esa invasión no es más que la negación de una negación, y en esa medida no es, vista desde mí, otra cosa que la afirmación de la voluntad que se manifestó de modo esencial y originario en mi cuerpo, y que está expresada ya implícitamente en el simple hecho de esa manifestación, por lo tanto, mi acción no es injusta, sino *justa*. Esto significa lo siguiente: tengo entonces derecho, es *justo*, que yo niegue aquella negación ajena con la fuerza necesaria [...]. (WWV, I, §62, 400 y s.)

En este sentido, la justicia se manifiesta originariamente como *derecho a la coacción* y *derecho a la mentira* para negar la acción injusta mediante *violencia o astucia* frente a ella.

No obstante, esta primera delimitación de los conceptos de justicia e injusticia pertenece únicamente a la *moral* y no a la teoría jurídica como tal:

La *doctrina pura del derecho* es, por lo tanto, un capítulo de la *moral*, y se refiere directamente al *hacer*, no al *padecer*. Pues solo la acción manifiesta la voluntad, y ésta es lo único considerado por la moral. [...] El desarrollo de este capítulo de la moral tendría por asunto la determinación del límite hasta el que puede llegar un individuo en la afirmación de la voluntad ya objetivada en su cuerpo, sin que esto se convierta en negación de esa misma voluntad que se manifiesta en otro individuo, y también la determinación de las acciones que traspasan ese límite [...]. (WWV I, §62, 404)

En este sentido, los conceptos de lo *justo* y lo *injusto* tienen un significado independiente y anterior respecto de su significado para toda legislación positiva ¹⁸¹ y constituyen el *fundamento* y contenido del *derecho natural*, el cual, para Schopenhauer, puede perfectamente denominarse *derecho moral* ¹⁸².

Ahora bien, la doctrina pura del derecho, en cuanto capítulo de la moral, no atiende al *padecer* injusticia (sufrimiento causado por los otros por la invasión de una voluntad ajena sobre la propia), sino únicamente al *actuar* o no de los hombres conforme a derecho. Este *padecer* nos es dado en la experiencia del mundo y de él nace la *necesidad* de ponerle un remedio, de establecer un *instrumento* para mitigarlo y limitarlo: tal es el origen del *Estado* y de la *ley positiva*, los cuales, si han de ser verdaderamente *justos*, han de estar en concordancia con el derecho natural y guiarse según los criterios de la doctrina pura del derecho. Así, para Schopenhauer, en el *padecer injusticia* es donde el Estado encuentra su origen: cuando el ser humano, haciendo uso de la razón, quiere protegerse de la injusticia, llega a un *contrato social* mediante el cual todos, refinando su egoísmo, se comprometen a limitarlo:

La razón reconoció entonces que, tanto para disminuir el sufrimiento repartido entre todas las cosas, como para distribuirlo lo más homogéneamente posible, el mejor y único medio era ahorrarles a todos el dolor de padecer la injusticia haciéndoles renunciar al placer de cometerla. Este medio fácilmente ideado y progresivamente perfeccionado por el egoísmo, al ser guiado metódicamente por el uso de la razón, y al abandonar su punto de vista unilateral, es el *contrato social* o la *ley*. [...] El Estado no puede haber tenido, en ningún país, otro origen, pues es precisamente este modo de surgir y este fin lo que lo convierte en Estado. (WWV I, §62, 405).

Aquí es donde Schopenhauer muestra del modo más claro la diferencia entre la *doctrina pura del derecho* en general en cuanto parte de la *doctrina moral* y la *teoría del derecho político* (*Staatsrecht*), en la que se tendría que basar la actividad política común. La fundamentación del Estado y su legalidad positiva en la sola limitación del egoísmo para impedir el padecimiento de injusticias, invalida toda *praxis* política, que a la manera de Kant, tenga por deber la realización del derecho en el mundo y, por tanto, el primado de la *moral* (el Derecho Racional) sobre la política. Pues, para Schopenhauer, al Estado y sus leyes nunca les interesarán las acciones por sí mismas: al

181- Cfr. E, 218.

182- Cfr. WWV I, §62, 403.

contrario que a la doctrina moral, la cual evalúa el valor ético de las acciones, a las teorías del Estado y del derecho las acciones les importan únicamente en virtud de si éstas contribuyen a *padeecer* o no injusticia. En este sentido, *el Estado no puede ser una institución destinada a crear un orden más justo para todos y que favorezca la libertad, e incluso la perfección moral de los seres humanos en la historia*, sino que únicamente establece los límites de lo que se permite hacer sin cometer injusticia y pone freno a lo que no se puede hacer sin cometerla. El Estado nunca establece qué es lo que el ser humano debe hacer, sino únicamente lo que no debe hacer para que otros no padezcan injusticia. Por ello Schopenhauer afirma lo siguiente:

[...] [L]a teoría del Derecho de Kant, que deriva erróneamente de su imperativo categórico la institución del Estado como una obligación moral, ha dado origen en los últimos tiempos, más de una vez, al extraño error de considerar al Estado como una institución destinada al fomento de la moralidad, nacida de la aspiración a la moralidad y que estaría por ello instituída contra el egoísmo. ¡Como si la intención íntima, que es lo único que le incumbe a la moralidad o a la inmoralidad y la voluntad enteramente libre, se dejaran modificar del exterior por alguna fuerza extraña! Aún más absurdo es el teorema según el cual el Estado sería la condición de la libertad en el sentido moral, y por ello de la moralidad; puesto que la libertad está por encima del fenómeno, y con mayor razón por encima de las instituciones humanas. El Estado no está dirigido, como hemos dicho, contra el egoísmo en general y como tal, sino que, por el contrario, tiene su origen en dicho egoísmo, que se comprende a sí mismo, y procede metódicamente, pasa del punto de vista unilateral [individual] al universal para asumir lo que todos tienen en común, existiendo únicamente para servir a ese egoísmo. El Estado ha sido creado presuponiendo acertadamente que no puede esperarse la moralidad pura, es decir, una conducta justa basada en principios morales, pues si esto fuera posible el Estado mismo sería superfluo. (WWV I, §62, 407 y s.)

Velle non discitur: también es éste el espíritu que está detrás de la teoría del Estado y del derecho en Schopenhauer. El Estado y el derecho, por su propia naturaleza, nunca podrán mejorar al ser humano en términos morales ni tampoco podrán otorgarle libertad; más bien, lo único que impide el Estado es que se materialice la expresión máxima del egoísmo: el *bellum omnium contra omnes*. Esto se pone de manifiesto especialmente en el significado último que Schopenhauer otorga al *derecho penal*: el

fundamento de la *pena* consiste en suministrar contramotivos lo suficientemente grandes que superen y venzan los motivos egoístas que llevarían a algunos hombres «a matar a otro simplemente para untarse las botas con su grasa». Por ello Schopenhauer afirma, en este sentido, lo siguiente:

[...] el Estado nunca prohibirá a nadie apuñalar o envenenar una y otra vez a otra persona con el pensamiento, pues sabe con seguridad que el miedo a la espada del verdugo o al suplicio de la rueda impedirá constantemente el cumplimiento de ese deseo. El Estado tampoco abriga el insensato plan de eliminar la tendencia a la acción injusta o las malas intenciones [es decir, mejorar el carácter del ser humano o educar su voluntad]. Se limita a situar, frente a cada motivo que pueda llevarnos a cometer una injusticia, otro motivo, el del castigo inexorable, que supere al primero y nos disuada. (WWV I, § 62, 406 y s.)

Así, en última instancia, el *velle non discitur* y el *operari sequitur esse* se muestran como válidos para el destino miserable del ser humano y llevan a negar toda posibilidad de *progreso* ético-jurídico en la concepción de la *historia* ofrecida por Schopenhauer en su filosofía. ¿Qué cabe esperar de la historia si el carácter del ser humano es invariable –de suyo– y el Estado no puede contribuir en absoluto a su mejora?

La *historia* es para Schopenhauer únicamente el *escenario fenoménico* donde se presenta una y otra vez la misma voluntad mediante la objetivación de las ideas eternas e inmutables bajo las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad: es el teatro donde los mismos caracteres individuales del ser humano se presentan a lo largo del tiempo bajo distintas máscaras. Así puede leerse:

[...] [L]a historia de la especie humana, la rápida sucesión de acontecimientos, el cambio de los tiempos, las múltiples formas de la vida humana en diferentes países y siglos, todo ello no es sino la forma accidental de manifestación de la idea [...].

[Quien haya comprendido esto] [n]o creerá con el vulgo que el tiempo produce algo realmente nuevo y significativo, que por él ni en él algo absolutamente real llegue a la existencia, ni que el tiempo mismo como un todo tenga comienzo y fin, plan y desarrollo, ni que tenga como última meta el perfeccionamiento (según sus conceptos) de la última generación, que vive treinta años. [...] En la diversidad de formas de la vida humana y en el continuo cambio de los acontecimientos, considerará únicamente a la idea

como lo permanente y lo esencial, pues es en ella donde la voluntad de vivir tiene su objetividad más perfecta, y es ella la que muestra sus múltiples aspectos en las cualidades, pasiones, errores y excelencias del género humano: en el egoísmo, el odio, el amor, el miedo, la audacia, la ligereza, la torpeza, la astucia, el ingenio, el genio, etc.; y todo esto juntándose y cuajando en mil formas (individuos) diferentes, representa continuamente la grande y la pequeña historia del mundo, pues en sí es indiferente que tales individuos se muevan por nueces o por coronas. Al final, descubrirá que en el mundo sucede lo que en los dramas de Gozzi, en los que siempre salen a escena los mismos personajes con las mismas intenciones y con el mismo destino. (WWV I, §35, 215 y s.)

En la historia nunca puede haber novedad; mucho menos, una novedad mejor en términos morales. El progreso resulta imposible debido a que en la historia el carácter de Calígula o Nerón, el afán de la voluntad que se expresa en él, en definitiva, su idea, se objetivará sucesivamente, *per secula seculorum*, en distintos individuos y, solo con suerte, el azar hará que este carácter se manifieste en un tendero y no en el gobernante de este o aquel país. De ahí que la *única filosofía de la historia* que pueda ser considerada como tal estudie únicamente lo que en ella se da de un modo *universal* en todo tiempo y en todo lugar: «La verdadera filosofía de la historia consiste en comprender que en todo este caos de modificaciones infinitas no hay más que la misma esencia idéntica e inalterable que obra hoy lo mismo que ayer y que siempre. Debe, por lo tanto, reconocer lo que hay de idéntico en todos los acontecimientos» (WWV II, cap. 38, 507 y s).

Por lo tanto las distintas filosofías de la historia aparecidas en el idealismo alemán son, a los ojos de Schopenhauer, un terrible retroceso frente a Kant: toman el *tiempo* como algo esencial y la *teleología* como algo real, cuando el filósofo de Königsberg ya había mostrado la idealidad de ambas cosas. En este sentido, afirma:

[...] [E]n cuanto a los intentos, introducidos principalmente por la pseudo-filosofía de Hegel, tan nociva y estupidizante para el espíritu, de concebir la historia universal como un todo que sigue un plan, o como se dice, de «construirla orgánicamente», hay que decir que en el fondo adoptan un *realismo* crudo y llano que toma el *fenómeno* por la *esencia en sí* del mundo, y suponen que lo más importante son los personajes y los acontecimientos. [...] De ahí que concedan a la historia un lugar principal en su filosofía y la construyan de acuerdo con la presuposición de un plan universal que lo

dirigiría todo por el mejor camino para que ese plan se realice *finaliter* y el mundo se convierta en una gran maravilla. Por eso consideran el mundo como algo perfectamente real y ponen su fin en la miserable dicha terrenal, que, a pesar de los esfuerzos de los hombres y de los favores del destino, es una cosa vacía, engañosa, caduca y triste, que ni las constituciones ni las legislaciones, ni la máquina de vapor ni el telégrafo podrán jamás mejorar esencialmente. Estos filósofos y glorificadores de la historia a que aludo son, por consiguiente, ingenuos realistas, optimistas y eudemonistas, es decir, espíritus simples y filisteos encarnados [...]. (WWV II, cap. 38, 505-507)

4.d) El “giro naturalista” de *Sobre la voluntad en la naturaleza*: la confirmación científica de la invariabilidad del carácter.

La *voluntad de vivir* era, como vimos, la última razón del pesimismo metafísico de Schopenhauer. Aplicando este principio hermenéutico de su metafísica hasta sus últimas consecuencias, este pesimismo se ha extendido finalmente hasta la ética, la política y la historia. Bajo el primado de la voluntad sobre el intelecto en el que se basa y la tesis correspondiente del *operari sequitur esse*, la autonomía del ser humano ha quedado irremisiblemente negada y, con ella, la posibilidad de todo progreso y toda mejora colectiva en de la historia. Lo significativo de este cuestionamiento de la auténtica capacidad de obrar del hombre en el mundo y de su libertad reside, desde el punto de vista del curso seguido por el pensamiento moderno desde finales del siglo XVIII, en un regreso a la filosofía de la naturaleza que deja atrás la anterior confianza depositada desde la Ilustración en la historia. Es más: se trata por añadidura de una especie de abdicación de la razón filosófica ante una naturaleza demoníaca y terrible, que es así sin razón alguna. La filosofía práctica de Schopenhauer, en tanto que negación de toda razón pura práctica posible en el mundo, descansa, por tanto, en este *giro naturalista* del pensar moderno. En virtud de él, dado que todo obrar del hombre está determinado por su carácter, tan invariable y eterno como las fuerzas naturales, ya no cabe más esperanza y posibilidad de salvación que la que pueda ofrecernos un *ascetismo* capaz de acabar con el horrendo espectáculo de este mundo.

Este retorno de la mirada filosófica a la naturaleza como potencia determinante del destino humano se hace visible tanto en las reflexiones schopenhauerianas en torno a las acciones derivadas de la confluencia de los motivos con el carácter como en las

relativas a la historia, en la ponderación del rasgo crucial que define el tiempo natural: la repetición. Por una parte, la invariabilidad del carácter, en el sentido que ha sido explicada, muestra que ante el mismo tipo de motivos el ser humano realizará una y otra vez las mismas acciones con estricta necesidad; por otra, la historia, entendida como un teatro, descubre siempre los mismos actores bajo distintas máscaras que, consecuentemente, son conducidos de manera inexorable a los mismos atinos y desatinos, así como también al cumplimiento reiterado de la suerte que les corresponde. Es en esta incansable repetición donde se revela la inconfundible firma de la naturaleza: «El círculo será siempre y en todas partes el verdadero símbolo de la naturaleza, pues es el esquema del retorno; éste es de hecho la forma más universal de la naturaleza y la emplea en todas las cosas [...]» (WWV II, cap. 41, 545).

Esta puesta en primer plano de la naturaleza como clave comprensiva del *operari sequitur esse* explica asimismo –a la vez que se acredita de este modo– la insistencia casi obsesiva de Schopenhauer, especialmente a partir de 1836, en hacer de las *ciencias naturales* de su época –fisiología, anatomía y medicina– la *confirmación de su metafísica* de la voluntad y de sus implicaciones, tratando de establecer para ello una especie de continuidad osmótica entre ambas.

Para comprender esto es necesario prestar especial atención al escrito *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836) y al proyecto –iniciado ya en 1821 con la redacción de las lecciones universitarias¹⁸³– que se presenta en aquella pequeña obra y se desarrolla completamente en el volumen de los *Complementos* a la obra capital en 1844. Este proyecto debía mejorar, en principio, la capacidad explicativa de la metafísica de la voluntad schopenhaueriana, pero era, en realidad, una suerte de *Naturphilosophie* entendida a la vez como una *metafísica confirmada por la ciencia* y una *ciencia alumbrada por la metafísica*. Este planteamiento, que no estaba presente en la primera edición de la obra capital, aparece en un momento en el que un renovado auge de las ciencias naturales, en concreto los progresos de las ciencias biológicas, habían relegado a un segundo plano la *Naturphilosophie* schellinguiana, con la cual el sabio de Frankfurt no quería ser relacionado, a pesar de la influencia que ésta pudo tener en él¹⁸⁴ y de cuyo descrédito trataría de sacar provecho. En este nuevo intento de revitalizar una metafísica

183- Cfr. SEGALA, M.: *Schopenhauer, la filosofía, le scienze*, Pisa, Edizione della Normale, 2009, pp. 329-331.

184- Un análisis de la influencia de la *Naturphilosophie* schellinguiana sobre la filosofía de Schopenhauer puede encontrarse en: SEGALA, M.: *Op. Cit.*, pp.285-318.

de la naturaleza que diese unidad al conjunto de las ciencias prestando especial atención a la biología (en su variedad de disciplinas), la cual ofrecía a cada paso nuevos descubrimientos, Schopenhauer se dio por satisfecho con la solución que se desprendía de la metáfora de la gruta de Posílipo¹⁸⁵, gracias a la cual podía, por una parte, otorgar mayor alcance y profundidad a la capacidad hermenéutica al concepto de *voluntad*, mientras que, por otra, resultaba factible una confirmación científica de dicho concepto.

La introducción a la primera edición de *Sobre la voluntad en la naturaleza* ofrece ya la clave para comprender este proyecto:

Rompo un silencio de siete años para presentar a los pocos que, anticipándose a su tiempo, han prestado atención a mi filosofía, algunas confirmaciones que ha recibido ésta de empíricos despreocupados, desconocedores de ella, que, siguiendo la vía de sus investigaciones de pura experiencia, han venido a parar a aquello mismo que había establecido mi filosofía como metafísico, que es lo que ha de explicarnos en general la experiencia. (N, 1)

También el prólogo a la segunda edición de 1854:

He logrado la dicha de poder dar una segunda mano de mejora a esta obrilla, al cabo de diecinueve años, y mi dicha es tanto mayor cuanto que es de singular importancia para mi filosofía el presente trabajo. Lo es porque, a partir de lo puramente empírico, de lo que han observado investigadores de la Naturaleza que, sin prevención alguna, seguían el hilo de su respectiva ciencia, he llegado desde luego al núcleo mismo de mi metafísica, mostrando así el punto de contacto de ésta con las Ciencias Naturales, y ofreciendo a la comprobación de mi dogma fundamental, la base más clara y más comprensiva que pueda darse. (N, ix).

La exposición de las distintas *confirmaciones* que, a ojos de Schopenhauer, los científicos han dado a su metafísica de la voluntad mediante los resultados últimos de las ciencias naturales es una constante en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, llena de citas de obras de distintas disciplinas. En estas citas aparecen, entre otros muchos, fisiólogos o médicos como Brandis, Cabanis, Cuvier y Burdach, pero también físicos como Herschel. Lo que destaca Schopenhauer de estos autores es que han vislumbrado, aunque entrevelada, la *voluntad* como la última fuerza motriz de la realidad. Así, el

185- Se llama gruta de Posílipo a un largo túnel romano que conecta Nápoles con los campos Flegreos.

filósofo no puede dejar de ver que los resultados de las ciencias naturales guardan una íntima conexión con su metafísica y que conducen, en realidad, a ella.

La metáfora que une estas *confirmaciones* con su *explicación metafísica* del mundo, es decir, la que permite una comunicación entre la *física* y la *metafísica*, es la de la *gruta de Posílipo*. Las ciencias naturales, desde la mecánica a la fisiología, tienen para Schopenhauer dos funciones¹⁸⁶: la de la *abstracción* de la pluralidad de los fenómenos bajo conceptos en *géneros* y *especies (morfología)* y la de la *explicación* del *cómo* suceden los fenómenos singulares del mundo conforme a causas y efectos, de acuerdo con la ley de *causalidad (etiología)*. En los límites del alcance de la *etiología*, donde estos científicos citados por Schopenhauer han llegado a un punto en el que no pueden ir más allá, es donde las cabezas más eminentes –a ojos del filósofo– han vislumbrado la voluntad y han confirmado, por tanto, el principio metafísico de Schopenhauer, pues por muy lejos que pueda llegar la explicación causal de las ciencias naturales, siempre se acaban topando con un trasfondo inexplicable ante el cual han de finalizar su curso explicativo. Más allá de éste no cabe dar otra razón distinta de aquello mismo que han hallado: las fuerzas y leyes naturales, a las que en última instancia llegan y en las que se basa toda la explicación causal hecha acerca del mundo. Pero estas fuerzas y leyes resultan ser tan opacas como lo que se pretendía explicar. La razón de ello radica en que la ley de causalidad aparece con el mundo como representación mismo, regido por la relación sujeto-objeto; y, por tanto, no se puede extender más allá de ambos o a un ámbito previo distinto del orden fenoménico que la posibilita. En su remontarse en la infinita cadena de causas y efectos, las ciencias naturales, cual caminantes en la gruta de Posílipo, llegan, pues, a un umbral de oscuridad, a partir del cual se divisa ya la luz del otro lado:

[...] así como caminando en la gruta de Posílipo se encuentra uno cada vez en mayor oscuridad hasta que después de haber pasado su mitad empieza a alumbrar la luz del otro extremo del camino, lo mismo sucede aquí, en donde la luz intelectual que se proyecta hacia fuera, con la forma de la causalidad del entendimiento, después de haberse visto dominada por las tinieblas, empieza a difundir por fin un débil e incierto resplandor. (N, 89).

Esa luz que alumbrar desde ese otro lado de la gruta, que había quedado en penumbra tras la investigación empírica de las cosas, es la voluntad: lo que para las

186- Cfr. WWV I, § 17, 114-118.

ciencias naturales es causalidad y nada más, para la metafísica es voluntad y nada más. Que los científicos hayan atribuido a las fuerzas últimas e inexplicables con las que se topan las ciencias naturales una suerte de *querer*, *impulso* o *voluntad* es así, al mismo tiempo, una *confirmación de la metafísica schopenhaueriana* y un resultado que solo se puede hacer *comprensible* mediante la misma. La gruta, el pasaje, puede recorrerse en doble sentido. En última instancia, esta confirmación y aclaración hermenéutica que supone la metáfora de la gruta de Posílipo podría resumirse con el siguiente aserto: «Spinoza dice (carta 62) que la piedra vuela por el aire merced a un golpe, si tuviera consciencia, creería volar por su propia voluntad. Yo sólo quiero añadir que la piedra tendría razón» (WWV I, §24, 150). Hacia esta conclusión parecen llevar las ciencias naturales y ésta únicamente puede hacerse comprensible mediante el concepto de *voluntad*.

Tal confirmación de la metafísica por parte las ciencias naturales de su época llega, para Schopenhauer, a los rincones más recónditos de su filosofía: a la ética misma. Como vimos, según el sabio de Frankfurt, el carácter era únicamente la expresión de la voluntad que se manifestaba en cada ser humano y, en cuanto idea, fuera del espacio, del tiempo y causalidad, no podía conocer cambio alguno. La confirmación fisiológica resulta evidente para Schopenhauer cuando se tiene en cuenta que el cuerpo, en sentido metafísico, es la *objetivación de aquella voluntad*: la invariabilidad del carácter ha de tener, de algún modo, una expresión física que pueda confirmarse mediante las ciencias naturales y, desde el punto de vista empírico, la explique. Esto lo pone de manifiesto Schopenhauer especialmente en los párrafos 64 y 102 del segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, en los que Cabanis y Bichat le sirven de ayuda para validar fisiológicamente estas consideraciones en torno al carácter humano:

[...] [E]n sentido estricto sería posible deducir el grado y orientación de la inteligencia de un hombre dado, así como la condición moral de su carácter, de forma puramente *física*; en concreto, respecto a lo primero, a partir de la índole de su cerebro y sistema nervioso, y de la circulación sanguínea que actúa en ellos; y, respecto a lo segundo, a partir de la naturaleza y acción conjunta de su corazón, su sistema vascular, su sangre, sus pulmones, su hígado, su bazo, sus riñones, sus intestinos, sus genitales, etc.; por supuesto, para ello sería necesario un conocimiento mucho más exacto de las leyes que regulan el *rapport du physique au moral* que el que poseyeron incluso *Bichat* y *Cabanis*. (P II, §63, 98)

Schopenhauer considera que los últimos avances de la fisiología apuntan hacia esto: a que una cabal investigación natural sobre el organismo del ser humano habría de explicar la invariabilidad del carácter moral. Sin embargo, el filósofo es consciente de la gran dificultad de esta tarea:

[...] [P]orque también el cuerpo del individuo humano es la simple visibilidad de su voluntad individual, es decir, representa esta objetivamente, si bien a ella pertenece también su intelecto o cerebro, justamente en cuanto fenómeno de su querer conocer: por todo ello, digo, no solo la índole de su intelecto se ha de comprender y deducir de la de su cerebro y la corriente sanguínea que lo excita, sino que también todo su carácter moral con todos sus rasgos y peculiaridades se tiene que comprender e inferir desde la naturaleza próxima de toda su restante corporización, es decir, de la textura, tamaño, cualidad y proporciones recíprocas del corazón, el hígado, los pulmones, el bazo, los riñones, etc.; si bien puede que nunca llegemos a lograrlo realmente. (P II, §102, 187 y s.)

Con todo, Schopenhauer encuentra –con gran satisfacción– en el fisiólogo Bichat la confirmación de su teoría de la invariabilidad del carácter como resultado del primado de la voluntad sobre el intelecto: «Sus consideraciones y las mías» –afirma Schopenhauer– «se apoyan mutuamente, al ser las suyas el comentario fisiológico de las mías, y éstas el comentario filosófico de las suyas [...]. Todo lo que yo atribuyo a la *voluntad* propiamente dicha, se lo atribuye él a la vida *orgánica*, y todo lo que yo concibo como *intelecto*, es en él la vida animal» (WWV II, cap. 20, 296). En Bichat está, pues, la confirmación fisiológica de que el cuerpo es «la voluntad encarnada» y asimismo todas las conclusiones que se siguen de ello: no solo que la voluntad es lo primario y el intelecto lo secundario; también que el carácter es invariable y no puede ser mejorado moralmente:

[Bichat] [...] llega incluso a explicar la inmutabilidad del *carácter moral* por el hecho de que sólo la vida *animal*, es decir, la función del cerebro, está sometida al influjo de la educación, la experiencia, la instrucción y la costumbre, mientras que el *carácter moral* pertenece a la vida *orgánica* no modificable desde el exterior, es decir, a las demás partes. No puedo dejar de citar por extenso el pasaje correspondiente [...]: «Ésta es, pues, la gran diferencia entre las dos vidas del animal en relación a la desigualdad en la perfección de los diversos sistemas de funciones de los que cada uno resulta; a

saber, que en una el predominio de la inferioridad de un sistema, en relación a los demás, se debe casi siempre a la actividad o a la inercia mayores de ese sistema, a la costumbre de actuar o de no actuar; que en otra, por el contrario, este predominio o esta inferioridad están inmediatamente ligados a la textura de los órganos, y nunca a su educación. Por eso el temperamento físico y el *carácter moral* no son susceptibles de cambiar por la educación, que modifica tan prodigiosamente los actos de la vida animal; pues, como hemos visto, los dos *pertenecen a la vida orgánica*. El carácter es, si puedo expresarme así, la fisionomía de las pasiones; el temperamento es la fisionomía de las funciones internas: ahora bien, siendo las unas y las otras siempre las mismas, teniendo una dirección que la costumbre y el ejercicio no alteran nunca, es evidente que el temperamento y el carácter deben estar también sustraídos al imperio de la educación. [...] [L]a circulación, la respiración, etc. [...] no pueden ser modificadas por el hombre sin derivar en un estado enfermizo, etc. Hagámosles la misma observación a los que creen que se cambia el carácter, y por ello mismo *las pasiones*, pues éstas son *un producto de la acción de todos los órganos internos* [...]. (WWV II, cap. 20, 298 y s.)

Bichat ha dado con la clave de cómo explicar la invariabilidad del carácter desde el punto de vista empírico, desde la fisiología, a saber, como fruto de la disposición de todos los órganos del cuerpo. De este modo, lo que considerado desde un punto de vista ético-metafísico es la incidencia de los motivos sobre el carácter, desde el punto de vista fisiológico es la relación del conocimiento fruto del cerebro y su incidencia sobre el resto de las partes del organismo; de lo cual, se ha de seguir una acción necesaria.

En última instancia, aquel empoderamiento de la naturaleza representado por la filosofía schopenhaueriana, el cual anulaba toda autonomía humana, encontró su justificación y fundamentación no solo recorriendo los caminos de la especulación, sino también explorando los senderos de las ciencias naturales.

CAPÍTULO II

LA TARDÍA PERO EXITOSA RECEPCIÓN DE SCHOPENHAUER, PUERTA DE ENTRADA DEL PESIMISMO EN ALEMANIA.

«¡Es extraordinario! ¡Antes nadie le pedía sus obras y en cambio ahora, desde hace más o menos medio año, hace grandes ventas con ellas!»¹⁸⁷. Estas palabras de Max Voigtel, con las que transmitía por carta a Arthur Schopenhauer la sorpresa de un librero por el éxito de *Parerga y Paralipómena*, condensan en una sola imagen los rasgos característicos de la recepción de la filosofía schopenhaueriana en la Alemania del siglo XIX: es una recepción *tardía y popular*. Explicar a qué *causas* responden estos dos rasgos, así como cuál fue el *significado filosófico e histórico cultural* del éxito editorial de Schopenhauer, es el objeto de este capítulo. El concepto que nos permitirá aclarar ambas cuestiones es al que hemos dedicado nuestra atención hasta ahora: el concepto de *pesimismo*. Este concepto de *pesimismo* nos permite contestar a la preguntas, de fácil formulación pero de complicada respuesta, ¿por qué Schopenhauer solo disfrutó de éxito editorial en la segunda mitad del siglo XIX y no antes? y, ¿por qué solo éxito *popular*?

Entre 1848 y 1853 Schopenhauer pasa de ser considerado por Carové como un *ornithorhynchus paradoxus* a ser calificado de «káiser de la filosofía alemana». Esta absoluta inversión del parecer sobre el filósofo se debe, como veremos, a que en estos años se suceden tres acontecimientos que propiciaron que su filosofía entrase a formar parte de la vida cultural alemana: el fracaso de la Revolución de Marzo, la publicación de *Parerga y Paralipomena*, y la traducción al alemán del artículo *Iconoclasm in German Philosophy* del británico John Oxenford. El ambiente resultante de aquel episodio histórico, sumado a su coincidencia temporal con estos dos textos, favoreció el *éxito popular*, aunque tardío, de Schopenhauer debido a su recepción como filósofo del

187- Max Voigtel (juez del distrito de Magdeburg), en una carta del 16 de enero de 1856, transmite a Schopenhauer la sorpresa de un librero berlinés por el éxito de *Parerga y Paralipomena*: (HÜBSCHER, A.: «Unveröffentliche Briefe an Schopenhauer»; en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, XXIV (1937), p. 113).

pesimismo. Un ejemplo de hasta qué punto la recepción de Schopenhauer fue, entonces, popular, lo encontramos en una carta de 1856 dirigida a Schopenhauer ¹⁸⁸, en la que un antiguo oficial de taller ruedero, expresándole la dedicación con la que estudiaba sus escritos, le pedía información bibliográfica para sus lecturas. Sobre esta anécdota el propio Schopenhauer comentaría a Frauenstädt –no sin cierta sorpresa– lo siguiente: «La carta adjunta, de un obrero, es de [gran] importancia: prueba la profecía de Weigelt ¹⁸⁹, [esto es,] que mi filosofía penetraría en el pueblo; –aunque este hombre sea una excepción. Le he contestado con gran amabilidad y le he dado las indicaciones deseadas, en particular le he recomendado la nueva edición de la *Theologia deutsch*» ¹⁹⁰.

Ahora bien, ¿qué significado hemos de otorgarle al adjetivo *popular*? En lo referente a la entusiasta acogida de la obra de Schopenhauer y su pesimismo en la sociedad alemana, nos vemos obligados a aceptar –como sospechaba con acierto Schopenhauer a pesar de su amor propio– que el caso de aquel oficial de taller ruedero fue excepcional: *popular* tiene, ciertamente, un carácter restringido en términos relativos, pues no designa a la totalidad de la sociedad alemana, sino a un colectivo social determinado: una *burguesía* alemana, más o menos ilustrada, la cual abarcaría a la clase media-alta (*Bildungsbürgertum*) ¹⁹¹. Esto es claro, sobre todo, en el caso de los discípulos de Schopenhauer ¹⁹²: a partir de 1848, a los «apóstoles» Dorguth, Frauenstädt y Becker, se sumaron nuevos acólitos de la filosofía schopenhaueriana como Adam von Doss, Ernst Otto Lindner, August Gabriel Kilzer, Martin Emden, Wilhelm Gwinner,

188- Cfr. HÜBSCHER, A.: «Unveröffentlichte Briefe an Schopenhauer»; en: *Op. Cit.*, pp. 120-126.

189- Georg Christian Weigelt (1816-1885), predicador de la parroquia católica de Hamburgo. En su obra más reconocida, de carácter divulgativo y popular, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Populäre Vorträge* (2 Bde. Hamburg, Otto Meißner, 1854), realizó una exposición general de la filosofía de Schopenhauer ensalzando la teoría de la negación de la voluntad y entendiéndola siempre desde una perspectiva cristiana. Sobre esta obra, Schopenhauer escribió en una carta a Frauendstädt el 4 de marzo de 1854: «A la vez que su libro [*Briefe über die Schopenhauersche Philosophie* (1854)] ha aparecido en Hamburgo: Weigelt, *Geschichte der neuern Philosophie, in populären Vorlesungen. Erste Hälfte*. Ya en el título figura mi nombre y un cuarto del libro, unas cuarenta páginas, contiene mi doctrina. La exposición es en su conjunto correcta y está escrita con un llamativo entusiasmo, aunque no libre de defectos; pero ¿qué más puede hacerse en cuarenta páginas?» (GBr., 332).

190- Carta de Schopenhauer a Frauendstädt del 31 de octubre de 1856. (GBr., 404).

191- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Florencia, La Nuova Italia, 1994, p. 7.

192- Una presentación general de los discípulos de Schopenhauer puede encontrarse en: FAZIO, D. M.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti», en: FAZIO, D. M.; KOBLER, M; LÜTKEHAUS, L. (Eds.): *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Lecce, Pensa Multimedia, 2009, pp. 16-65.

David Asher, y Carl Georg Bähr, *ninguno* de ellos perteneciente al ámbito de la filosofía académica ¹⁹³.

Así, la conjunción entre las causas que propiciaron el éxito de Schopenhauer y su carácter popular, nos permitirá explicar, finalmente, el *significado filosófico e histórico-cultural* de dicha recepción: con la popularización del pensamiento de Schopenhauer y su pesimismo, la burguesía liberal alemana renunciaba a sus ideales políticos y abandonaba las ideas ilustradas de autonomía y de progreso histórico; confirmándose con ello que el ciclo filosófico iniciado por Leibniz y continuado por la filosofía de la historia llegaba a su fin en la cultura y sociedad alemanas de mediados de siglo.

Para demostrar todo esto, en este capítulo llevaremos a cabo tres tareas: en primer lugar, recurriremos a las reseñas e impresiones de distintos autores sobre la filosofía de Schopenhauer anteriores a 1848 y a la imagen que éstas nos ofrecen de sus elementos pesimistas para mostrar por qué no pudo tener éxito antes de aquella fecha (sección primera); y en segundo lugar, estudiaremos el contexto histórico-cultural posterior a la frustrada Revolución de Marzo para probar cómo el pesimismo pudo convertirse en la convicción filosófica de la *Bildungsbürgertum* de la segunda mitad del siglo XIX (sección segunda). Mediante este doble análisis, finalmente pondremos de manifiesto el significado filosófico e histórico-cultural de la recepción popular que se produce de Schopenhauer a partir de 1848 y que ha de entenderse como un *abandono* de la autonomía por parte de la burguesía alemana (sección tercera).

En última instancia, será este capítulo el que nos permitirá entender, posteriormente, que la *disputa del pesimismo* fue el fenómeno de esta recepción tardía y popular de la filosofía de Schopenhauer.

1. Ornithorhynchus paradoxus. La recepción de Schopenhauer previa a la Revolución de Marzo (1818-1848): una filosofía intempestiva.

«Los profesores de filosofía han hecho conmigo como Luis XIV con su hermano gemelo, al que puso *la máscara de hierro* y lo encerró en la Bastilla» (HN IV.1, 291). Esta era la explicación que el propio Schopenhauer dio para el escaso reconocimiento que obtuvo su filosofía en las tres décadas comprendidas entre 1818 y 1848. El sabio de Frankfurt se vio a sí mismo como un Kaspar Hauser injustamente silenciado e ignorado

193- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 6 y s.

por sus coetáneos, y consiguió imponer este mito sobre la fortuna de su obra gracias a la incansable labor de discípulos que, como Julius Frauenstädt, comenzaron a finales de este período a promocionar la filosofía del maestro.

Sin embargo, más allá de este mito personal, sí que es posible hablar de una recepción de la filosofía de Schopenhauer entre 1818 y 1848. Ésta, en marcado contraste con lo que ocurrirá a partir de 1848, *no* es en modo alguno una recepción *popular*: la proyección de la filosofía schopenhaueriana se limitó casi exclusivamente a los intramuros de las universidades alemanas. Todos los recensores de sus obras realizaban su actividad filosófica en el espacio académico y únicamente en casos excepcionales, como el de sus primeros discípulos, su influencia sobrepasó los límites marcados por la filosofía universitaria.

En los treinta años que transcurren entre la publicación de *El mundo como voluntad y representación* y la Revolución de Marzo solamente aparecieron trece reseñas de las obras de Schopenhauer y unas pocas, breves y dispersas alusiones a él o a sus obras¹⁹⁴, siendo la más destacable la inclusión de Schopenhauer en la *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (1840) de Rosenkranz; sin embargo, en ellas se pone de manifiesto que la imagen que el público filosófico tenía en este período de Arthur Schopenhauer distaba mucho de la de un genio pesimista. De hecho, el *pesimismo*, uno de los elementos más característicos de la filosofía de Schopenhauer, clave en el fenómeno de su posterior recepción y que se situará en el centro de las discusiones en torno a la misma, pasa casi *desapercibido* por completo. En este período, de entre todos los recensores¹⁹⁵ solo Carl

194- Aparte de las tratadas en este trabajo, encontramos algunas otras referencias a Schopenhauer, de suma brevedad, como la que realiza W. G. TENNEMANN en la tercera edición del *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (Leipzig, Ambrosius Barth, 1820), donde la filosofía del sabio de Frankfurt aparece como un «original punto de vista idealista» (p. 452). También FRIEDRICH AST lo incluye en su *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Landshut, Joseph Thomann, 1825), caracterizando su obra como una de «las más nuevas tentativas en el campo de la filosofía [...] que se distingue por sus opiniones y expresiones originales e ingeniosas» (p. 444). ERNST REINHOLD también hace una referencia a Schopenhauer en *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete* (Vol. II.2) (Gotha, Hennings'schen Buchhandlung, 1830), diciendo de él que representa un nuevo intento de unificar realismo e idealismo «al que no se puede negar algo de perspicaz, interesante y original» a pesar de que su solución es «insatisfactoria y unilateral» (p. 186n). Por último encontramos dos pequeñas alusiones a Schopenhauer por parte de C. FR. BACHMANN: la primera de ellas se encuentra en *System der Logik. Ein Handbuch zum Selbststudium* (Leipzig, Brockhaus, 1828, pp. 59 y 62) donde realiza una esquemática exposición de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; mientras que la segunda, es la ya citada voz «Idealismus» en: ERSCH, J. S. Y GRUBER, J. G. (Eds.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste in alphabetischen Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet. Zweite Sektion. H-N. Bd. 15* (Leipzig, Brockhaus, 1838, p. 118).

195- Solo algunos se hacen un eco indirecto de ello sin expresarlo explícitamente. Jean-Paul, por ejemplo, consideraba la profundidad de filosofía de Schopenhauer como «una profundidad sin fondo y desconsoladora, comparable al melancólico lago en Noruega, sobre el cual, en sus tenebrosas murallas de

Fortlage se hace eco, a raíz de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, de este elemento característico de la filosofía de Schopenhauer: «El Sr. S[chopenhauer] reconoce abiertamente ser pesimista»¹⁹⁶. Resulta sorprendente que en la reseña de Fortlage este pesimismo sea valorado con cierta benevolencia cuando afirma que «aunque pesimista, es un espíritu bueno y noble el que se expresa en el Sr. S[chopenhauer]»¹⁹⁷, cuyo contenido es sin ningún tipo de discusión «profundamente religioso»; y aunque polemice con los dogmas de la Iglesia,

hoy hay que denominar este pesimismo de Schopenhauer [como] una verdad que habla a la conciencia y al que ¡hay que prestar atención debidamente! [Habla a la conciencia] [d]el mismo modo que el pesimismo de aquellos antiguos mártires, no en el sentido relacionado con el orden del mundo en general que, según Schopenhauer, tiene por contrapartida la justicia

rocas acantiladas, jamás se divisa el sol, sino únicamente el cielo estrellado del día, sobre el cual no reposa ninguna nube ni vuela ningún pájaro.» (JEAN-PAUL: *Kleine Bücherschau. Gesammelte Vorreden und Rezensionen, nebst einer Kleinen Nachschule zur ästhetischen Vorschule. Bd. 2*, Breslau, Josef Max und Komp, 1825, p. 203). W. T. Krug, en una reseña anónima de *El mundo como voluntad y representación*, advierte los peligros de la oscura visión schopenhaueriana del mundo: «Esta doctrina [...] permitiría con verosimilitud un sentido sublime si tuviese, siguiendo al autor, un sentido religioso y pudiese ser expresada con las palabras: sea no mi voluntad ¡sino la tuya! Sin un significado religioso [esta doctrina] aparece como sin vida y desconsoladora, ya que la voluntad quiere su propio ocaso» (ANÓNIMO [KRUG, W. T.]: «*Die Welt als Wille und Vorstellung*: vier Bücher, Nebst einem Angange, der die Kritik der Kantische Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer. (Mit dem Motto:) ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe? Göthe – Leipzig, bey Brockhaus, 1819. XVI und 725 S. gr. 8. (3 Thlr.)», en: *Leipziger Literatur-Zeitung*, 21-22 (1821), p. 172). Bachmann lo expresa de un modo más escueto señalando que la filosofía de Schopenhauer aspira a «la redención de un mundo cuya completa existencia se nos presenta tan solo como sufrimiento» (BACHMANN, C. FR.: «Idealismus», en: *Op. Cit.*, p. 118). También Rosenkranz, se refiere en estos términos a *El mundo como voluntad y representación* considerando que «está escrito con una profunda amargura que desprecia lo mundano y con un grandioso y genuino misticismo. Un cansancio de la vida de madurez moral se acompaña con una amargura tímónica; un ánimo heroico para el dolor, con un alma formada con ternura y delicadamente sensible a toda miseria» (ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, Leopold Voss, 1840, p. 479). A este respecto resulta significativo que Karl Rosenkranz, al contrario de lo que ocurre en las publicaciones de este período, sí haga referencias explícitas en su correspondencia al pesimismo presente en la filosofía de Schopenhauer. En una carta dirigida a Friedrich Andreas Dorguth fechada el 18 de octubre de 1844, le expresa su parecer sobre el pesimismo schopenhaueriano como algo meramente anecdótico y carente de todo valor filosófico: «La oposición entre optimismo y pesimismo, a la que Schopenhauer otorga tanta importancia, es, según mi opinión, [algo] secundario y, si le he entendido bien, Ud. también lo convierte en algo relativo. Para nosotros los que filosofamos, para nuestra sangre fría, solo existe la necesidad, pero no un mundo absolutamente bueno o malo» (BUTLAFF, J. (Ed.): *Karl Rosenkranz. Briefe. 1827 bis 1850*, Berlín, Walter de Gruyter Verlag, 1944, p. 333). Por su parte, Friedrich Köppen prefiere sustituir el término de pesimismo por el de «hipocondría mundana [*Welthyphocondrie*]» (KÖPPEN, F.: «*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Von Arthur Schopenhauer. Zweite Auflage. Zwei Bände. Leipzig, Brockhaus. 1844. Gr. 8. 5 Thlr. 10 Ngr.», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 278-281 (5-8 de octubre de 1845), p. 1126).

196- FORTLAGE, C.: «*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Von Arthur Schopenhauer. Zweite, durchgänglich verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Erster Band, Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kant'schen Philosophie enthält. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu der vier Büchern des ersten Bandes enthält. Leipzig, Brockhaus. 1844. Gr. 8. 5 Thl. 11 Ngr.», en: *Neue jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*, CCLV, 147 (20 de junio de 1845), p. 585.

197- *Ibidem*.

eterna y, en consecuencia, es optimista; sino en relación a la existencia de carne y hueso, de la cual nuestros filósofos de moda se han enamorado con tanto entusiasmo [...].¹⁹⁸

Por otra parte, entre los discípulos, únicamente el «protoevangelista» Dorguth, en *Schopenhauer in seiner Wahrheit* (1845), hace alusión al pesimismo de Schopenhauer. Encuentra «interesante y erudita en grado sumo» la crítica, guiada por los conceptos de pesimismo y optimismo, a la religión positiva que realiza Schopenhauer en sus obras. Ahora bien, cuando Dorguth «halla» –siguiendo los razonamientos de Schopenhauer– «el pesimismo en toda vida mundana, así como también en el universo», lo acepta y sostiene con la resignación propia que se desprende de la ética del maestro. Friedrich Andreas Dorguth no puede

«[...] dejar de lado la consideración [...] de que la vida humana no puede ser de otra manera –en lugar de figurarse las fatigas y los deseos no cumplidos que permanecen– y que la naturaleza no despilfarra sus medios sin un fin. Pero ¿qué podría el autor [Dorguth] reprochar a su [de Schopenhauer] “voluntad carente de entendimiento” si alguna vez, de modo perceptible para nosotros, un par de cuerpos celestes se saliesen de sus órbitas?»¹⁹⁹

¿Cómo valoraron entonces a Schopenhauer sus coetáneos si no fue como un pesimista? Como un *ornamento filosófico* y un *ecléctico* con una gran capacidad literaria. El calificativo de adorno, de *curiosidad*, lo recibió en 1840 de la mano de Karl Rosenkranz, quien en su *Geschichte der Kant'schen Philosophie* sitúa la filosofía de Schopenhauer junto a la de Fichte y Herbart como uno de los últimos «ornamentos de nuestra literatura filosófica»²⁰⁰ después de Kant. En contraste con este tono “diplomático” de Rosenkranz, de un modo más grosero y combativo se expresa Friedrich Wilhelm Carové²⁰¹ en la reseña anónima, publicada bajo el pseudónimo de

198 - FORTLAGE, C.: «Die Welt...», en: *Op. Cit.*, p. 585

199- DORGUTH, F. A.: *Schopenhauer in seiner Wahrheit. Mit einem Anhang über das abstrakte Recht und die Dialektik des ethischen und Rechtsbegriffs*, Magdeburg, Heinrichshofen'sche Buchhandlung, 1845, p. 14.

200- ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen... Op. Cit.*, p. 481.

201- Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), jurista y filósofo de la religión, proveniente de una familia comerciante italiana, fue un pensador católico que estudió filosofía y derecho. En Heidelberg conoció la filosofía de Hegel y también la *Naturphilosophie* de Jakob Friedrich Fries. En 1817 fue docente en Heidelberg y Freiburg, y en 1819 en Breslau. Durante este espacio de tiempo promovió y patrocinó las asociaciones estudiantiles. Tras una breve ocupación en la gestión de la *Rhein-Oktroi* en 1823, regresó a Heidelberg. Sus escritos filosóficos, enfocados fundamentalmente a la reconciliación de catolicismo y filosofía, estaban en muchas ocasiones entrelazados con sus aspiraciones políticas. El punto más álgido de su carrera política fue su asistencia al *Vorparlament* de Frankfurt (1848) y el final de la misma la obtención del puesto de vicepresidente en el primer congreso de paz parisino (1851).

*Spiritus asper*²⁰² en los *Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* en julio de 1841. En ella, a la anterior idea sobre el filósofo se uniría la de ser un *ecléctico*, la de una suerte de cajón de sastre filosófico en la que tenía cabida cualquier doctrina ocurrente. En una contraofensiva en defensa de Hegel, quien tan duramente había sido atacado en *Sobre la voluntad en la naturaleza* y en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Carové presenta a Schopenhauer y su filosofía del siguiente modo:

Si el espíritu que en la comedia de Aristófanes vertió la solución cáustica de su ironía sobre las aberraciones del senescente mundo clásico y en Reineke de Voß parodió la degeneración de la Edad Media se encarnase por tercera vez para presentarnos los extraños engendros del moribundo tiempo de transición [actual] sirviéndose de máscaras animales, entonces el autor de los escritos aquí señalados debería aparecer sobre el escenario, dicho sea de paso, como un *ornithorhynchus paradoxus* con pico de pato y con un espolón cargado de veneno. Del mismo modo [que cuando se intenta catalogar] este producto resultado de una fantasía creadora que tal vez se agota con extremidades que parecen pertenecer al género aviar [y que] está sujeto, no obstante, a un modo de vida anfibio mientras que el resto de la figura corporal está dibujada según el contorno de la clase de los mamíferos; así se encuentra uno en la lectura de los escritos schopenhauerianos si intenta alternativamente adscribir a su autor ora a los idealistas ora a los materialistas, o bien a los dualistas.²⁰³

202- Carové, en su reseña «1. Ueber den Willen in der Natur. 2. Die beiden Grundprobleme der Ethik», publicada en el cuarto volumen de *Deutsche Jahrbücher der Wissenschaft und Kunst* en julio de 1841, decidió usar este pseudónimo para responder a un artículo titulado «Jüngstes Gericht über Hegel'sche Philosophie» aparecido en el segundo número de *Der Pilot, allgemeine Revue der einheimischen und ausländischen Literatur- und Völkerzustände* (mayo de 1841, pp. 283-285), firmado bajo el pseudónimo de *Spiritus lenis* [por Theodor Mundt]. En él, Schopenhauer es celebrado como el definitivo erradicador de la filosofía hegeliana (Cfr. INVERNIZZI, F.: *Op. Cit.*, p. 50) y es definido como «el más grande filósofo de la actualidad» (GBr., 197), según recoge el propio Schopenhauer en una carta dirigida a la editorial Brockhaus fechada el 17 de mayo de 1843. Schopenhauer se mostraría con posterioridad especialmente irritado por la reseña de Carové debido a que había mantenido una relación amistosa con este católico hegeliano. En una carta a Frauenstädt fechada el 29 de junio de 1854, comenta: «Sobre todo, quiero desvelarle hoy quién es el autor del viejo y anónimo panfleto difamatorio [*Pasquill*] en los *Jahrbücher* de Halle. El Dr. Emden ya en aquel entonces se había enojado terriblemente a causa de esto y se ocupó en intentar sacar a la luz al autor, aunque inútilmente. Hace un par de años me dijo que un par de doctores judíos amigos de él lo conocían, pero no podían decir absolutamente nada. Ahora se lo han dicho porque está muerto: es Carové, que en aquel entonces mantenía una relación amistosa conmigo y también había hablado conmigo de un modo natural sobre aquella recensión. Él siempre fue [un] envidioso con malicia: hace 10 años me encolericé con él y me libré de él; no obstante, después se esforzó por volver a arrimarse a mí con descarada impertinencia. Era un hombre sumamente infame y lo ha mostrado con frecuencia» (GBr., 347). También a Becker en una carta del 27 de agosto de 1854: «La mera envidia era lo que movía a este canalla» (GBr., 349).

203- *Spiritus asper* [CAROVÉ, F. W.]: «1. Ueber den Willen in der Natur. 2. Die beiden Grundprobleme der Ethik», en: *Deutsche Jahrbücher der Wissenschaft und Kunst*, IV, 8-13 (10-16 de julio de 1841), p. 29.

Lo que aquí nos proponemos analizar no es esta imagen de Schopenhauer como ecléctico ²⁰⁴, sino el par de rasgos en la recepción primera de la filosofía de Schopenhauer que, si bien hicieron de él inicialmente una *rara avis* filosófica a los ojos de sus coetáneos y pusieron de manifiesto el carácter intempestivo de su pensamiento, fueron, no obstante, ya centrales, incluso preliminares, para la ulterior comprensión de su pesimismo metafísico. Nos referimos a su *orientalismo e irracionalismo*.

Así Schopenhauer apareció en este período como un raro “especimen”, como un *capriccio* filosófico en el que en una suerte de eclecticismo aunaba diversos rasgos de las filosofías de Kant, Fichte o Schelling con elementos de la mística de Böhme, las ciencias naturales o las religiones orientales.

1.a) El orientalismo de Schopenhauer: un Buda en Occidente.

Tras el regreso de su primer viaje a Italia, con la reciente aparición de *El mundo como voluntad y representación* y con la dolorosa decepción de una docencia universitaria en Berlín cuyas lecciones tan solo un puñado de oídos estuvo dispuesto a escuchar, escribe Schopenhauer con orgullo, pero también con resignación, lo siguiente:

Quien entiende un gran pensamiento vive, en el momento de su concepción misma, no sólo *para* toda generación futura; sino también *con* ella: siente en ese momento la relación entre su existencia y la de aquella, siente la dilatación de su existencia, la cual se extiende a través de siglos: vive *con* la posteridad en la misma medida que vive *para* ella. Para él su propio individuo y sus contemporáneos se hacen entonces infinitamente pequeños.
(HN III, 34)

No hace falta recordar de nuevo el fracaso inicial ni el mal negocio que supuso para F. A. Brockhaus la primera edición de la obra capital de Schopenhauer. Más conveniente e interesante sería, sin embargo, llamar la atención sobre la *dificultad* inicial que presenta esta obra. No por su prosa, ni tampoco –o al menos no en gran medida– por su sistema teórico de conjunto; sino por ciertas ideas que constituyen, por utilizar una expresión de Clement Rosset, *la inactualidad de Schopenhauer* ²⁰⁵. El propio Arthur era consciente de ello parcialmente y así se lo hacía saber a su editor

204- Para esto, véase: DEL ESTAL SÁNCHEZ, H.: «*Ornithorhynchus Paradoxus*: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, XXXV, 1 (2018). [En prensa].

205- Cfr. ROSSET, C.: *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 67.

cuando le expresaba la necesidad de superar la censura, siendo consciente que la parte más problemática de la obra a este respecto era el libro cuarto ²⁰⁶.

Precisamente en el libro cuarto de su obra capital, el dedicado a la ética, encontramos el primero de los elementos que sitúan a Schopenhauer «no sólo en contra, sino fuera por completo del movimiento intelectual de su época» ²⁰⁷: la afinidad existente –ensalzada y puesta de manifiesto por el propio filósofo– entre la ética de la *noluntas* y las religiones brahmánica y budista. De entre todos los grandes sistemas elaborados en su tiempo, el de Schopenhauer sería en efecto el primero que puso en concordancia las doctrinas de estas religiones con su filosofía y además las integró en ella como una parte fundamental de la misma ²⁰⁸. La importancia de esta novedad a la hora de abordar el problema de la recepción de la filosofía de Schopenhauer se pone de manifiesto al comprobar la imagen europea y, de un modo más concreto, alemana del budismo a comienzos del siglo XIX. Si bien es cierto que este no es el lugar para realizar un estudio detallado de la recepción del budismo en Europa ²⁰⁹, sí que podemos dibujar aquí algunos trazos indispensables para comprender la recepción de Schopenhauer en su época en relación con este tema.

El punto de partida que tomaremos para comprender la imagen del budismo en Europa lo constituye la segunda y ampliada edición del *Dictionnaire historique et critique* de 1702 escrito por Pierre Bayle por ser éste el texto en el que se dan cita los tópicos y tradiciones de esta recepción. En él confluyen, por una parte, la corriente sino-japonesa de informes y discusiones sobre el budismo zen y el confucianismo que empiezan a llegar a Occidente con las misiones jesuíticas del siglo XVI; y por otra, la corriente indo-persa que se desarrolla en el XVII con el descubrimiento de los *Upanishads* brahmánicos ²¹⁰. En este recorrido de casi dos siglos que llega hasta el *Dictionnaire* de Bayle, ya se han formado los dos tópicos fundamentales que conforman

206- Vid Supra-

207- ROSSET, C.: *Op. Cit.*, p. 67.

208- Cfr. KOBLER, M.: «Vorwort», en: KOBLER, M. (Ed.): *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2008, p. 7.

209- A este respecto resulta de gran interés, tanto por su claridad como por su rigor y profundidad, el estudio histórico llevado a cabo por URS APP sobre la “invención” de la imagen del budismo en Occidente: *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschach/Tokio, University Media, 2012. También la introducción de Ludger Lütkehaus que precede a una cuidada selección de textos en la que se aborda la visión de distintos filósofos alemanes sobre el brahmanismo y budismo en los siglos XVIII y XIX: «Einleitung», en: LÜTKEHAUS, L. (Ed.): *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, pp. 9-56.

210- Cfr. APP, U.: *The Cult of Emptiness... Op. Cit.*, p. 186.

la imagen europea de las filosofías y religiones orientales hasta el siglo XIX. En primer lugar, está la idea de una “filosofía pan-asiática” que abarcaría desde Persia hasta China y Japón, tal como se expresa en una de las notas del artículo sobre Spinoza del Diccionario: «[...] el spinozismo tan solo es un método particular de explicación de una doctrina [la de la sustancia única] que predomina ampliamente en las Indias orientales.»²¹¹. Con ello no sólo se adquiriría una visión confusa de las religiones de Oriente, sino que además se conformaría una imagen de las mismas como una especie de “proto-spinozismo”²¹². En segundo lugar, se afianzaría y expandiría con mayor fuerza la idea, favorecida por esta vinculación con Spinoza, de que la religión budista era una doctrina *panteísta, nihilista, quietista* y, en consecuencia, *atea*²¹³.

211- BAYLE, P.: «Artículo “Spinoza”», en: *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, trad. Pedro Lomba Falcón, Madrid, Trotta, 2010, p. 49.

212- Un ejemplo del alcance de esta visión de las religiones orientales formada a finales del siglo XVII lo encontramos en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel. **Vid. infra.**

213- Sobre el panteísmo de estas religiones, Bayle recoge el parecer del médico y filósofo natural François Bernier (1625-1688): «No es que no conozcáis la doctrina de muchos filósofos antiguos acerca de esta gran alma del mundo, de la cual pretenden que nuestras almas, y las de los animales son porciones. [...] Es ésta la doctrina universal de los *pendentes*, gentiles de las Indias [...]. Ahora bien, estos cabalistas, o *pendentes* hindúes de los que quiero hablar, [...], pretenden que Dios, o aquel ser soberano [...] inmóvil, inmutable, no solo ha producido o sacado a las almas de su propia sustancia, sino incluso, en general, todo lo que hay de material y de corpóreo en el universo; y que esta producción no ha sido hecha simplemente a la manera de las causas eficientes, sino a la manera de una araña que produce una tela que saca de su ombligo, y que recoge cuando quiere. Por lo tanto, la creación, dicen estos doctores imaginarios, no es otra cosa que una extracción y extensión que Dios hace de su propia sustancia, de esas redes que él saca como de sus entrañas, al igual que la destrucción no es otra cosa que una recogida que él hace de su divina sustancia [...]» (BAYLE, P.: «Artículo “Spinoza”», en: *Op. Cit.*, p. 49).

Citando al mismo autor, Bayle expresa el carácter nihilista de las religiones orientales: «Por lo tanto, no hay nada, dicen, de real y de efectivo en todo lo que creemos ver, oír u oler, gustar o tocar; todo este mundo no es más que una especie de sueño y una pura ilusión en tanto que toda esta multiplicidad y diversidad de cosas que se nos aparece no es sino una sola, única y misma cosa, que es Dios mismo. [...] [U]na misma unidad repetida varias veces» (*Ibidem*, pp. 50 y s.). Pero lo decisivo en torno a la caracterización del budismo como religión nihilista parte de la siguiente consideración que recoge Pierre Bayle de la obra de los jesuitas P. INTORCETTA, CH. HERDRICH, F. ROUGEMONT Y PH. COUPLET, *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensis*, publicada en París en 1687: «fuera del vacío y de la vacuidad, principio primero de todas las cosas, no hay nada que buscar, nada en lo que poner nuestra esperanza» (*Ibidem*, p. 52).

Pierre Bayle recoge asimismo la conexión entre nihilismo y quietismo: «Si es monstruoso sostener que las plantas, las bestias, los hombres son realmente la misma cosa, y fundarse en la pretensión de que todos los seres particulares son indistintos de su principio [que es la nada, el vacío], es aún más monstruoso proclamar que este principio carece de todo pensamiento, de toda potencia, de toda virtud. Es, sin embargo, lo que dicen estos filósofos; hacen consistir la perfección soberana de este principio en la inacción y en un reposo absoluto. [...] [L]os seguidores de Foe enseñan el quietismo, pues dicen que todos los que buscan la verdadera beatitud deben dejarse absorber en profundas meditaciones de tal manera que no hagan ningún uso de su intelecto, sino que, mediante una insensibilidad consumada, se hundan en el reposo y en la inacción del primer principio, lo cual es el verdadero medio para asemejarnos a él perfectamente y participar en la felicidad» (*Ibidem*, pp. 53 y s.).

De este conjunto de rasgos, en especial de la conjunción entre nihilismo y quietismo (que todo es nada y que a través de la quietud se alcanza una identificación con esa nada primordial), se califica finalmente al budismo de ateo: «[...] Foe [...] empezó a declarar su ateísmo» (*Ibidem*, p. 52).

Estos rasgos recogidos por Pierre Bayle en el *Dictionnaire* tuvieron una gran repercusión en el ámbito germano del siglo XVIII y XIX: por ejemplo, Leibniz y Kant, lectores de la obra del francés, dejan traslucir en sus obras esta tétrada de conceptos ligados al budismo²¹⁴. Algo similar ocurre con Herder²¹⁵ y también con su discípulo Friedrich Majer²¹⁶, quien iniciase en «las antigüedades de la India» a Schopenhauer²¹⁷,

214- Así, Leibniz en el §10 de la *Teodicea*: «La destrucción de lo que nos pertenece propiamente, que ha sido llevada demasiado lejos por los quietistas, en algunos casos podría ser claramente una impiedad disfrazada, como lo que se cuenta del quietismo de Foë, fundador de una gran secta en China, quien, después de haber predicado su religión durante cuarenta años, al sentirse cercano a la muerte, declaró a sus discípulos que les había ocultado la verdad bajo el velo de las metáforas y que todo se reducía a la nada, de la cual sostenía que era el primer principio de todas las cosas. Esto era incluso peor, al parecer, que la opinión de los averroístas. Ambas doctrinas son insostenibles e incluso extravagantes: sin embargo, algunos pensadores modernos no han tenido dificultad para adoptar esta alma universal y única que engullía a las otras» (LEIBNIZ, W. G.: *Obras filosóficas y científicas. Vol. X. Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Tomás Guillén Vera, Granada, Comares, 2012, p. 43). Kant, en el escrito *Das Ende aller Dinge* de 1795, dice lo siguiente: «Sobre este particular [la cuestión de si es posible unir el contento y el continuo progresar hacia el bien sumo] el hombre caviloso da en la *mística* (porque la razón, que no se contenta fácilmente con su uso inmanente, es decir, práctico, sino que lleva a gusto su osadía a lo trascendente, tiene también misterios), donde la razón ni se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere entusiasmarse cuando estaría más a tono con el habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste. Así se produce ese sistema monstruoso de Lao-Tse sobre el *sumo bien*, que consiste en *nada*, es decir, en la conciencia de *sentirse* absorbido en la cima de la divinidad por la fusión con la misma y el aniquilamiento de su personalidad; y para anticipar la sensación de ese estado hay filósofos chinos que se esfuerzan, dentro de un oscuro recinto, en pensar y sentir esta *nada* cerrando los ojos. De aquí el *panteísmo* (de los tibetanos y otros pueblos orientales) y el *espinosismo* extraído por sublimación filosófica de aquél; hermanándose ambos con el primitivo *sistema emanantista* según el cual todas las almas humanas emanan de la divinidad (con reabsorción final por ella). Y todo para que los hombres puedan disfrutar, por fin, de un *reposo eterno* [...]» (KANT, I.: «El fin de todas las cosas», en: KANT, I.: *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata, Terramar, 2004, p. 144 y s.).

215- «Monstruosas son las fábulas de la creación en la versión de los lamas; cruelísimos los castigos y las penitencias que aterran al transgresor, antinatural en sumo grado el estado al que su santidad tiende: es el reposo incorpóreo, la ingenuidad supersticiosa y la castidad monacal personificados» (HERDER, J. G.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959, pp. 343 y s.). «Si alguna religión hay en el mundo que sea monstruosa y aborrecible, es la tibetana [...]» (p. 345). Con una relativa mayor suavidad trata la religión brahmánica: «Comparada con las sectas del Fo que dominan el este del Asia, ésta es la flor y la nata: más docta, más humana, más útil y más noble que todos los bonzos, lamas y talapoinetas juntos» (pp. 350 y s.). Sin embargo, arremete contra el sistema de castas establecido por los brahmanes: «[...] ésta tiene su elemento opresor [...] en la división por castas, algunas de las cuales tuvieron que cargar con la peor suerte de la vida y cuyas molestias se les hicieron aún más pesadas a causa de la pureza inmaculada que se arrogaban las otras castas» (p. 351).

216- «Los *principios y fundamentos principales* [*Hauptgrundsätze*] de esta doctrina [el budismo] [...] son los siguientes: el principio y final de todas las cosas es el espacio vacío y la nada. En la nada tuvieron los primeros progenitores de la humanidad su origen y, tras su muerte, han retornado de nuevo a esta nada. [...] La completa santidad se basa en esto: que se deje de ser algo y mezclarse con la nada o ser absorbido en ella» (MAJER, F.: *Allgemeines Mythologisches Lexicon aus Original-Quellen bearbeitet. Erste Abtheilung. Zweiter Band*, Weimar, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, 1804, p.103).

217- En una carta dirigida a Johann Eduard Erdmann, fechada el 9 de abril de 1851, Schopenhauer comenta lo siguiente de su estancia en Weimar durante el invierno de 1813 «[...] el orientalista Friedrich Majer me introdujo, sin [habérselo] solicitado, en la antigüedad india; lo cual ha sido una influencia esencial para mí» (GBr., 261). A este respecto resulta de especial interés: APP, U.: «Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought», en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, LXXXVII (2006), pp. 35-76. Allí

a pesar de los juicios más benevolentes que este último desarrolla como continuador del trabajo de su maestro en las investigaciones sobre la cuna de la civilización y en la búsqueda romántica de la *Urreligion*.

Esta imagen negativa de las religiones orientales, y en especial del budismo, llega incluso a uno de los conocedores de primera mano del sánscrito y portavoz del *renacimiento oriental*²¹⁸ en la Alemania romántica del XIX: Friedrich Schlegel. Su obra *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag der Alterthumskunde. Nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte* (1808), que coincide temporalmente con su conversión al catolicismo, se convierte al mismo tiempo en un escrito de éxito y renombre en relación con el estudio de Oriente, y en un ejemplo de la «Restauración catolizante»²¹⁹. Aunque allí se abogue por una comunión entre Europa y Asia como un todo indisoluble, la imagen heredada del budismo persiste como una doctrina de la Nada²²⁰.

En los años posteriores a la publicación de *El mundo como voluntad y representación*, encontramos a un Hegel “rabiosamente indófono” –en palabras de Lütkehaus²²¹– en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. El exitoso profesor de la Universidad de Berlín dictó por primera vez en el semestre de invierno de 1824-25²²² el apéndice titulado «El principio mongol», donde figura de nuevo la totalidad de los tópicos sobre el budismo, esta vez, con el aditamento de ser considerado como un estadio inferior, ingenuo, abstracto e inmediato de la evolución del Espíritu²²³.

se discute el papel e influencia reales de Friedrich Majer sobre los elementos orientales de la filosofía de Schopenhauer.

218- El propio Schopenhauer expresa desiderativamente la idea de este nuevo renacimiento en: WWV I, xii.

219- Cfr. LÜTKEHAUS, L.: «Einleitung», en: LÜTKEHAUS, L. (Ed.): *Nirwana... Op. Cit.*, p. 29 y s.

220- «Como mínimo, al Fo de los chinos se le adscribe, como su doctrina verdadera, esencial y esotérica, la confesión más clara y diferenciada de que todo sería Nada; lo cual conduce lógicamente a la doctrina de que todo sea uno; pues si ante el mero concepto abstracto negativo de lo infinito, todo lo demás es negado y se hace desaparecer, éste mismo se esfuma y se disuelve en nada porque originalmente carecía de contenido.» (SCHLEGEL, F.: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 8: Studien zur Philosophie und Theologie*, München, Verlag Ferdinand Schöningh, 1975, p. 243).

221- Cfr. LÜTKEHAUS, L.: «Einleitung», en: LÜTKEHAUS, L. (Ed.): *Op. Cit.*, p. 39.

222- Cfr- APP, U.: «The Tibet of the Philosophers. Kant, Hegel and Schopenhauer», en: ESPOSITO, M. (Ed.): *Images of Tibet in 19th and 20th Centuries (Vol. I)*, Paris, EFEO, 2008, p. 35n.

223- «[...] la religión llamada de Fo o, con otro matiz, la de Buddha, Gautama o Sakyamuni. Fo, como también Buddha, es representado en forma histórica, como maestro. Su doctrina fundamental es, como ya hemos dicho, el dogma de la metempsicosis, que se enseña en la China como en la India. La representación que aquí principalmente nos interesa, es la de que la nada es principio y fin, finalidad de todas las cosas. De la nada proceden nuestros primeros padres y a la nada han revertido. Todas las cosas son diferentes por sus figuras y cualidades; todas son modificaciones de la sustancia, como en Spinoza. Las diferencias del mundo son meras modificaciones de la manifestación. Si analizamos las cosas, vemos cómo pierden sus cualidades; y todas juntas constituyen la sustancia única, inseparable, inmutable; y esta

Por lo tanto, no debe resultar sorprendente que, justamente en el año 1825, cuando aparece la más benevolente y laudatoria –aunque sumamente breve– de las reseñas publicadas hasta la fecha de *El mundo como voluntad y representación*, la escrita por Jean-Paul en el segundo volumen de *Kleine Bücherschau*, esta valoración negativa persista. El poeta, reseñando esta «obra filosófica genial, audaz, repleta de perspicacia y profundidad», dice que puede «elogiar el libro, pero no suscribirlo»; y no deja pasar por alto que sus resultados «se pierden con frecuencia en un Fohísmo inmóvil y en el quietismo»²²⁴. A este respecto y a propósito del primer libro aparecido contra su magna obra, el propio Schopenhauer señalaría años más tarde, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, lo siguiente:

Finalmente, en lo concerniente a la paradoja que ha sido reprochada a los resultados ascéticos de mi ética, que disgustaron incluso a Jean-Paul, juez por lo demás muy favorable, a causa de los cuales también el Sr. Rätze (que no sabía que el único método aplicable en contra de mí es el del silencio) se vio obligado en 1820 a escribir un bienintencionado libro contra mí²²⁵, y que

es la nada. Los partidarios de este modo de pensar establecen su relación con la metempsícosis, afirmando que todo es modificación de la forma y todo es siempre uno y lo mismo. Bien se ve, pues, que la independencia del espíritu, la infinidad del espíritu en sí, el idealismo, que determina el espíritu como concreto en sí, se halla muy lejos de esta representación de la nada abstracta. Esta nada abstracta es la nada de lo finito en general, la abstracción del Ser Supremo; no es ni Dios, ni espíritu, sino solamente lo abstracto sin conciencia de sí, indiferente a todo contenido. [...] Su esencia consiste en carecer de toda actividad, de toda inteligencia, de alma, de voluntad. Dicen además los partidarios de esta religión que el hombre, para ser feliz, necesita esforzarse, mediante continua meditación, por igualar al principio, para lo cual ha de acostumbrarse a no ser nada, a no querer nada, a no sentir nada, a no desear nada. [...] La beatitud consiste en unirse a la nada» (HEGEL, G. F. W.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 2001, pp. 264 y s.). Resulta significativo que, precisamente a partir de 1825 se empezara a relacionar estos tópicos sobre las religiones orientales con la filosofía de Schopenhauer.

224- JEAN-PAUL: *Kleine Bücherschau... Op. Cit.*, p. 203n.

225- Schopenhauer se refiere al libro de Johann Gottlieb Rätze (1760-1839), docente en el Gymnasium de Zittau, titulado *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung*, (Leipzig, C. H. F. Hartmann, 1820). La posición general que sostiene Rätze en el escrito queda claramente reflejada ya en el prólogo: «Para nosotros el Evangelio es la fuente fidedigna de la sabiduría divina, de santificación y bienaventuranza; del cual no permitimos dejarnos extraviar por ninguna filosofía de la mortificación de la voluntad» (p. xi). Sin embargo, las críticas de Rätze referentes a la relación de Schopenhauer con las religiones orientales no se basa en la valoración negativa de las mismas que hemos expuesto. Para este teólogo luterano, el ascetismo schopenhaueriano no se encuentra en concordancia con las religiones cristiana, brahmánica y budista; sino que muestra, más bien, un carácter profundamente arreligioso: «¿No existe acaso una gran diferencia entre el desprecio por el mundo y la mortificación de la voluntad *schopenhauerianos* y aquellos de los *santos cristianos e indios*? A pesar de todo, estos [últimos] tuvieron, en el caso de sus actos expiatorios [*Büßungen*], una *tendencia religiosa* y esperaban una abundante recompensa en bienes celestiales a cambio de sus privaciones terrenas [...]. Sin embargo, la mortificación de la voluntad de *Schopenhauer no tiene tendencia religiosa alguna* [...]» (p. 14n y s.). En la obra se declara que la filosofía schopenhaueriana, en especial su exposición de la voluntad, «tiene una sádica influencia sobre la *libertad*, la *virtud* y la *religión*; pues la idea de *considerar el mundo como voluntad y representación* puede albergar verdad o

desde entonces han sido el tema permanente de crítica a mi filosofía; ruego que se considere que tal cosa solo puede tildarse de paradójica en el rincón noroccidental del Viejo Continente y más aún aquí, solo en tierras protestantes; por el contrario en la totalidad del vasto Asia [...] [tal crítica] habría de temer [recibir] el reproche de trivialidad. Consuélome pues, con que mi ética es completamente ortodoxa respecto a los Upanishads de los santos Vedas, como también a la religión universal de Buddha, y con que no se encuentra en contradicción con el genuino y auténtico cristianismo. Contra todas las demás acusaciones de herejía estoy blindado y llevo puesta sobre el pecho una triple armadura broncea. (N, 144 y s.)²²⁶

Este breve alegato no evitaría posteriores críticas a este respecto: con la aparición de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* Friedrich Köppen²²⁷ escribe una reseña, publicada en *Blätter für literarische Unterhaltung* en octubre de 1845, donde hace notar que «[a] través de toda la obra en cuestión domina una repugnancia antiteísta contra el teísmo y una aversión por la reflexión sobre las creaciones, providencia, sabiduría y amor divinos; así como por el optimismo que de ellos se desprende»; y añade: «Presumiblemente, la inclinación hindú del autor une su voz al proverbio indio: “Mantenerse de pie es mejor que caminar; estar sentado, mejor que mantenerse de pie; estar tumbado, mejor que estar sentado; y lo mejor de todo es la muerte”»²²⁸. Con ello, viene a señalar que el sentido místico encaminado a la salvación mediante el ascetismo que Schopenhauer adscribe a todas las religiones (a excepción del judaísmo) y también a su metafísica, «[...] ha [sido] perseguido hasta el extremo – hasta la Nada budista– [hasta] la desmesura oriental», y por eso «tilda de *irracional* la posición occidental respecto de la voluntad [...]»²²⁹.

no, pero la mayoría de sus consecuencias morales que [Schopenhauer] deriva de su exposición de la voluntad han de rechazarse como algo incorrecto y sádico» (p. 15).

226- La traducción es del autor de este trabajo.

227- Friedrich Köppen (1775-1858), quien estudió teología en Jena, fue un poeta, predicador en Bremen y profesor de filosofía en la Universidad de Landhut desde 1807 hasta 1826. En ese año se trasladó a la Universidad de München donde trabajó hasta 1845. Este predicador evangelista mantuvo una estrecha relación de amistad con F. H. Jacobi y fue partidario de la *Glaubensphilosophie*.

228- KÖPPEN, F.: «Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer...», en: *Op. Cit.*, p. 1126. A esto también añade que el rechazo schopenhaueriano del panteísmo en favor de la doctrina del *Ἐν καὶ Πᾶν* no es otra cosa que un «[...] mero intercambio de nombres [...] –[pues] no cambia la esencia de la doctrina.» (p. 1125). Con ello Köppen acusa a Schopenhauer de panteísta y, por lo tanto, de ateo (*id est*, antiteísta). De este modo se pone de manifiesto, al margen de todo lo que pudiera desprenderse de la teoría de la voluntad schopenhaueriana, la estrecha vinculación que todavía existe en este período entre panteísmo, ateísmo y budismo.

229- *Ibidem*, p. 1122.

También en la exposición que Joseph Hillebrand hace de la filosofía de Schopenhauer en el tercer volumen de *Die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart* (1846), se muestra lo problemático o incómodo que resulta para la época la integración del pensamiento oriental en la obra del filósofo del pesimismo: «El idealismo fichteano» – puede leerse allí– «conforma el suelo sobre el que se mueve su pensamiento, el cual sin embargo se convierte tranquilamente en un realismo spinozista y se extravía inadvertidamente en fantasías orientales para llegar hasta el punto de vista hindú.»²³⁰.

No sería hasta el tardío éxito de Schopenhauer, y en gran medida gracias a él, cuando la imagen del budismo y de las religiones orientales cambiase en el país germano²³¹.

1.b) Una filosofía contraria al espíritu hegeliano: la inversión de papeles entre razón y voluntad.

En esta recepción, nos encontramos asimismo la célebre –ya convertida en tópico– contraposición entre el pensamiento del filósofo del pesimismo y el de Hegel. La docencia en Berlín de aquél constituye una imagen perfecta de esta primera recepción caracterizada por una modesta repercusión en el público filosófico. Más allá de las escasas y no muy indulgentes reseñas sobre su obra, el paso desapercibido por la Universidad de Berlín muestra hasta qué punto la filosofía schopenhaueriana estaba al margen del espíritu de su época. Esto se puede ver de un modo palpable si comparamos el prólogo a las Lecciones sobre la filosofía del derecho que Hegel impartiría en el semestre de invierno de 1819-20 con el de las lecciones de Schopenhauer en el semestre de verano de 1820. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta contraposición llamaremos la atención sobre dos elementos que la acompañan.

230- HILLEBRAND, J.: *Die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart, historisch und ästhetisch-kritisch dargestellt. Bd. 3*, Hamburg und Gotha, Friedrich und Andreas Parthes, 1846, p. 385.

Recuérdese que Joseph Hillebrand (1788-1871) estudió filología clásica y lenguas orientales en la Universidad de Göttingen, en 1816 fue profesor en la Universidad de Heidelberg y en 1822 consiguió el puesto de profesor de filosofía en la Universidad de Gießen, así como el de director del Gymnasium en la misma ciudad. A partir de 1847 ejerció como político en la cámara de Hessen y en la de Mainz hasta 1850 inclinándose por el pensamiento liberal. En su producción intelectual se encuentran títulos de estética, lógica, filosofía, literatura y pedagogía. Su pensamiento estuvo fuertemente influenciado por las filosofías de Leibniz, Jacobi y Hegel.

231- Cfr. BAUMANN, N.: «Europa», en: BUSWELL, R. E. JR. (Ed.): *Encyclopedia of Buddhism (Vol. I)*, New York, Thompson Gale, 2004, pp. 266-268.

En primer lugar, el título que encabeza el primer curso semestral impartido por Schopenhauer hace resonar una melodía cuyo tono fundamental parecía recordar una filosofía “anticuada”: «La *totalidad de la filosofía o la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano*»²³². Esto se acentúa con los distintos títulos para otro curso preparado para semestres posteriores (el de invierno de 1821-22 y aquellos que abarcan desde el de invierno de 1826-27 hasta el de invierno de 1830-31)²³³ y que se centran únicamente en la teoría del conocimiento: «*Dianología y lógica*, es decir, la teoría del conocimiento intuitivo y discursivo»²³⁴ o «*Philosophia Prima*, que comprende la *dianología* y la *lógica* o teoría del conocimiento en general»²³⁵. Como señala de un modo muy acertado Alexis Philonenko, esto provoca una cierta extrañeza no solo por lo “anticuado” de los títulos, sino por la nada habitual relación de los mismos con su contenido. Esto se debe precisamente a que el significado de *philosophia prima*²³⁶ es aquí muy distinto de aquel aristotélico-tradicional –y el filósofo del pesimismo lo sabía– al identificarla con la dianología²³⁷ como una propedéutica para la metafísica; aunque bien podría pensarse, afirma el autor francés²³⁸, que esta decisión a la hora de titular los cursos estaba destinada –aunque sin éxito alguno– a atraer un mayor número de alumnos.

En segundo lugar, nos encontramos con una defensa a ultranza de Kant frente a las nuevas filosofías del idealismo alemán. Si bien es cierto que la aversión hacia Hegel y “sus secuaces” es, en la mayoría de las ocasiones, una cuestión del carácter del autor, no es menos cierto que ésta responde también en parte a su posición frente a un Kant al cual Arthur Schopenhauer loara con devoción pese a su ocasional relación ambivalente con el mismo. Por lo tanto, no resulta trivial recordar la autopresentación realizada por Schopenhauer en la Universidad de Berlín en 1820 con su *Declamatio in laudem*

232- VIRMOND, W. (Ed.): *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810-1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, p. 221.

233- Cfr. D IX, xiv.

234- VIRMOND, W. (Ed.): *Op. Cit.*, p. 265.

235- *Ibidem*, p. 440.

236- Cfr. PHILONENKO, A.: *Op. Cit.*, pp. 72 y s.

237- Schopenhauer toma inequívocamente este vocablo de la obra de J. H. LAMBERT, *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764), conocida por el filósofo (véase: HN V, 102). Allí, dianología es aquella parte de la teoría del conocimiento que se ocupa del estudio de los medios y leyes del conocimiento intuitivo. Sin embargo, para Schopenhauer ésta no es equivalente a la *psicología racional* (véase: P I, 47 y ss.; 87 y s.), pues el criticismo kantiano ya había desautorizado esta *ciencia* metafísica y limitado el conocimiento intuitivo a la experiencia sensible del mundo externo: así, para el filósofo del pesimismo la *dianología* se identifica con la antigua *ontología* y ocupa su lugar (véase: WWV II, cap. 22, 327 y s.; P II, 19 y P I, 88n).

238- Cfr. PHILONENKO, A.: *Op. Cit.*, p. 79.

philosophiae, en la cual tal defensa se pone de manifiesto. A ojos de Schopenhauer, la chispa de Kant había encendido un fuego en Alemania mientras el resto de los estudios filosóficos en Europa aún descansaba en un profundo sueño, «[...] [p]ero –¡Oh, calamidad!– este ascua nobilísima se fue apagando en un breve lapso de tiempo y se extinguió como cuando a un fuego se le arroja una cantidad demasiado grande de madera, la cual, aunque habría tenido que servirle de alimento, [termina por] sepultarlo y asfixiarlo.»²³⁹. Este combustible que ha extinguido la filosofía kantiana y, con ella, el interés por la filosofía, declara Schopenhauer, no es otro que el de «los promotores de nuevos sistemas» en cuyas escuelas reinan las «paradojas», «la discrepancia de pareceres», «rivalidades» y un «lenguaje oscuro e inculto». No ha de resultar extraño, por tanto, que erigirse en paladín de la filosofía kantiana contra sus “corruptores” en el período del indiscutible reinado de los mismos no fuese una buena estrategia publicitaria; aún menos, cuando era un hecho consumado la aceptación popular de la superación de Kant por los filósofos del idealismo alemán²⁴⁰.

Con el pie cambiado entró, pues, Schopenhauer en la Universidad de Berlín. Allí tendría que vérselas con aquél a quien había elegido como su «plúmbeo» rival, pero también con el espíritu de una época que lo admiraba y seguía con entusiasmo. Si queremos poner aquí a estos dos pensadores frente a frente para comprender el inicio del reinado del último y la postergación del correspondiente al primero, debemos considerar no solo lo relativo a sus visiones filosóficas del mundo, sino que asimismo hemos de tener en cuenta a la sociedad cultivada de los territorios germanos (en especial la prusiana) y a aquel público universitario berlinés que en 1820 empezaba a disfrutar del que sería, como resultado del Congreso de Viena de 1815, el período más largo de paz –no por ello libre de profundas tensiones– que se hubiese visto en la historia de Europa tras un período de más de veinte años de conflictos abierto en 1792 con el enfrentamiento de la coalición antirrevolucionaria de las potencias europeas contra Francia y cerrado tras la derrota de Napoleón en 1814.

Así, en torno a los años 20 del siglo XIX, entramos en el espíritu *Biedermeier*, alimentado por una sensación general de triunfo del *idilio*: el Congreso de Viena había instaurado cinco años antes una paz en los territorios alemanes que no sería quebrantada

239- SCHOPENHAUER, A.: *Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlaß*. Bd. 1, hrsg. von Volker Spierling, München, Piper Verlag, 1987, 57.

240- Cfr. SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 334.

hasta el la Revolución de Marzo de 1848²⁴¹. El disfrute de esta *pax Vindobonensis* y el temor a su pérdida son el acicate que hace surgir, entre 1820 y 1848, un gusto por lo mesurado y asequible, incluso por lo *naïv*, en el campo del arte (como muestra la poesía y el teatro de la época) y, en el ámbito de la filosofía, por escritores que mantienen un juicio conservador sobre la política.

El tiempo histórico había allanado el camino que llevaba a la filosofía de Hegel: el público universitario ansiaba la realización del reino de la libertad a la vez que cargaba sobre sus espaldas la decepción de la revolución y sus consecuencias, así como también el temor a la pérdida de la calma²⁴² que por fin había aparecido tras los recientes tiempos convulsos. Es en este contexto en el que tiene sentido contraponer los prólogos de las lecciones universitarias de Hegel y Schopenhauer del año 1820, pues con ello se pone de manifiesto cómo la filosofía del primero suponía la necesidad de una *reconciliación sin resignación*, mientras que la del segundo pasaba por encima de la historia y, con ella, por encima de las preocupaciones del público filosófico de estos años.

Necesidad, racionalidad, libertad e historia fueron los conceptos con los que Hegel “mesmerizó” a esta generación universitaria y respecto a los cuales Schopenhauer se situaría en sus antípodas. La concepción hegeliana de que «la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*» y su tarea «concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón»²⁴³, respondía a la exigencia de reconciliación y seguridad sin llegar a la resignación²⁴⁴, y blindaba las esperanzas de libertad contra toda decepción²⁴⁵. Muy

241- La paz que representaba este *idilio* se mostró si no falsa, al menos precaria, a raíz de la Revolución de Julio parisina de 1830, que alentó a varios Estados alemanes a luchar en las barricadas.

242- Recordemos que el asesinato de Kotzebue a manos del estudiante nacionalista Karl Sand en 1819 condujo a la supresión de las asociaciones estudiantiles y tuvo por consecuencia que, en ese año, los ministros de los Estados alemanes se reuniesen en Karlsbad, donde llegaron al acuerdo de prohibir cualquier movimiento nacionalista-liberal, dejando con ello en suspenso las aspiraciones de llevar a cabo cualquier tipo de proceso constitucional. La Constitución prometida por el rey de Prusia Federico Guillermo III en 1813 (promesa ratificada por medio de un edicto el 22 de mayo de 1815) había quedado, si no anulada, postergada indefinidamente en el tiempo. (Cfr. SCHULZE, H.: *Breve historia de Alemania*, Madrid, Alianza, 2011, p. 94; BERGERON, L; FURET, F.; KOSELLECK, R.: *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 208; DUQUE, F.: *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999, pp. 25-27; ABELLÁN, J.: *Nación y nacionalismo en Alemania: la «cuestión alemana» (1815-1990)*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 35-39).

243- HEGEL, G. F. W.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005, p. 61.

244- «Así como la razón no se contenta [únicamente] con el acercamiento [a la verdad] [...] tampoco se contenta con la fría desesperación que admite que en esta temporalidad todo anda mal o, a lo sumo, mediocrementemente, pero que afirma que en ella no se puede tener nada mejor y que solo con ello hay que estar en paz con la realidad; es una paz más cálida la que proporciona el conocimiento». (*Ibidem*, p. 62.).

245- Cfr. SAFRANSKI, R.: *Op. Cit.*, pp. 334-339. Muy acertada parece bajo esta luz la siguiente afirmación de Safranski: «[...] [se precisaba] de cierta seguridad en lo que se refiere a las grandes

lejos de ésta se situaba la concepción de la filosofía que Schopenhauer explicaba a sus alumnos: «[La filosofía] [e]s un conocimiento de la esencia genuina de este mundo, en la cual estamos y la cual está en nosotros; un conocimiento, por ello, total y universal, cuya luz también alumbra con posterioridad, cuando se lo apresa, todo lo singular que a cada cual le puede ocurrir en la vida y abre su significado interno» (D IX, 69 y s). Del mismo modo, la concepción de la temporalidad y su relación con la filosofía era absolutamente diversa:

Para poder decir en qué medida alguien tiene disposición para la filosofía, debería [yo] saber cómo se representa [éste] ante sus ojos el presente, el pasado y el futuro: como si [fueran] cosas harto diversas o, lo que es lo mismo, si su conciencia está sumergida tan profundamente en esta corriente del tiempo que se mueve él mismo con ella; o si [por el contrario] ve la corriente del tiempo fluir de largo y la contempla como algo extraño. (D IX, 88)

Frente a la conceptualización de una verdad que se realiza históricamente, Schopenhauer planteaba el descubrimiento de la esencia eterna del mundo. Esto se muestra claramente cuando contraponemos a la lección dictada en el semestre de verano de 1820 por Schopenhauer, la introducción a las Lecciones sobre filosofía del derecho de Hegel para el semestre de invierno de 1819-20, donde dice: «[...] la realidad efectiva sería el espejo de la verdad. [...] En la filosofía consideramos el Reino del Espíritu y al mismo tiempo el mundo de la naturaleza exterior; la filosofía considera el Reino del Espíritu y su realidad efectiva»²⁴⁶. Y a continuación:

Por eso, cada filosofía está esencialmente en el tiempo, conoce el ente en y para sí, lo presente [actual], lo eternamente verdadero [que] no es ningún futuro ni pasado; sin embargo, no es ninguna abstracción, sino un aspecto, porque el cuerpo es efectivamente real, un modo determinado; el modo del

cuestiones, es decir, explicaciones sobre el Todo; había necesidad de saber cómo llegó cada cosa a ser lo que era. Quienes se aprestaban a hacer el papel de engranajes y pequeños tornillos en el mecanismo universal, mantenían a pesar de todo la suficiente curiosidad e inquietud como para interrogarse sobre el funcionamiento de la maquinaria y querer saber hacia dónde caminaba la totalidad de las cosas. La curiosidad no llegaba tan lejos, sin embargo, como para que estuviesen dispuestos a correr el riesgo de perder la tranquilidad. Y precisamente los cursos de Hegel ofrecían la posibilidad de satisfacer ampliamente esa curiosidad incapaz de asumir el riesgo. Por eso, a sus lecciones afluían veterinarios, agentes de seguros, funcionarios de la Administración, tenores de ópera y empleados del comercio» (p. 334).

246- HEGEL, G. F. W.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd. 14: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Rudolf Ringer*, Hamburgo, Felix Meiner, 2000, p. 6.

espíritu presente [actual] es el modo más elevado del Espíritu, de su concepto, al que ha entendido desde sí, desde su autoconciencia.²⁴⁷

Esto ofrece a la filosofía de cada presente histórico, de cada “cuerpo histórico que encarna el alma de la idea”, una verdad presa de su tiempo. Sin embargo, algo muy distinto encontramos en Schopenhauer: «[...] la historia de la filosofía es únicamente y en propiedad la que influye a los filósofos; no la historia del mundo [...]» (D IX, 84). Esto es así porque, pese a los errores que puedan contener los sistemas filosóficos, todos encarnan una verdad parcial debido a que la esencia genuina del mundo ha sido siempre una y la misma: «[...] la filosofía es un todo, [tal] como el universo es [también] un todo [...]» (D IX, 92); por ello «[...] incluso quizá la verdad, puesto que puede ser descubierta, del mismo modo habría sido alcanzada al comienzo [del pensamiento filosófico]. Este último ha sido quizá, en cierto sentido, en realidad el caso en un país cuya cultura, sin embargo, ha sido absolutamente diversa de la europea: en el Indostán» (D IX, 89). Así, continúa Schopenhauer: «Un conocimiento de esta clase fue así posible igualmente al principio [del discurrir filosófico] sin que, mediante el largo desfile de filósofos, [se] hubiese conseguido la seguridad de la razón, el autoconocimiento y la capacidad de réplica mordaz» (D IX, 90).

Ahora bien, la verdad que se descubre en la filosofía es para estos dos filósofos hartamente divergente. En el caso de Hegel, se ha convertido ya en clásico su dístico «lo que es racional es efectivamente real, / lo que es efectivamente real es racional»²⁴⁸: aquello esencial que se realiza en el transcurso de la historia es racional, es la razón misma objetivándose y sabiéndose objetivada. En este punto aquella búsqueda del reino de la libertad, pero también de reconciliación y tranquilidad sin resignación, se hace patente:

247- HEGEL, G. F. W.: *Vorlesungen... Op. Cit.*, p. 8. Una variante de este párrafo la encontramos en HEGEL, G. F. W.: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung vom 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983: «La Idea es por antonomasia lo siempre presente, no es un espectador indiferente junto al resto de las otras [cosas], sino lo que vivifica todo [*allbeseelend*], sin la cual no puede ser aquello que es. La realidad efectiva es el cuerpo, la idea el alma viviente; aquel se convierte en polvo cuando ésta escapa de él. Conocemos lo que es, lo efectivamente real mismo» (p. 47). Y añade más adelante: «La filosofía no puede pasar por encima de su tiempo; está en él, conoce lo presente [actual]» (p. 48).

248- HEGEL, G. F. W.: *Principios... Op. Cit.*, p. 59. Este dístico no lo encontramos solo en el prólogo a la edición impresa preparada por Hegel en 1820, sino también en las lecciones impartidas en 1817-18, 1818-19, 1819-20, 1822-23, 1824-25 y 1831, y tiene una temprana formulación en la *Fenomenología del Espíritu*. Sobre las variantes del dístico y respecto a su formulación en los *Principios de la filosofía del derecho* de 1820, a fin de poner de manifiesto y aclarar el sentido procesual de la realización de la idea, lo verdaderamente real, resulta de especial interés el análisis llevado a cabo, a propósito de la tesis de la acomodación de la filosofía hegeliana, por DOMENICO LOSURDO en: *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*. Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 47-49.

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *concebir* y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí.²⁴⁹

Este es el modo en el que Hegel otorga a su auditorio la reconciliación con la realidad: «Lo que en el tiempo está en el interior del espíritu, eso sucede con certeza y necesidad»²⁵⁰. Esta necesidad del devenir histórico hacia la realización del reino de la libertad mostraba que el individuo debía salir de su punto de vista parcial, particular y contingente para comprender la astucia de la razón en todo este proceso, pero también para confiar en ella. Un juicio sin duda optimista –aunque no por ello edificante– que radica en su concepción de la filosofía.

Por su parte Schopenhauer indica que el punto de vista y acicate del filosofar, también su camino, es individual y vivencial pese a su componente abstracto y racional²⁵¹. Al filósofo le interesa la comprensión de la totalidad del mundo conforme a su esencia más íntima; sin embargo, dicha comprensión atiende a una necesidad existencial a la que poco importa el devenir de la historia:

[...] el hombre, gracias al buen juicio que le otorga la razón, reconoce lo desagradable de su situación y su existencia le parece completamente precaria; y tanto en relación a su comienzo como a su final [se] ve sometido por completo al azar; además su vida se encuentra en cada caso como algo extraordinariamente breve entre dos tiempos infinitos y, aparte de eso, ve su persona como algo que mengua hasta la desaparición en el espacio infinito y entre un sinnúmero de seres. La misma razón le empuja también a preocuparse por el futuro tras su vida. Él desea conceptualizar la totalidad, sobre todo para conocer su relación con ese todo. Su motivo es aquí, como en la mayoría de los casos, egoísta. Si se le diese la certeza de que la muerte no le reduciría

249- HEGEL, G. F. W.: *Principios...* *Op. Cit.*, p. 61.

250- HEGEL, G. F. W.: *Philosophie des Rechts...* *Op. Cit.*, p. 50.

251- Esto lo señalan algunos autores ya en este período que abarca desde 1819 a 1848. Rosenkranz hace notar lo siguiente acerca del cuarto libro, dedicado a la ética, de *El mundo como voluntad y representación*: «Según nuestra opinión este libro no ha sido, en verdad, muy desarrollado filosóficamente; sin embargo, constituye un sublime y conmovedor poema, es más una opinión de la vida» (*Geschichte der Kant'schen...* *Op. Cit.*, p. 479). Carl Fortlage apunta también esto en su reseña a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*: «[...] el Sr. S[chopenhauer] es un filósofo como los antiguos estoicos: para él la filosofía no es únicamente un sistema ideado [*ersonnenes*], sino un principio para la vida [*Lebensprinzip*], un temple de carácter [*Charakterstimmung*]; y ello se nota en el tono de toda la obra: su resultado ético, más que sus premisas especulativas, podrían haber formado la verdadera palanca fundamental de su producción» (FORTLAGE, C.: «Die Welt...», en: *Op. Cit.*, p. 587).

completamente a nada, entonces se abstendría de todo filosofar y diría *nihil ad me*. (D IX, 80)

La esencia originaria del mundo que Schopenhauer desvelaría en su filosofía, aquella voluntad irracional y sin ningún fundamento más que su propio “ser así”, resultaba entonces absolutamente diferente de aquello que Hegel había encontrado en el fondo esencial y permanente del devenir histórico. Para el filósofo del pesimismo la razón, antes que la fuerza motriz esencial del mundo, era más bien el epifenómeno de una cosa en sí identificada con un oscuro impulso metafísico. Tal y como se desprende del análisis de las primeras reseñas de *El mundo como voluntad y representación*, la doctrina schopenhaueriana de la voluntad o bien no fue comprendida en su originalidad (se la suponía deudora de las filosofías de Fichte o Schelling) o bien fue rechazada al ser mínimamente comprendida (como era el caso de Rätze). Sin embargo, en cualquier caso, las consecuencias de entender la esencia del mundo y de la existencia como un querer ciego e irracional es aquello que, como señala brillantemente Clement Rosset, convierte a Schopenhauer en un pensador *inactual*. No es difícil comprender cómo a aquella generación universitaria que hemos descrito, cautiva de las aventuras de un Espíritu hegeliano del que podía deducirse que todo lo que ocurría esencialmente en la historia lo hacía de un modo necesario y racional, le resultase ajena o indiferente una filosofía que, en conjunción con el resto de elementos descritos, proclamaba además la absoluta necesidad de todos los fenómenos del mundo a la vez que hacía notar la absoluta falta de una razón [*Grund*] que la sustentase. Sintetizándolo con una expresión paradójica: la filosofía de Schopenhauer venía a mostrar que la necesidad omnipresente en el mundo, también en las acciones de un ser humano al que se despojaba de libertad, resultaba metafísicamente contingente pues no había razón alguna para que fuese de ese modo y no de cualquier otro; junto a ello, debido a la falta de cualquier razón en el seno de la existencia, la finalidad quedaba restringida únicamente al ámbito fenoménico siendo inexistente en el ámbito metafísico: se trataba pues de una «finalidad sin fin». Si a todo ello se suma que, debido a la radicalización de los planteamientos kantianos sobre la cosa en sí, ésta resultaba ser invariable, siempre una y la misma ¿qué cambio y qué historia cabría esperar? En definitiva el hecho de que el mecanismo secreto del mundo fuese calificado como *grundlos* constituía el rasgo fundamental de lo

intempestivo del pensamiento de Schopenhauer y la base sobre la que se fundamentaría su *pesimismo metafísico* ²⁵².

Esta tesis mantenida por Clement Rosset, a saber, que la posición subalterna a la cual Schopenhauer relega la razón como mero epifenómeno de la voluntad resulta contrario al espíritu de la época, puede corroborarse por el juicio sobre la difusión de la filosofía de Schopenhauer que el herbartiano Gustav Hartenstein realiza en 1836 en la ya citada reseña de *Sobre la voluntad en la naturaleza*:

El escrito capital del autor, *El mundo como representación y voluntad* [*sic.*] (Leipzig, 1819) no ha permanecido tan desconocido al público filosófico, tal como el autor expresa aquí más de una vez con amargo disgusto; sin embargo, que no haya constituido una escuela filosófica, ha de tener en efecto y principalmente su razón: que una paradoja parcial, aunque si bien llevada a cabo y usada ingeniosamente, no ha sido en ningún momento capaz de mostrar en absoluto una notable influencia sobre el parecer de una época. El pensamiento fundamental de la doctrina del autor [donde se halla tal paradoja], el núcleo de su metafísica, se basa en esto, a saber: «que la cosa en sí kantiana, como el substrato de todos los fenómenos naturales, tal como para él se opone al fenómeno, o más exactamente, a la mera representación, sería *voluntad*; que por lo tanto esta voluntad, muy lejos de ser inseparable del conocimiento, o bien un mero resultado del mismo, sería completamente independiente de éste, el cual sería totalmente secundario, y por lo tanto podría también subsistir y expresarse sin él [*sic.*] [...]» ²⁵³.

Esto también lo advierte K. Rosenkranz en su *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (1840) cuando afirma que en la filosofía de Schopenhauer «[l]a cosmovisión normal y corriente en la escuela filosófica, [a saber,] considerar la voluntad como lo secundario [y] el conocimiento como lo que condiciona a la voluntad, es totalmente invertida» ²⁵⁴. No deja de resultar paradójico que esta obra –¡fruto de la pluma de un hegeliano!– en la cual Schopenhauer es caracterizado como un «ornamento» y como «el melancólico eremita de la filosofía kantiana, desgarrado entre

252- Cfr. ROSSET, C.: *Op. Cit.*, pp. 42-49; 66 y s.; y 93-116.

253 - ANÓNIMO [HARTENSTEIN, G.]: «*Ueber den Willen in der Natur*. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Vfs. seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat, von *Arthur Schopenhauer*. Frankfurt a. M., Schmeber. 1836. 141 S. gr 8. (12 Gr.)», en: *Repertorium der gesamten deutschen Literatur*, IX (1836), p. 367. La cita de Gustav Hartenstein, aunque correcta en lo esencial, no es literal respecto al pasaje de la obra al que se refiere (N, 1 y s.).

254- ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen... Op. Cit.*, p. 476.

el dolor y el gozo, que ríe para sus adentros con profunda ironía»²⁵⁵, fuese la que otorgó el primer reconocimiento «oficial»²⁵⁶ a la filosofía de Schopenhauer y, quizá, uno de los textos que facilitó su posterior recepción.

2. El sabio de Frankfurt. La recepción de Schopenhauer posterior a la Revolución de Marzo (1848-1861): el éxito de *Parerga und Paralipomena*.

La publicación de *Parerga y Paralipomena* impuso a Arthur Schopenhauer la tan ansiada corona de laurel. Las dificultades a la hora de encontrar un editor²⁵⁷ para una obra cuyo título no prometía más que opúsculos accesorios o secundarios y consideraciones sobre diversos temas omitidos en las anteriores obras, parecían indicar otro fracaso; sin embargo, este *rondó* filosófico con el que el propio Schopenhauer daba por concluida su producción intelectual, supuso la entrada triunfal del filósofo en la historia de la filosofía y en la cultura popular no solo alemana, sino también europea.

Sobre la importancia de esta obra para el éxito y la difusión de su filosofía, y en particular del pesimismo, no existe discrepancia alguna entre los biógrafos y estudiosos del sabio de Frankfurt; al contrario de lo que había ocurrido con las obras anteriores, cuya recepción había sido escasa y casi en exclusividad académica, ahora estos opúsculos “menores” habían cautivado la atención de un público más extenso que no solo abarcaba a filósofos académicos, sino también a una burguesía culta (*Bildungsbürgertum*) y a artistas. Sin embargo, este consenso no existe a la hora de determinar las causas o motivos que favorecieron este éxito. Nosotros sostendremos aquí lo siguiente: que el contexto histórico, social y cultural gestado tras la frustrada revolución liberal de marzo de 1848 generó un ambiente favorable a la recepción del pesimismo schopenhaueriano que desembocará posteriormente en el *Pessimismusstreit*; en el cual se pone de manifiesto, debido a los presupuestos de tal pesimismo, la quiebra de la tesis idealista del sujeto humano autónomo que supone la filosofía de Schopenhauer. Por ello, antes de poder adentrarnos en el análisis de la disputa en torno al pesimismo y sus distintas etapas, y con el fin de obtener un punto de vista que nos permita comprenderla en su contexto, es preciso que primero nos detengamos en nuestra hipótesis sobre las causas histórico-culturales del éxito que cosechó la filosofía de

255- ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen... Op. Cit.*, p. 481.

256- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 50 y s.; y 84.

257- La obra se editó finalmente en la editorial de A. W. Hayn tras el rechazo de las editoriales Brockhaus y Verlag von Siegmund Schmerber.

Schopenhauer a partir de 1848. Las causas que favorecieron la recepción de la filosofía de Schopenhauer a través de sus elementos pesimistas fueron una *decepción política postrevolucionaria de la burguesía liberal* y una *insatisfacción existencial ante el progreso* (especialmente el técnico).

A este respecto nos hacemos cargo ciertamente de una dificultad señalada con acierto por Michael Pauen²⁵⁸ y de la que somos plenamente conscientes: establecer una conclusión determinada sobre fenómenos culturales como consecuencia de motivos o causas históricas es, cuando menos, problemático. Por ello no trataremos de atribuir al contexto posterior a la Revolución de Marzo la condición de soberano único de esta recepción²⁵⁹, pero sí le reconoceremos su debido derecho como un factor de gran relevancia, necesario aunque no suficiente, para dar cuenta de la recepción de Schopenhauer, sin excluir por ello otros elementos que pudieron favorecerla.

En lo que sigue, empezaremos presentando dos posturas escépticas con nuestra hipótesis histórico-cultural representadas respectivamente por Rüdiger Safranski y M. Pauen. La del primero se centra en el rechazo de las causas supuestas por nuestra hipótesis con el argumento de que éstas no reflejarían el verdadero “estado de ánimo general” en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX. El segundo, en cambio, trata de desligar el fenómeno del pesimismo y, con él, la recepción de Schopenhauer de cualquier relación de estrecha dependencia respecto de los acontecimientos históricos. La exposición de estas dos posturas nos permitirá llevar a cabo una contracrítica en defensa de nuestra hipótesis que pondrá de manifiesto su viabilidad explicativa y nos colocará en disposición de entender la relevancia y el alcance del *Pessimismusstreit* como fenómeno de la recepción de Schopenhauer, así como también hará posible comprender, con posterioridad, su relación con la quiebra de la tesis idealista sujeto humano autónomo.

2.a) ¿Relevancia de la crisis histórico-política de 1848? Las posturas escépticas de R. Safranski y M. Pauen.

La primera posición que cuestiona nuestra línea interpretativa la encontramos en Rüdiger Safranski, quien en su magnífica biografía sobre el filósofo señala que, al contrario de lo que pudiera parecer, el ambiente social posterior a 1848 no era

258- Cfr. PAUEN, M.: *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. (Berlín, Akademie-Verlag, 1997). Reimpr. Berlín, De Gruyter, 2015. p. 26.

259- Evitando así cometer el abuso explicativo, denunciado por Pauen, que ciertas hipótesis históricas realizan al tratar el problema. (Cfr. *Ibidem*).

especialmente pesimista o derrotista ni tampoco estaba dominado por una angustia existencial, de modo que «no se corresponde con los hechos» que tal ambiente propiciase la recepción de Schopenhauer²⁶⁰. Safranski insiste en que en este período persistiría una creencia en el progreso matizada por un «realismo», sobre todo en el ámbito social y político, el cual trata de extenderse a la filosofía con un cierto componente materialista buscando poner punto final a los excesos del fervor idealista de principios de siglo²⁶¹. El biógrafo apunta más bien a que el éxito de Schopenhauer con la publicación de *Parerga y Paralipomena* en 1851 y su extensa recepción en este período se debe principalmente a la exposición «popular» de la obra, llevada a cabo con la maestría literaria de la ya experimentada pluma del autor, y a su decidida orientación hacia la «sabiduría mundana»²⁶². No podemos negar aquí que tanto el extraordinario estilo literario del que Schopenhauer hace gala en esta obra de vejez, como su carácter popular orientado a la sabiduría mundana, son un componente fundamental para su éxito; de hecho, el propio Schopenhauer ya había apuntado a estos rasgos de la obra cuando buscaba un editor²⁶³. Sin embargo hemos de señalar, como dijimos anteriormente, que el valor literario y estilístico de las obras de Schopenhauer ya había sido ensalzado por los primeros censores de sus obras, incluso por los más críticos; por lo tanto, sin menoscabar la importancia de este elemento, no podemos tampoco otorgarle un papel absolutamente determinante en esta recepción.

La segunda de estas líneas escéptico-críticas con nuestra hipótesis de la recepción de Schopenhauer y su pesimismo, sostenida por Michael Pauen, se centra principalmente en rebatir lo que este autor ha llamado la *Krisenhypothese*. Para Pauen, es histórica y filosóficamente incierto afirmar que el pesimismo haya germinado y se haya difundido en un contexto generalizado de crisis: «pruebas y testimonios de experiencias especialmente negativas o también especialmente positivas se encuentran casi en cada época –tan solo con [tener en cuenta este hecho], [se pone de manifiesto que] el valor de los intentos de explicación totalmente decisivos de este tipo [los que invocan a crisis históricas] tienen un valor relativo»²⁶⁴. Por lo tanto, asociar la

260- Cfr. SAFRANSKI, R.: *Op. Cit.*, pp. 434 y s.

261- Cfr. *Ibidem*, pp. 435 y ss.

262- Cfr. *Ibidem*, p. 434.

263- En una carta a la editorial Brockhaus, fechada el 26 de Junio de 1850, Schopenhauer escribe: «Le ofrezco [esta obra] para su edición bajo las mismas condiciones que la 2ª ed. de mi obra capital; no obstante con la diferencia de que he decidido [para] ésta un carácter mucho más popular y por consiguiente ofrecer [con ello], no sin motivo, una obra apta para el público» (GBr., 242).

264- PAUEN, M.: *Op. Cit.*, p. 21.

recepción de Schopenhauer y su pesimismo a una supuesta crisis generalizada tras 1848, a ojos de Pauen, parece incorrecto: señala con Hans Blumenberg que «[l]a humanidad ha conocido en todos los tiempos la miseria de una naturaleza amenazante y la carencia; pero la generalización de esa experiencia como valoración de la totalidad de la realidad tiene otras condiciones previas, las cuales no están dadas ya en aquella experiencia»²⁶⁵. Lo que no está en esa experiencia, señala Pauen –y con ello argumenta contra las hipótesis de la crisis– es que el pesimismo schopenhaueriano supone una *revalorización* del individuo en contraste con su posición subalterna en la teología, la metafísica tradicional y la filosofía de la historia. Por consiguiente, la recepción de Schopenhauer y, con ella, su pesimismo metafísico no serían tanto una respuesta a una crisis, sino un desplazamiento del individuo y sus miserias al centro de las consideraciones filosóficas: mientras que en la metafísica tradicional o en la filosofía de la historia el sufrimiento individual estaba cargado de sentido pero vacío de valor, en la metafísica pesimista de Schopenhauer, con la sustitución de Dios o de la Razón por la Voluntad ciega como rectora del mundo, las miserias de los individuos quedan dignificadas asumiendo un papel central en cuanto a importancia, aunque quedando desprovistas de un sentido general²⁶⁶. Por otra parte, señala acertadamente que el pesimismo de Schopenhauer no se apoya en hechos históricos, sino precisamente en el aparato metafísico de la voluntad, e indica correctamente también que no se gestó en ninguna crisis, sino más bien todo lo contrario²⁶⁷. Para Pauen, la recepción de Schopenhauer tiene uno de sus pilares fundamentales en el eco hallado entre los círculos de artistas²⁶⁸ –el compositor

265- BLUMENBERG, H.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974. p. 260; citado por PAUEN, M.: *Op. Cit.* p. 19.

266- Cfr. PAUEN, M.: *Op. Cit.*, pp. 110 y ss.

267- Cfr. PAUEN, M.: *Op. Cit.*, pp. 105 y s. A este respecto también el propio Schopenhauer, en una carta del 15 de julio de 1855, comenta a Frauenstädt lo siguiente acerca de la explicación de Kuno Fischer sobre su pesimismo: «Según el patrón apriórico de la incurablemente depravada hegeliería [*Hegelei*] [Kuno Fischer, en su *Geschichte der neuern Philosophie* (1855)] ha *afiligranado* la historia de la filosofía y por eso figuro como un pesimista en necesaria oposición a *Leibniz* como optimista; y esto se deduce de lo siguiente: que Leibniz vivió en una época *colmada de esperanza* y yo, sin embargo, en una *desesperada* y desgraciada [*malörösen*]. Ergo ¡si yo hubiese vivido en 1700 hubiera sido un optimista y mojigato Leibniz, y éste sería yo si él viviera ahora! –Así trastorna la hegeliería. Además mi pesimismo surgió en el período entre 1814 y 1818 (entonces apareció completamente); el cual, tras la *liberación de Alemania*, fue la época *más esperanzadora* [de todas]» (GBr., 368). La misma apreciación de Schopenhauer la encontramos en una conversación con Carl Hebler el 22 de agosto de 1855 (Cfr. Gespr., 206).

268- Una excelente visión general sobre su influencia sobre distintos literatos germanos lo encontramos en: EDER, J.: «Schopenhauer-Rezeption nach 1848», en: BUNYAN, A. y KOOPMANN, H. (Eds.): *Kulturkritik, Erinnerungskunst und Utopie nach 1848. Deutsche Literatur und Kultur vom Nachmärz bis zur Gründerzeit in europäischer Perspektive II*, Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2003, pp. 40-48. Véase también: HEIBEN, J.: *Historismus und Kulturkritik. Studien für deutschen Geschichtskultur im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vadenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 206.

Richard Wagner es quizá el ejemplo más célebre—, quienes encontraron atractivas su filosofía del arte y su teoría del genio, así como también su irreverencia²⁶⁹ ante la religión o las instituciones estatales; y el otro, en su “estética de lo terrible”, en el poder de fascinación del “juego” literario en la descripción de las miserias y crueldades de un mundo sin Dios²⁷⁰.

No pretenderemos aquí negar la importancia de la atracción casi mágica que la filosofía de Schopenhauer ejerció sobre una generación de artistas; tampoco los rasgos revalorizadores del individuo que pueda albergar el pesimismo así entendido ni aquella “estética de lo terrible”, fruto lírico de un genio literario como el de Schopenhauer; precisamente estos dos últimos rasgos permiten dar cuenta y cabal explicación de consideraciones como las de Thomas Mann²⁷¹ o Friedrich Nietzsche²⁷² sobre la lectura de las obras de Schopenhauer. No obstante, como el mismo Pauen indica, tampoco sería acertado «negar que la relación entre crisis y pesimismo *puede darse*»²⁷³; por lo tanto trataremos de matizar también la posición general de este autor sobre la recepción de Schopenhauer, en la cual las consecuencias de la Revolución de Marzo constituyen —así pensamos— una de esas “condiciones previas” específicamente histórica, que permitieron activar una cierta conciencia colectiva de la miseria e impotencia humanas en el mundo; conciencia colectiva que vino a reconocerse en el pesimismo schopenhaueriano.

269- Cfr. PAUEN, M.: *Op. Cit.*, pp. 107.

270- Cfr. *Ibidem*, p. 109 y s.

271- Así, nos dice Thomas Mann: «[...] no nos produce ni de lejos un efecto tan deprimente como el que debería aguardarse de la gran exactitud con la que habla Schopenhauer y su sombrío talento expresivo; más bien nos llena de una satisfacción extrañamente profunda, basada en la protesta espiritual, en la indignación humana que allí se expresa y que es perceptible en un reprimido temblor de la voz. Esa satisfacción la experimentan todos. Pues cuando un espíritu justiciero y gran escritor habla en términos generales acerca del sufrimiento del mundo, está hablando de tu sufrimiento y de mi sufrimiento, y todos nosotros nos sentimos vengados por aquella palabra magnífica y llegamos incluso a tener algo así como un sentimiento de triunfo» (MANN, T.: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, Alianza Editorial, 2000. p. 34). Y califica la redención, la salida del horror causado por la voluntad como «[...] la hazaña del conocimiento liberado, que en una especie de rebelión cósmica de los esclavos se emancipaba de la voluntad y le negaba obediencia» (p. 41).

272- Nietzsche describe vivamente la impresión: «Lo comprendí como si hubiese escrito para mí» (NIETZSCHE, F.: *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2006, p. 49). «Schopenhauer tiene [...] una segunda cualidad aparte de esa otra de su honradez: una genuina serenidad [*Heiterkeit*] que nos sosiega. *Aliis laetus, sibi sapiens*. [...] El verdadero pensador sosiega y alienta siempre, ya se exprese con seriedad o bromea, ya lo haga con penetración humana o con indulgencia divina; sin gestos huraños, manos temblorosas ni ojos húmedos, sino con seguridad y sencillez, con coraje y vigor, tal vez un tanto caballeresco y severo, pero en cualquier caso como un vencedor; y esto es justo lo que más profunda e íntimamente sosiega y alienta: poder ver al dios vencedor junto a los monstruos que ha combatido» (pp. 52 y s.).

273- PAUEN, M.: *Op. Cit.*, p. 26.

2.b) La decepción política postrevolucionaria como catalizador de la recepción popular del pesimismo de Schopenhauer: una hipótesis histórico-cultural.

Respecto a aquella fe en el progreso a la que alude Safranski, bien podemos referirnos aquí al progreso técnico y científico que a lo largo del siglo XIX, y con más fuerza desde mediados del mismo, experimentó Alemania; también, a los cambios jurídicos y políticos que desde 1815 se habían ido imponiendo en aquél país. A este respecto, somos plenamente conscientes de que la tarea de presentar una imagen general de todos estos cambios en el conjunto de los territorios de la Confederación Germánica y de Prusia no puede ser llevada a cabo sin realizar una gran abstracción histórica debido a las peculiaridades de cada uno de los distintos Estados alemanes en este período²⁷⁴; sin embargo, una caracterización *grosso modo* de la repercusión de estos cambios en las condiciones de vida nos permitirá definir claramente nuestra hipótesis histórico-cultural frente a las tesis de Safranski y Pauen.

Después de la derrota de Napoleón, el mosaico de Estados germánicos y Prusia experimentaron un paulatino, aunque no homogéneo, *progreso* desde tres puntos de vista. Desde el punto de vista *jurídico-político*, las reformas sobre la propiedad de la tierra pusieron fin progresivamente a la servidumbre de la gleba y favorecieron la adquisición de una modesta representación política de la burguesía, y desde el punto de vista *técnico* el progreso se materializó en el proceso de industrialización y de la mejora de la agricultura. Como consecuencia, desde el punto de vista *socioeconómico*, se consolidó un crecimiento demográfico y económico que se tradujo en un desplazamiento de la población del campo a la ciudad, y la aparición de una nueva clase, la del proletariado, que pese a sus miserias adquirió unas condiciones de vida mejores que las del campesinado. Especialmente fueron los años de la *Gründerzeit*, cuyo comienzo puede fijarse tras las crisis económicas y alimentarias de 1847-1848 que desembocaron en la Revolución de Marzo, y su final –pese al golpe que supuso la quiebra de la bolsa de Viena en 1873– en el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, los que supusieron un verdadero estallido de progreso que transformó por completo Alemania.

274- Para una visión general, pero rica en detalles sobre este largo y complejo proceso, atendiendo a las características particulares de los distintos territorios, véase: BERGERON, L.; FURET, F.; KOSELLECK, R.: *Op. Cit.*, pp. 217-250 y 266-269; SCHULZE, H.: *Op. Cit.*, pp. 93-100.

Sin embargo, la obra de Schopenhauer, y con ella su pesimismo, pudo hacerse hueco en este período. ¿Lo hizo únicamente debido a la maestría literaria y a su orientación a la sabiduría mundana, como señala Safranski? No, si las desligamos de la contrapartida que alberga tal fenómeno de progreso y que no está libre de un componente de “angustia existencial”. Algo se ha mostrado en este tiempo, solo superficialmente libre de tensiones y preocupaciones, que lo hace favorable a la recepción de Schopenhauer. En 1874 Nietzsche señala en su *tercera consideración intempestiva*:

[...] la dicha sería cien veces mayor si de esta investigación resultase que nunca en absoluto existió algo tan orgulloso y plagado de esperanzas como la presente época. Ahora bien, por el momento existe gente incauta en cualquier ángulo de la tierra, acaso en Alemania, que está dispuesta a creer algo así, y que afirma con toda seriedad que desde hace un par de años el mundo se ha corregido y que aquél que aún tenga esos graves y oscuros pensamientos [como los de Schopenhauer] acerca de la existencia será refutado mediante los «hechos». En efecto, así es: la fundación del nuevo Imperio alemán es el golpe decisivo y demoledor contra todo filosofar «pesimista»; y no cabe objeción alguna. [...] Ya no se tiene ni idea de cuán lejos queda la seriedad de la filosofía de la seriedad de un periódico. [...] Toda filosofía que crea que un acontecimiento político desplazará o incluso resolverá el problema de la existencia es una filosofía de pega, una seudofilosofía. Desde que el mundo existe se han formado ya varios Estados; se trata de una vieja comedia.²⁷⁵

En efecto: mucho había cambiado. Sin embargo, en el fondo todo continuaba siendo igual: los progresos técnicos, así como el desarrollo industrial y económico no habían conseguido dar al ser humano «la existencia más dichosa que se esperaba» –en palabras de Horkheimer²⁷⁶– ya que «[...] por poco que hubieran crecido las diferencias sociales entre 1850 y 1914, tanto más aumentó su importancia objetiva y subjetiva». El propio Schopenhauer, en 1851, ya analizaba los efectos indeseables de aquella terrible doble faz de la industrialización, la cual, por una parte otorgaba una mejora de las condiciones de vida que llegaba hasta el lujo, mientras que por otra condenaba a una buena parte de la humanidad a la pobreza, nueva forma de la antigua servidumbre:

275- NIETZSCHE, F.: *Schopenhauer como educador...* Op. Cit., pp. 78 y s.

276- HORKHEIMER, M.: «Schopenhauer y la sociedad», en: ADORNO, TH. W. Y HORKHEIMER, M.: *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1989, p. 122.

La diferencia entre la servidumbre que se da en Rusia y la propiedad en Inglaterra, y en general entre el siervo y el arrendatario, el propietario de una finca, el deudor hipotecario, etc., está más en la forma que en el fondo. En esencia hay poca diferencia entre que me pertenezca el agricultor o el campo del que se tiene que alimentar, el ave o su alimento, el fruto o el árbol [...]. Si la carga común del sostenimiento físico de la existencia del género humano se le quita a una parte no insignificante de él, el resto queda sobrecargado y permanece en la miseria. Así se origina ante todo aquel mal que, bien con el nombre de esclavitud o con el de proletariado, ha pesado en todo tiempo sobre la gran mayoría del género humano. Pero su causa más remota es el lujo. [...] En suma, una gran parte de las fuerzas del género humano se retira de la producción de todo lo necesario a fin de elaborar para unos pocos cosas superfluas y prescindibles. Por eso, mientras de una parte subsista el lujo, de la otra tendrá que subsistir necesariamente el trabajo excesivo y la mala vida, bien sea con el nombre de pobreza o de esclavitud, de *proletarii* o de *servii*. La diferencia fundamental entre ambos está en que los esclavos han de atribuir su origen a la fuerza, y los pobres, a la astucia. (P II, §125, 160-162)

Pese a todos los cambios políticos, económicos y sociales realizados (dejando ahora de lado la explotación del recién aparecido proletariado en el desarrollo de la industrialización) *las miserias de la vida humana continuaban siendo las mismas*: sufrimiento, enfermedad y vejez, y muerte²⁷⁷. El resultado del progreso experimentado por la humanidad en estos años sería, siguiendo el juicio de E. von Hartmann, un incremento de la conciencia del dolor²⁷⁸. Así, la filosofía y el pesimismo de Schopenhauer «ayudaron a cargar sobre la esencia del mundo la carencia de los alivios que se habían esperado del progreso técnico»²⁷⁹. La filosofía de Schopenhauer encuentra cabida en este contexto precisamente en el sentido que señalaba Nietzsche y

277- A este respecto, Frauenstädt pregunta al filósofo en una conversación que si su pesimismo habría de rechazar «todo descubrimiento, todo invento que alivie el sufrimiento»; a lo que Schopenhauer contestó: «A pesar de todos los atenuantes y lenitivos contra el dolor siempre habrá suficiente miseria en el mundo para conducirnos a la resignación; de manera que siempre llevaré la razón cuando digo que sería mejor que este mundo *no* existiera» (Gespr., 114) (SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 148.). También, el discípulo recuerda: «En otra ocasión me comentó: “Hablan mucho de la ‘perfectibilidad del género humano’; pero un francés ha dicho recientemente: ‘Si tengo la muerte ante mis ojos, ¿de qué me sirve a mí que dentro de cien años la gente viva algo mejor o más cómodamente?’”» (Gespr., 113) (SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 47).

278- Cfr. LÜTKEHAUS, L.: «Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pesimismo è un quietismo?». En: CIRACÌ, F.; DOMENICO, M. F. y PEDROCCHI, F. (Eds.): *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, Lecce, Pensa Multimedia, 2006, pp. 30-32.

279- HORKHEIMER, M.: «Schopenhauer y la sociedad», en: *Op. Cit.*, p. 122.

que se puede resumir en la expresión: «quien arregla el mundo ha hecho trampas»²⁸⁰. Por lo tanto, la posición mantenida por Safranski sobre la recepción de la filosofía schopenhaueriana a partir de 1848 ha de quedar matizada y enriquecida bajo esta perspectiva. Con ello se alcanza también una mayor comprensión de las tesis de Michael Pauen sobre esta recepción: la “estética de lo terrible” en la prosa de Schopenhauer, que coloca en el centro de las consideraciones filosóficas al individuo que sufre, tendría una mayor acogida precisamente en este período no especialmente convulso desde un punto de vista histórico. Sin embargo, no menos relevante que estos efectos especialmente negativos del progreso técnico e industrial es precisamente la *crisis política* que se produce con la Revolución de Marzo de 1848.

Una pregunta será la que nos sitúe en la dirección correcta a la hora de descubrir en qué consiste esta crisis: dejando de lado las miserias inherentes a la menesterosidad de la vida humana ¿había sido la *Gründerzeit* un tiempo de completo y exitoso progreso? Solo parcialmente. ¿Dónde había quedado aquella confianza según la cual la razón habría de desenvolverse en el proceso histórico realizando la libertad? Lo acontecido en 1848 supuso la quiebra de una cosmovisión en la que la labor emancipadora de la razón en el devenir histórico debía desembocar necesariamente en el reino de la libertad. Como hemos visto, las condiciones materiales de la vida en el período posterior a esta fecha no fueron peores que las de etapas anteriores, más bien todo lo contrario; sin embargo, algo se había fracturado en esta época en lo concerniente a la confianza del hombre en las posibilidades de cambio histórico-político. Tal fractura fue la crisis que experimentaron los burgueses alemanes tras 1848; y su expresión cultural, el éxito popular de Schopenhauer.

En el período del *Vormärz* el estado de cosas general en torno a las aspiraciones políticas de la burguesía era, aproximadamente, el siguiente: la naciente burguesía industrial a la que se había concedido una autonomía administrativa y liberal en lo concerniente a temas económicos era incapaz de materializar políticamente su poder económico y social. Las aspiraciones políticas liberales de la burguesía, que habían estado presentes desde 1813, siendo la otra cara del sentimiento y pretensiones nacionalistas surgidas de las guerras de liberación emprendidas contra el dominio napoleónico, ya habían sido ignoradas –o no lo suficientemente atendidas– tras el Congreso de Viena. Años más tarde, como resultado de las revueltas parisinas de 1830,

280- HORKHEIMER, M.: «Schopenhauer y la sociedad», en: *Op. Cit.*, p. 124

el fervor nacionalista y, con él, el pensamiento liberal volvió a estar en auge con sus aspiraciones políticas. A ello se sumaba la irritación, arrastrada durante años, como consecuencia de la incumplida promesa del rey de Prusia Federico Guillermo III de otorgar a su reino una Constitución. Con el temor de que se produjese una revolución *alla francese* en suelo Alemán, se recrudecieron de nuevo a partir de estos años las restricciones relativas a las asociaciones y también la censura; medidas que, sin embargo, resultaron ineficaces: el fervor nacionalista y su componente liberal aumentó.

La Revolución de Marzo de 1848 fue de un modo parcial la expresión de las aspiraciones liberal-moderadas de la recién nacida burguesía. Las revueltas llegaron a Berlín y Viena. En Frankfurt am Main, los liberales se apresuraron a establecer la Asamblea Nacional Alemana en la iglesia de San Pablo con el objetivo de formar un gobierno para todos los alemanes y promulgar una Constitución. Sin embargo, pronto se demostraría que ésta carecía de poder político real²⁸¹ y de legitimación: Austria no dejaba de clamar contra la ilegalidad del recién constituido *Vorparlament* aludiendo que éste contravenía lo acordado en el Congreso de Viena. A este doble aspecto, ha de sumarse que la otra tendencia presente en la Revolución de Marzo fue la representada por las clases desposeídas, nacidas de la incipiente industrialización, de corte socialista y demócrata-radical. Ésta era la «*souveräne Kanaille*» que un atemorizado Schopenhauer veía desde su ventana de Schöne Aussicht 17 y que fue aplastada por las tropas austriacas en Frankfurt. Ante los ojos del propio *Vorparlament* estas revueltas aparecieron como el riesgo de una segunda revolución, esta vez social, con los peligros que conllevaba: terror y guillotina. Por ello los burgueses liberales moderados acabaron pactando con las potencias conservadoras de la Restauración: las revueltas fueron sofocadas por los ejércitos prusiano y austriaco, y el fracaso definitivo del *Vorparlament* se puso de manifiesto con su disolución tras la negativa de Federico Guillermo IV de aceptar la corona ofrecida por aquél para formar un Imperio Alemán. El resultado fue, a finales de 1848, una Constitución en la que no se realizaban las aspiraciones políticas de los burgueses liberales: el intento de formar un Estado alemán

281- En marzo de 1848 los ducados de Schleswig-Holstein, pertenecientes a la corona Danesa, proclamaron su independencia y solicitaron ayuda a la recién constituida Asamblea Nacional Alemana. La burguesía nacionalista y liberal miraba con buenos ojos esta oportunidad de constituir por fin un Estado alemán –precisamente una de las discusiones presentes en el parlamento de la iglesia de San Pablo era la de decidirse por un modelo de «gran Alemania» que abarcase todos los territorios germanoparlantes incluyendo Austria, o por uno de «pequeña Alemania» que excluyese a este país. Sin embargo, en esta disputa territorial Prusia se vio obligada a intervenir con su ejército internándose en los territorios daneses para después retirar sus tropas y abandonar esta prerrogativa debido a la presión de las otras naciones europeas.

basado en los derechos humanos, la soberanía popular y la unidad nacional había fracasado²⁸².

En definitiva, la burguesía culta y liberal se vio obligada a decidir. Lo que decidió fue mantener su libertad económica a cambio de perder los derechos políticos. El reino de la libertad había sido pospuesto indefinidamente una vez más. A causa de esto creemos que a autores como Lukács, Kautsky o Mehring no les falta razón al decir que, la de Schopenhauer, era «la palabra correcta para el tiempo adecuado»²⁸³.

Nuestro argumento no pretende hacer de la posición política del propio Schopenhauer frente a los revolucionarios la clave para comprender el éxito de su filosofía después de 1848²⁸⁴ (aunque dicha posición no deja de ser sintomática de las renunciadas liberales, como se verá más adelante). Aún menos queremos contribuir aquí a una “historia politizante de la filosofía” que pretenda deducir o explicar la filosofía de Schopenhauer, su pesimismo y su quietismo, así como también su teoría del derecho o de la política desde su posición de clase como *petit rentier* –una línea interpretativa iniciada por Gutzkow²⁸⁵ y desarrollada desde una óptica marxista por los autores arriba citados–, pues constituye una simplificación que, en efecto, poco nos puede decir acerca de la genialidad de su obra o acerca la génesis y alcance histórico de su pesimismo metafísico. Sólo tratamos de defender que la *decepción política*, el agotamiento de los ideales políticos de aquella burguesía ilustrada y liberal, y la renuncia a los mismos generó un ambiente favorable para la recepción de Schopenhauer. Este ambiente de desencanto es el que invoca precisamente Karl Löwith para desautorizar el rechazo del propio Schopenhauer a la interpretación histórica de Kuno Fischer acerca de la causa del éxito de su pesimismo en un tiempo “*desesperado y desgraciado*”, expresado en su carta a Frauenstädt del 15 de julio de 1855²⁸⁶.

[...] [E]sa condena del sentido histórico –argumenta Löwith– no contradice el hecho de que la influencia histórica de Schopenhauer haya comenzado, en efecto, cuando la intelectualidad alemana, después del fracaso de la revolución, había madurado lo suficiente como para entenderlo [el pesimismo]. La correspondencia de Feuerbach, las memorias de A. Herzen y

282- Cfr. SCHULZE, H.: *Op. Cit.*, pp. 101-104.

283- MEHRING, F. E.: «Arthur Schopenhauer», en: HARICH, W. (Ed.): *Arthur Schopenhauer*, Berlín, Aufbau-Verlag, 1955, p. 202.

284- Éstas serían ya objeto de debate en la *polémica sobre la vida de Schopenhauer* en los años 60 del siglo XIX. Cfr. INVERNIZZI, F.: *Op. Cit.*, pp. 54-59.

285- Vid. infra, p. __

286- Vid. supra, p. __,

la autobiografía de R. Wagner dan una clara idea del grado de resignación que se había alcanzado en esa época y que provocó el éxito de Schopenhauer.²⁸⁷

Incluso Lukács vuelve a refrendar nuestro argumento cuando escribe:

No cabe duda de que el pesimismo schopenhaueriano es un reflejo ideológico del periodo de la Restauración. Habían pasado los tiempos de la Revolución Francesa, de la época de Napoleón y de las guerras de independencia; el mundo entero había asistido a décadas de constante transformación y, a fin de cuentas, todo seguía estando como antes, por lo menos en la superficie que se ofrecía a la vista. La burguesía alemana seguía viviendo, durante estos grandes acontecimientos y después de ellos, en la misma impotencia de clase que antes. [...] [Se] podía llegar fácilmente al convencimiento de que todas las aspiraciones históricas eran vanas.²⁸⁸

No resulta extraño, pues, que en este periodo una filosofía como la de Schopenhauer, que mostraba desdén hacia la actividad política y el Estado, incluso desprecio por las instituciones estatales²⁸⁹ –hacia este punto iban dirigidas más de una de sus invectivas contra Hegel²⁹⁰– tuviese una acogida entre aquel público burgués que había visto fracasar sus aspiraciones políticas en 1848; pues en definitiva constituía una exoneración parcial de la culpa y un bálsamo para calmar el escozor de aquella decepción. La posición antipolítica o apolítica que se desprendía de la obra del filósofo hundía sus raíces en

[...] una filosofía para la cual quedan excluidos por principio un mejoramiento y un perfeccionamiento del mundo como manifestación fenoménica de un principio que es en sí malo y culpable, la voluntad; una filosofía que tiene como meta la *redención*, no la *liberación*. Un pensamiento

287- LÖWITH, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, pp. 239 y s.

288- LUKÁCS, G.: *El asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1959, p. 169. Cuando Lukács fecha en 1848 el comienzo del éxito de la filosofía de Schopenhauer (Cfr. *Ibidem*, pp. 158 y s.), no duda en adscribir a dicho éxito las mismas causas y el mismo significado histórico-político: «[e]l pesimismo, cabalmente, el que hace de Schopenhauer el filósofo guía de la segunda mitad del siglo XIX» (*Ibidem*, p. 167) porque «[...]pesimismo quiere decir, ante todo, justificación de la carencia de sentido de toda acción política» (*Ibidem*, p. 168).

289- El ejemplo más paradigmático lo encontramos en el ensayo «Sobre la filosofía de la Universidad» del primer volumen de los *Parerga* y en el capítulo 9 del segundo volumen, «Sobre la doctrina del derecho y la política».

290- Piénsese, por ejemplo, en: E, 217 o P II, §123, 258. Allí, Schopenhauer critica duramente la “religión del Estado” que, a sus ojos, constituye la filosofía de Hegel.

como ese, para el que la libertad está más allá de los fenómenos, ¿qué podría hacer con una idea de libertad política?²⁹¹

Lo que aquellos lectores encontraron en *Parerga y Paralipomena* fue la respuesta a esta pregunta. Por una parte, en esta obra de Schopenhauer encontraron la confirmación de los *motivos reales* que hicieron tomar un *giro conservador* a la burguesía liberal, así como también una *justificación utilitarista* para el mismo: de un modo descarnado y áspero, Schopenhauer mostraba en *Parerga* los “peligros” de una libertad política que podía amenazar la *seguridad económica* ya conquistada. Por otra, su filosofía ofrecía, frente al fracaso de la revolución liberal, una *justificación metafísica* y una *exoneración de la culpa* tanto para dicho fracaso como para aquel giro conservador: la filosofía schopenhaueriana hacía ver lo inútil del afán frustrado de la burguesía liberal, pues mostraba que, según la verdadera naturaleza de las cosas y el auténtico orden del mundo, la historia humana es miserable sin remedio alguno, aún menos político. Así, esta justificación ofrecida por la filosofía pesimista de Schopenhauer funcionó como una *sublimación metafísica* del fracaso político, un *bálsamo* para aliviar la decepción resultante, y que, a su vez, lo expresaba y explicaba; tal como hacía, en un segundo término, con las miserias socioeconómicas derivadas del progreso tratadas arriba.

Para mostrar esta funcionalidad histórica del pensamiento de Schopenhauer, examinaremos a continuación dos hechos culturales –los más decisivos quizás– que contribuyeron a situar el pesimismo schopenhaueriano en el primer plano de la actualidad filosófica como voz autorizada y canalizadora de la renuncia política del liberalismo alemán y de su repligüe metafísico. Se trata, por un lado, del giro conservador que experimenta la propia concepción schopenhaueriana del Estado después de 1848, y, por otro lado, de la extraña operación intelectual de recepción del artículo sobre Schopenhauer del liberal inglés John Oxenford, por el cual en 1853 la traducción alemana de dicho artículo se utilizó como “caballo de Troya” para erigir el pesimismo metafísico schopenhaueriano en la nueva filosofía “oficial” de la burguesía alemana, en sustitución de un pensamiento hegeliano que había sido llevado al fracaso por quien debía ser su principal valedor: el devenir histórico.

291- MANN, T.: *Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 63 y s.

2.c) La inflexión política de Schopenhauer después de 1848.

Para el propio Schopenhauer los sucesos de 1848 supusieron un punto de inflexión en relación con ciertas consideraciones en torno a la teoría del Estado. Para analizarlo, sin embargo, resulta más conveniente usar las lentes de un microscopio filosófico que las de los prismáticos de ópera que el filósofo prestó durante las revueltas en Frankfurt a un oficial austríaco para que éste pudiese dirigir con mayor tino el fuego de sus soldados contra los revolucionarios apostados en las barricadas. Tras este archiconocido episodio, más que la expresión de una postura política definida con anterioridad, se puede advertir un giro que puede rastrearse contraponiendo la teoría del Estado schopenhaueriana en dos obras separadas por la frontera cronológica de 1848: la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* de 1844, en especial el segundo volumen de los *Complementos*, y el segundo volumen de *Parerga y Paralipomena* de 1851²⁹². Si bien es cierto que la visión utilitarista del *Estado como institución protectora* frente a los excesos del egoísmo permanece sin variación alguna en las obras de Schopenhauer, no ocurre lo mismo con las consideraciones en torno a qué modelo de Estado es el ideal para tal fin.

En el volumen de los *Complementos* Schopenhauer establece la necesidad de un «protector contra el protector», de una «gestión de la protección» garantizada por el *derecho público*, la separación de poderes, como la tercera labor de protección del Estado²⁹³ junto a estas otras dos: la protección contra otras naciones (*derecho de gentes*) y la protección del individuo y su propiedad privada frente a otros individuos (*derecho privado*). De la división tripartita del poder del Estado en legislativo, ejecutivo y judicial que garantizaría el derecho público se seguiría que el régimen monárquico constitucional sería el más adecuado para dicha tarea²⁹⁴ y, además, tal como se puede apreciar en el primer volumen de su obra capital, en uno de los párrafos añadidos a la segunda edición de 1844²⁹⁵, la *monarquía constitucional* es valorada por Schopenhauer

292- Este giro en la teoría schopenhaueriana del Estado ha sido advertido muy acertadamente por KONSTANTIN BROESE: «Staat und Politik in Schopenhauers Denken – grundlegende Aspekte». En: KOBLER, M. (Ed.): *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 13-18.

293- «El medio más perfecto para alcanzarlo [el aseguramiento del derecho público] es distinguir y separar la trinidad del poder protector, es decir, los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, de modo que cada uno de ellos sea ejercido por distintos individuos independientes unos de otros» (WWV II, cap. 47, 683).

294- BROESE, K.: «Staat und Politik...», en: *Op. Cit.*, p.16.

295- Cfr. VarWB I, 878.

como una solución²⁹⁶, con sus propios problemas, a la tendencia inherente a la anarquía o al despotismo de los regímenes republicanos y monárquicos respectivamente.

Sin embargo, mientras que en esta segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer mostraba una cierta simpatía hacia la monarquía constitucional y la separación de poderes, algo muy distinto ocurre en el segundo volumen de *Parerga y Paralipomena*, donde Schopenhauer se aleja de esta postura poniendo de manifiesto el giro en su visión sobre el Estado. A este respecto, lo que encontramos en esta obra es la supresión de la necesidad de una protección frente al propio Estado mediante la separación de poderes²⁹⁷. Conforme a ello, Schopenhauer reclama frente a la *monarquía constitucional*, que es rechazada por completo, la recuperación de la *dignidad imperial* como garantía de la seguridad interior y exterior:

Los reyes constitucionales tienen un innegable parecido con los dioses de Epicuro, que viven en su cielo en una imperturbable dicha y tranquilidad, sin mezclarse con los asuntos de los hombres. Pero ahora se han puesto de moda, y en el dominio de cada príncipe alemán de tres al cuarto se desarrolla una parodia completa de la Constitución inglesa, con Cámara de los Lores y Cámara de los Comunes, llegando hasta el acta de *habeas corpus* y el jurado. Esas formas [...] son acordes y naturales al pueblo inglés: pero también es natural al pueblo alemán estar dividido en muchos linajes sometidos a otros tantos príncipes realmente reinantes, con un emperador por encima de todos que mantiene la paz dentro de su territorio y representa la unidad del Imperio ante el exterior [...]. Opino que si Alemania no quiere enfrentarse al mismo destino que Italia, ha de restablecer la dignidad imperial [...]. [L]a corona imperial debería pasar alternativamente a Austria y Prusia de forma vitalicia. La soberanía absoluta de los pequeños Estados es en todo caso ilusoria. (P II, §127, 273 y s.)

Para el Schopenhauer de *Parerga y Paralipomena*, el régimen monárquico *de corte absolutista* sería la forma *natural* de Estado. En primer lugar, el filósofo del pesimismo, se preocupa especialmente por explicar, desde el punto de vista empírico, el carácter

296- Cfr. WWV I, § 62, 406.

297- Cfr. P II, §123, 258. En este pasaje, Schopenhauer reduce la tarea del Estado únicamente a ejercer la protección mediante el *derecho de gentes* y el *derecho privado*.

natural de la monarquía frente a la república ²⁹⁸, algo que no ocurría en las dos primeras ediciones de *El mundo como voluntad y representación*:

En general la monarquía es la forma de gobierno natural al hombre, casi igual que lo es a las abejas y las hormigas, a las grullas viajeras, a los elefantes nómadas, a los lobos reunidos para las rapiñas y otros animales que ponen a un individuo a la cabeza de su empresa [...]: siempre ha de ser una sola la voluntad rectora. Incluso el organismo animal está construido monárquicamente [...]. Aunque el corazón, los pulmones y el estómago contribuyen mucho más a la permanencia del conjunto, no por ello pueden esos provincianos guiar ni dirigir: eso es asunto exclusivo del cerebro y tiene que arrancar de un solo punto. Incluso el sistema planetario es monárquico. En cambio, el sistema republicano es tan antinatural al hombre como perjudicial para la vida superior del espíritu, es decir, para las artes y las ciencias. En consonancia con todo ello encontramos que en toda la tierra y en todo tiempo

298- La inflexión política de Schopenhauer a partir de 1848 se pone de manifiesto en los *Parerga* (1951) como una repentina necesidad de justificar o fundamentar la preferencia de la monarquía (en concreto, la absolutista) sobre a otras formas de gobierno. La atención que Schopenhauer presta en esta obra al problema de las formas de gobierno contrasta claramente con la que le dedica en *El mundo como voluntad y representación*: mientras que en aquella obra de vejez este problema ocupa un número considerable de páginas, en la obra capital, por el contrario, a esta cuestión apenas se dedican unos cuantos párrafos. No obstante, a pesar de las escuetas observaciones sobre la forma de gobierno en *El mundo...*, las variantes entre las ediciones nos dan algunas pistas que apuntan a la inflexión política de Schopenhauer a partir de 1848 y a consiguiente necesidad de justificar la preferencia el régimen monárquico: en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer se limita a establecer que el origen del Estado es el *contrato social*, señalando que tanto en la anarquía como en el despotismo no existe Estado porque falta tal acuerdo (Cfr. WWV I, §62, 405). A esta consideración Schopenhauer añade en 1844 lo siguiente: «Las repúblicas tienden a la anarquía, las monarquías al despotismo, y la vía intermedia, ideada ante este peligro y denominada monarquía constitucional, tiende al dominio de las facciones» (WWV I^B, § 62, 406). En esta variante de la segunda edición, como se ve, Schopenhauer no se decanta por ninguna forma específica de gobierno, aunque dadas las funciones que Schopenhauer atribuye al Estado en el segundo volumen y a algunas aclaraciones sobre la naturaleza de la monarquía (Cfr. WWV II, cap. 47, 683 y s.) se desprendería, como señalábamos arriba, que la monarquía constitucional sería la forma más apropiada de gobierno. Ahora bien, en la edición de 1859 ya se acusa la inflexión política de Schopenhauer en la adición al §62 del primer volumen que sigue inmediatamente al pasaje citado y en la que se trata de mostrar en dónde reside la preferibilidad de la monarquía: «Para fundar un Estado perfecto hay que empezar por crear seres cuya naturaleza les permita sacrificar el bien propio al público. Mientras tanto, ya es un logro que exista una familia cuya prosperidad sea totalmente inseparable de la del país, para que, por lo menos en los asuntos principales, no se pueda favorecer la una sin la otra. En esto se basan la fuerza y las ventajas de las monarquías hereditarias» (WWV I^C, §62, 406). También, en el mismo sentido, se añade en la tercera edición de 1859 de la obra, en el volumen de los *Complementos*, la siguiente apreciación: «Por eso [la monarquía] debe ser hereditaria, no electiva; primero, para que nadie considere al rey como su igual, y luego para que el rey no pueda velar por los intereses de sus descendientes sino en tanto que vela también por el bien del Estado, cuyo bienestar se confunde con el de su propia familia» (WWV II^C, cap. 47, 684). Así, tal y como sugieren estas matizaciones en su obra capital y la especial atención dedicada al problema de las formas de gobierno en los *Parerga*, resulta claro que en Schopenhauer surge una necesidad que le obliga a pasar de una posición indiferente en lo relativo a las formas de gobierno a otra en la que se da una clara preferencia por la monarquía.

los pueblos, sean civilizados o salvajes, o bien se hallen en un estadio intermedio, se gobiernan en monarquía. (P II, §127, 271).

Pero, en segundo lugar, trata de mostrar, en particular, el carácter natural de la monarquía absoluta conforme a la esencia del mundo y al egoísmo innato del ser humano: «por naturaleza, es decir, en origen, no impera el *derecho* en la Tierra, sino la *fuerza*», y debido a que esta última no desaparecerá nunca y el derecho por sí mismo es *abstracto e impotente*²⁹⁹, «lo único que podemos esperar, desear y conseguir es que esté del lado del derecho y vinculada con él» (P II, §126, 265). Por ello la tarea de la política es la aplicación del derecho mediante la fuerza para conseguir el menor grado de injusticia posible:

[...] el príncipe dice: yo gobierno sobre vosotros por la fuerza, pero mi fuerza excluye cualquier otra; pues no voy a tolerar ninguna otra junto a la mía, ni la que proceda de fuera ni la interna de uno contra otro. Precisamente porque eso se ha cumplido, con el tiempo y sus progresos [...] el rey se ha convertido en el único pilar sólido e incommovible en el que se apoya todo orden legal y con él, los derechos todos [...] (P II, §126, 265)

La monarquía absoluta es el medio más adecuado para este fin, puesto que en el monarca se identifica el interés propio con el del Estado y «en ese sentido él puede incluso decir con razón: *l'État c'est moi*» (P II, §127, 272). Sin embargo, cabe preguntarse: ¿por qué Schopenhauer rechaza, como hemos visto, el régimen monárquico constitucional?; ¿por qué considera que los monarcas constitucionales se alejan de la realidad humana? La respuesta viene dada por el carácter abstracto e impotente del derecho: para Schopenhauer el derecho³⁰⁰, es decir, la completa erradicación de la injusticia, es únicamente un objetivo ideal³⁰¹ y no puede presentarse «en un estado puro». Por lo tanto, el sabio de Frankfurt concluye:

Si se intenta alcanzar ese fin mediante la forma artificial de la constitución y la perfección de la legislación, se mantiene la asíntota [...]. [S]i [el derecho] ha de arraigar en el mundo real e incluso imperar en él, necesita una adición de arbitrariedad y fuerza a fin de que, pese a su naturaleza meramente ideal y por lo tanto etérea, pueda actuar y subsistir en este mundo real y material sin evaporarse y volar hacia el cielo [...]. Una constitución estatal en la que

299- Cfr. P II, §127, 266

300- Aquí la palabra alemana *Recht* ha de ser entendida en su doble significado como derecho y justicia.

301- Cfr. P II, §127, 267.

simplemente tomara cuerpo el derecho abstracto sería algo excelente para seres distintos de los hombres: en efecto, la gran mayoría de éstos son sumamente egoístas, injustos, desconsiderados, mentirosos y a veces incluso malvados, y además están dotados de muy escasa inteligencia; por esa razón surge la necesidad de un poder totalmente irresponsable que esté concentrado en un solo hombre y se halle incluso por encima de la ley y el derecho; un poder al que todos se dobleguen y que sea considerado como un ser de clase superior, un señor por la gracia de Dios. Solo así se puede a la larga refrenar y gobernar a la humanidad. (P II, §127, 267-269).

Que este giro conservador que aboga por la monarquía absoluta en la filosofía de Schopenhauer es resultado de la experiencia de las luchas callejeras en la Revolución de Marzo, puede atestigüarse con facilidad si prestamos atención al legado manuscrito del filósofo. En 1848 –la fecha no es casual– el sabio de Frankfurt anota en el cuaderno *Spicilegia*:

La organización de la sociedad humana oscila como un péndulo entre dos extremos, [entre] dos males [*Uebeln*] polarizados [y] contrapuestos: *despotismo y anarquía*. Tanto como se aleja de uno, en la misma medida se acerca al otro. Con ello a uno se le podría ocurrir que lo correcto sería el justo medio. Pero ¡nada más lejos de la verdad! Pues aquellos dos males no son en modo alguno igual de graves y peligrosos; sino que el primero es incomparablemente mucho menos de temer: en este momento, sus desastres solo atañen y existen en la posibilidad, y aun cuando éstos llegasen realmente, [sería] únicamente una posibilidad entre millones. En el caso de la *anarquía*, posibilidad y realidad son inseparables: sus desastres ocurren cada día sin excepción. –Por lo tanto cualquier Constitución [*Verfassung*] tiene que aproximarse más al despotismo que a la anarquía [...] (HN IV.1, 303).

Así, en estos textos de Schopenhauer no es difícil reconocer los motivos reales que llevaron a la burguesía liberal a ceder ante la corona prusiana: la conciencia de los “peligros” de la libertad política para su seguridad económica y el temor a las revueltas de corte socialista. Las consideraciones políticas de Schopenhauer a partir de 1848, suponen, por una parte, una *expresión* de estos motivos y, por otra, una *justificación utilitarista* de este giro conservador. En definitiva, los burgueses liberales reconocieron sus propios temores en estas apreciaciones y terminaron por hacer suya la siguiente consideración vertida en *Parerga y Paralipomena*:

Por supuesto, el pueblo es soberano: sin embargo, es un soberano eternamente menor de edad que por ello tiene que permanecer bajo una tutela permanente y nunca puede ejercer él mismo sus derechos sin provocar inmensos riesgos; toda vez que él, como todos los menores, se convierte fácilmente en juego de pérfidos bribones que por eso se llaman demagogos. (P II, §126, 264)

Junto a estos *motivos reales* nos encontramos un segundo aspecto que favoreció la recepción de Schopenhauer tras 1848: su filosofía, apelando a una *justificación metafísica* descargaba de toda responsabilidad histórica a una burguesía liberal que había renunciado a la lucha por sus derechos políticos. Schopenhauer mostró asimismo a sus lectores que, debido a la «miserable» naturaleza humana, el Estado, consecuencia y precario remedio del egoísmo, no puede ser el encargado de traer el perfeccionamiento moral y la felicidad a este mundo. Esta labor ni le corresponde ni resulta posible conforme a la esencia íntima del mundo:

En todos los lugares y épocas ha habido un gran descontento con los gobiernos, las leyes y las instituciones públicas; en gran parte, simplemente porque siempre se está dispuesto a achacarles a ellos la miseria que va inseparablemente unida a la misma existencia humana y que es hablando en lenguaje místico, la maldición que recibió Adán y con él toda su estirpe. Sin embargo, nadie ha planteado aquel falso pretexto con tanta mentira y descaro como los demagogos de la «actualidad». (P II, §128, 275).

2.d) Oxenford, caballo de Troya del pesimismo schopenhaueriano como filosofía “oficial” de la burguesía alemana.

Si este giro conservador en el pensamiento político de Schopenhauer reforzaba las posibilidades de que su metafísica pesimista acompañara el abandono del “sueño ideológico” de una parte de la burguesía liberal alemana, esas posibilidades se hicieron realidad gracias a un factor cultural nuevo, inesperado, que permitió a Schopenhauer aparecer ante aquella burguesía desencantada como el filósofo alemán del momento. Nos referimos al artículo del británico John Oxenford sobre Schopenhauer, publicado por *The Westminster Review* en 1853, y a su traducción inmediata al alemán, impulsada por el círculo schopenhaueriano en una operación intelectual que venía a oficializar el pesimismo como consuelo metafísico para la atribulada alma burguesa.

Parece bastante claro que la traducción al alemán del artículo *The Iconoclasm in German Philosophy* del británico John Oxenford, aparecido bajo el título *Deutsche Philosophie im Auslande* en el periódico *Die Vossische Zeitung*³⁰² en junio de 1853, fue el último detonante de la gran popularidad que adquirió la filosofía de Schopenhauer entre el público alemán³⁰³. Sin embargo, que este texto fuese uno de los reconocidos catalizadores del éxito de la filosofía del sabio de Frankfurt en la *Bildungsbürgertum* constituye una *paradoja*, tanto por el medio de su transmisión como por el contenido del propio artículo, a la que no se ha prestado una atención suficiente.

El texto de John Oxenford, publicado anónimamente, apareció en la revista británica *The Westminster Review*. El interés de la subdirectora de ésta, George Elliot (pseudónimo de la periodista y novelista Mary Anne Evans) por la filosofía, en particular la alemana, se tradujo en el encargo a John Oxenford³⁰⁴ de realizar una extensa reseña de la obra y pensamiento de Arthur Schopenhauer³⁰⁵. Que el sabio de Frankfurt llegase a tener conocimiento de este texto fue algo fortuito: el por aquél entonces amigo, abogado y asesor legal de Schopenhauer, Martin Emden³⁰⁶, encontró por casualidad una referencia al artículo de Oxenford en el semanario *The Economist* y se lo comunicó de inmediato al filósofo. Finalmente, fue Ernst Otto Lindner quien conseguiría una copia impresa para el maestro y se encargaría de la publicación de su traducción en el diario berlinés³⁰⁷. Lo que llama la atención del itinerario que sigue el texto hasta el público alemán es su medio de transmisión: tanto la revista *The Westminster Review* como el diario *Die Vossische Zeitung* tenían líneas editoriales con

302- La traducción se suele atribuir erróneamente al discípulo schopenhaueriano Ernst Otto Lindner, redactor del periódico, debido a que está acompañada por una pequeña introducción y un pequeño epílogo firmados por él; sin embargo, la traducción ha de atribuirse a su mujer, la británica Christine Albertine Lindner (Cfr. GBr., 314 y s.): «Sin embargo» –comenta Ernst Otto Lindner a Schopenhauer– «es mi deber mencionar que en ello [en la traducción] he tenido un artillero auxiliar [*Hilfsartillerist*]: mi mujer. Ella emprendió con mucho gusto la tarea de realizar la primera traducción que yo he revisado después» (D XV, 211). Una reimpresión del artículo aparecido en el *Vossische Zeitung* se puede encontrar en FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1854, pp. 1-32.

303- Según Schopenhauer, en el momento de la publicación de la traducción, el periódico contaba con 11.000 abonados (Cfr. GBr., 315.) y un número estimado de 30.000 lectores. (Cfr. GBr., 313).

304- John Oxenford (1812-1877) fue un dramaturgo, crítico y traductor británico autodidacta. Este ávido devorador de libros, se impregnó a una edad temprana de la literatura alemana, italiana, francesa y española. Su labor traductora fue de gran importancia para la recepción de la literatura y el pensamiento alemán en Gran Bretaña. A él se debe, entre otras, la traducción al inglés de *Dichtung und Wahrheit* de Goethe.

305- Cfr. MORENO CLAROS, L. F.: *Schopenhauer. Una biografía*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 338 y s.

306- Martin Emden (?-1858) fue un abogado y asesor legal de Schopenhauer de origen judío. El filósofo llegó a considerarle su «mejor amigo» (Cfr. GBr., 437).

307- Cfr. GRIEBACH, E.: *Schopenhauer. Geschichte seines Lebens*, Berlin, Ernst Hoffmann & Co., 1897, pp. 223 y s.

una marcada orientación política liberal³⁰⁸. Asimismo el recién convertido a la filosofía schopenhaueriana Ernst Otto Lindner³⁰⁹ era un hombre con una gran sensibilidad liberal. Que el pensamiento de Schopenhauer se popularizara a través de una de las “correas de transmisión” del pensamiento político liberal es un hecho, cuando menos, sorprendente; sin embargo, precisamente debido a este canal comunicativo la filosofía de Schopenhauer pudo llegar mejor a la burguesía liberal alemana.

Esta paradoja puede esclarecerse si atendemos al contenido del artículo en su conjunto, así como también al prólogo, conclusión y notas que Lindner elaboró bajo la guía del propio Schopenhauer para su edición alemana. En el propio título del artículo (*The Iconoclasm in German Philosophy*) encontramos el hilo conductor de la imagen que el británico quiere dar de Schopenhauer: la de un iconoclasta. Arthur Schopenhauer fue presentado en el artículo como una figura contestataria y polémica con los filósofos “oficiales” de Alemania. La autoimpuesta tarea schopenhaueriana de derribar los ídolos filosóficos del panorama intelectual germano fue, a ojos de Oxenford, merecedora del más entusiasmado de los aplausos. Por ello el texto del británico era en buena medida laudatorio: el estilo, la claridad e inteligibilidad, el uso de la lógica y el sentido común, la innumerable cantidad de ejemplos ilustrativos, así como la ironía mordaz hacían de Schopenhauer una contrafigura filosófica de su tiempo.

Dejemos a cualquier inglés imparcial, que haya superado un curso elemental de lógica, que haya estudiado matemáticas en un grado suficiente

308- Herederas de las revistas críticas británicas del siglo XVIII, *The Westminster Review*, *The Quarterly Review* y *The Edinburgh Review* fueron, junto con otras muchas, las *great reviews* del siglo XIX británico. En ellas no sólo tenía cabida la crítica literaria y filosófica, sino también la crítica política y, en la práctica, estas revistas constituyeron una suerte de institucionalización del pensamiento político liberal que daba voz a sus distintas tendencias: mientras que *The Edinburgh Review* se encontraba vinculado al partido *Whig* y se inclinaba hacia posturas progresistas, y *The Quarterly Review* lo estaba con el *Tory* y mantenía una postura más conservadora, *The Westminster Review*, fundado por Jeremy Bentham en 1823, no se adscribía a ninguna de estas tendencias y quienes escribían en esta revista eran los *philosophical radicals* que todavía no tenían representación parlamentaria en el Reino Unido. (Cfr. CHAVES, E. K.: *Reviewing Political Criticism. Journals, Intellectuals and the State*, Ashgate, Farnham, 2015, pp. 31-44).

Por su parte, el periódico berlinés, cuyos orígenes se pueden rastrear hasta 1617, era conocido con el sobrenombre popular *Vossische Zeitung*. El *Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen* (nombre que llevaría el periódico desde 1785 hasta 1911), en propiedad de la familia Lessing desde 1801 hasta 1911, tenía una marcada tendencia liberal independiente de partidos políticos.

309- Ernst Otto Timotheus Lindner (1820-1867), nacido en Breslau, fue uno de los «evangelistas» de Schopenhauer. Estudió filología en la universidad de su ciudad natal. Su pasión por la música y su voz de barítono le hizo tener una magnífica reputación entre los círculos musicales de Breslau y, posteriormente de Berlín, ciudad a la que se vio obligado a mudarse en 1845 a causa de su sensibilidad liberal y su declarado ateísmo. Allí ejerció de preceptor privado en 1845 y en 1848 consiguió un puesto de redactor y, posteriormente, de redactor jefe en la *Vossische Zeitung*. Entre sus escritos destaca la actividad músico-literaria: reseñas de obras musicales y trabajos de teoría e historia de la música. En este sentido destacan sus obras: *Meyerbeer's Prophet als Kunstwerk beurtheilt* (1850) y *Zur Tonkunst* (1864); obra esta última escrita bajo la luz de la estética schopenhaueriana.

para entender los métodos de la demostración –que haya leído a los metafísicos de su propio país e incluso, querríamos nosotros añadir, las obras más importantes de Immanuel Kant–; dejemos a este inglés, decimos, tomar únicamente uno de los así llamados trabajos científicos de Hegel y preguntarse a sí mismo si éste es el estilo en el que debe ser escrita una obra que pretende transmitir conocimientos. La tendencia general del sistema con su optimismo, su liberalismo, su aparente alcance comprensivo puede que le complazca; [...] pero, aparte de estas consideraciones, preguntémosle si el sistema es en realidad un sistema en absoluto –si los razonamientos son realmente razonamientos–, si el nexo de unión que une cada proposición realmente lo hace. [...] Después de haber tomado una dosis suficiente de sabiduría filtrada [por la escuela hegeliana], dejemos ahora a nuestro inglés imparcial, quien ha atravesado la más fantasiosa y poco convincente serie de argumentos que la imaginación pueda alcanzar, buscar el obstáculo que le ha hecho imposible la unión de su propio razonamiento y el de los libros que quedan tras él. La escuela le dirá sin rodeos que no ha sido dotado con un “espíritu especulativo” [...]. El error general de los metafísicos alemanes es que ni siquiera permiten a uno tener un suelo firme desde el cual atacarlos. Los sistemas han sido llevados a cabo razonando de un modo tan extraño y las palabras son tan volátiles en su significado que uno no sabe cuándo está luchando con sombras y cuándo con la sustancia. Ya sea siendo golpeado por la admiración fruto de una extraña especie de ingenuidad o disgustado por la oscuridad creciente, uno no se aventura en modo alguno a entrar en discusión, sino simplemente a permanecer [leyendo] sin convencerse de nada. Ahora Schopenhauer ofrece un sistema comprensible, expresado con claridad, y uno puede saber, fuera de toda duda posible, lo que acepta y lo que rechaza. Nunca ningún autor hizo menos por imponerse sobre sus lectores.³¹⁰

Éste era, para John Oxenford el gran mérito de un Schopenhauer que había «estado trabajando casi cuarenta años en subvertir todo aquel sistema de la filosofía alemana levantado por los profesores universitarios»³¹¹; sin embargo, el británico solo hace valer esta alabanza de la filosofía schopenhaueriana únicamente para su forma de escritura, no para su contenido y sus últimos resultados:

310- OXFENFORD, J.: «Iconoclasm in German Philosophy», en: *The Westminster Review*, III (abril de 1853), pp. 391-393.

311- OXFENFORD, J.: *Op. Cit.*, p. 388.

Apresurémonos, sin embargo, a eliminar la falsa impresión que posiblemente hemos producido. Podría imaginarse que estamos condenando a la totalidad de los así llamados sucesores de Kant y alabando por completo a Schopenhauer, y por lo tanto deberíamos aclarar rápidamente que todo lo que decimos no se aplica a la doctrina enseñada por Schopenhauer, sino a su manera de enseñar. Las tendencias de los filósofos alemanes modernos, por mucho que puedan diferir entre sí, son liberales y nobles en grado sumo [...]. Lo que piden en conjunto y a gritos, por muy extraño que sea el lenguaje en el que lo expresen, sigue siendo “¡progreso!”³¹²

Con esta llamada de atención, John Oxenford quiere poner de manifiesto que el contenido de la filosofía de Schopenhauer, a pesar de la formidable prosa con la que es expresado, resulta catastrófico y “peligroso” para los ideales liberales:

[...] mientras que la enseñanza de Schopenhauer es la más genial, la más ingeniosa –y podríamos añadir, la más entretenida que puede ser imaginada– la doctrina que enseña es la más descorazonadora, la más repulsiva, la más opuesta a las aspiraciones del mundo presente, la cual los más fervientes consoladores de Job pudieran elaborar. Todo lo que una mente liberal [*liberal mind*] aguarda con esperanza, si no con confianza –la extensión de los derechos políticos, la promoción de la educación, el hermanamiento de las naciones, el descubrimiento de nuevos métodos para controlar la testaruda naturaleza– debe ser abandonado como un sueño banal si alguna vez se acepta la doctrina de Schopenhauer. En una palabra: es un “pesimista” confeso. Lo es en su resultado sumario: que este es el peor de todos los mundos posibles, así que tampoco susceptible de mejora; que lo mejor que podemos hacer es deshacernos de él totalmente [...]³¹³

Así, lo que Oxenford condena de la filosofía de Schopenhauer es, precisamente, la misantropía, el nihilismo y el ultrapesimismo de un pensamiento que proscribe la libertad y el progreso mundanos. Si bien éstos no son criticados por extenso, el británico no deja por ello de mostrar su disconformidad con estos elementos centrales de su filosofía en las últimas líneas de su artículo:

Cuando Lord Byron llevó a su héroe, Childe Harold, a la ribera del mar, concluyó su poema; y ahora que nosotros, *bajo el auspicio* de Schopenhauer, hemos traído a nuestros lectores a las orillas de la nada absoluta, concluimos

312- OXFENFORD, J.: *Op. Cit.*, pp. 393 y s.

313- *Ibidem*, p. 394.

nuestro artículo. A excepción de lo que concierne a la recomendación del *estilo* del autor, nuestra intención ha sido presentar un artículo descriptivo – nada más, y quienes interpreten alguna de nuestras observaciones como una aceptación de tal sistema de ultrapesimismo han malinterpretado totalmente nuestra intención. [...] Solo deseamos que algún día podamos ver entre los filósofos de la Alemania moderna un escritor de igual potencia, comprensión, ingenuidad y erudición que se sitúe en una línea más afín con nuestros propios sentimientos y convicciones que la adoptada por este sabio misántropo de Frankfurt.³¹⁴

¿Cómo fue posible, entonces, que Schopenhauer fuese recibido con entusiasmo por la *Bildungsbürgertum* habida cuenta del rechazo explícito de su pesimismo y de su tendencia antiliberal en este texto clave para su recepción? La respuesta la encontramos, por una parte, en las distintas observaciones de Lindner al texto del británico que venían a matizar algunas de sus afirmaciones y, por otra, en la propia imagen de Schopenhauer ofrecida por Oxenford.

Ya en el intercambio epistolar entre Lindner y Schopenhauer tras el hallazgo del artículo de John Oxenford, el primero hace notar al filósofo la repugnancia del británico hacia su pesimismo en una carta del 30 de abril de 1853: «En general [Oxenford] se atiene férreamente a su dogma del *common sense* y no es ninguna sorpresa que reconozca estar disconforme con el “*ultrapessimism adopted by this misanthropic sage of Frankfurt*”» (D XV, 199 y s.). Schopenhauer, a quien agradó enormemente esta noticia inglesa sobre su obra, contestó a Lindner el 9 de mayo: «Ud. lleva completamente razón en todo lo que dice sobre [el artículo]. El ardor de [este] hombre [en su escrito] es llamativo, y se ve que intenta salir echando humo de miedo [cuando] aparece un partisano hereje, ateo y diabólico [*Diabolisten*] tal [como lo soy yo]: su alabanza pasa por aceptable [en Inglaterra] porque la embrida y frena [*mit Zaum und Gebiß anzieht*] al proseguir con restricciones y precauciones; sobre todo hacia el final» (GBr., 311). Y en una carta posterior añade:

En mi carta de ayer he olvidado pedirle que si Ud. tuviese que traducir alguna cosa del [artículo] del *Review*, no reproduzca en modo alguno la expresión *misanthropic*. Pues, como consecuencia de mi vida retirada, las malas lenguas pronto traerían consigo dicha expresión hasta aquí, ya que para

314- OXFENFORD, J.: *Op. Cit.*, p. 407.

ellas cualquier razón es [suficiente excusa] para intentar [tomarse] su revancha [Revange]. (GBr., 312)

A pesar de las dudas sobre la repercusión de los calificativos del británico, finalmente Schopenhauer da el visto bueno a una traducción que fuese fiel al texto original tras leer una versión definitiva de la misma con las notas, prólogo y epílogo del propio Lindner; y así, indica lo siguiente al discípulo en una carta fechada el 9 de junio de 1853: «He reintroducido otra vez [en su traducción] el [adjetivo] “misántropo”. Se debe traducir fiel y honradamente. ¿Qué daño podría hacer [este calificativo] al fin y al cabo?» (GBr, 313). En efecto: las distintas anotaciones de Lindner al texto trataban en buena medida de cuestionar o matizar estos calificativos. Conforme a ello, en una nota referente al pasaje de Oxenford citado arriba, aquel en el que el británico señalaba que debido a la doctrina *pesimista* que enseña la filosofía de Schopenhauer, cualquier aspiración liberal debería de ser abandonada como un vacuo sueño, Ernst Otto Lindner indicaba lo siguiente sobre el pesimismo del maestro:

La totalidad de esta interpretación sobre los resultados de la filosofía de Schopenhauer es absolutamente unilateral. Sobre todo [porque] a lo largo de esta interpretación no se encuentra ninguna demostración de las fantasías [Träumereien] sobre de perfección [Vortrefflichkeit] de la naturaleza humana, pero [lo que sí puede hallarse] supuestamente [en esta interpretación es] la preocupación del autor por ser desacreditado debido a su reconocimiento de la doctrina de Schopenhauer, especialmente por los clericales de su país; [lo cual] le induce a establecer conclusiones que son injustificadas. El punto de vista ético de Schopenhauer es tan opuesto a un pesimismo irreflexivo en el sentido coloquial de la palabra como a una misantropía injustificada.³¹⁵

Lindner argumenta, más bien, que la filosofía de Schopenhauer es la más filantrópica debido a su condena de los dolores del mundo y a su ética de la compasión. Del mismo modo, en el epílogo a la traducción, el discípulo señala que este punto de vista unilateral y parcial de la filosofía Schopenhaueriana es fruto de no haber comprendido ésta en su verdadera y sistemática unidad, así como de no haber otorgado a su ética el debido peso que merecía en la exposición de conjunto³¹⁶; y también insta a los lectores a desprenderse de esta comprensión inadecuada de Schopenhauer:

315- LINDNER, E. O.: «Deutsche Philosophie im Auslande», en: FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1854. p. 10n.

316- Cfr. *Ibidem*, p. 30.

A pesar de que Schopenhauer aparezca frecuentemente bajo una luz desfavorable en las consideraciones vulgares y corrientes [sobre su filosofía], [esto] no impedirá a aquellos que tengan la capacidad de entender esta clase de comunicaciones encontrar, mediante la propia investigación, que su punto de vista [de Schopenhauer] no lleva ni a la misantropía ni al nihilismo; mientras que, para aquellos que se sienten “satisfechos”, bien como “especialistas” o como ingenuos hijos del mundo [*Weltkinder*]³¹⁷ o como creyentes, prestarán caso omiso a esta nueva cosmovisión y, consecuentemente, aún menos la seguirán cuanto más profunda y verdadera sea. – Desde este punto de vista, pues, diferimos en efecto del autor del artículo. [...] El sistema de Schopenhauer se basa en una medida tan grande sobre la intuición inmediata, de acuerdo con la experiencia [sensible], que, tanto a la hora de explicar el mundo como representación, así como también su esencia más íntima como voluntad, puede hacer valer con pleno derecho sus resultados y observaciones en la misma medida que aquellos otros de las ciencias especiales; y así como el [científico] naturalista encontrará abierta en sí mismo la esencia fundamental [*Grundwesenheit*] de los fenómenos por él comprendidos, del mismo modo aquél que reflexione sobre el misterioso enigma de su propio pecho resolverá misericordiosamente lo que ya Tasso³¹⁸ lamentó dolorosa y sentidamente: *Entra l'uom' allor' che nasce [/] in un mar di tante pene!*³¹⁹

Así, con estas breves aclaraciones, las apreciaciones negativas de John Oxenford quedan matizadas –y en cierta medida, desacreditadas– por Lindner. En definitiva, estos comentarios “preventivos” del discípulo trataban de transformar posibles críticas en una invitación a la lectura de la obra de Schopenhauer.

Sin embargo, las aportaciones de Lindner a la edición alemana del artículo no eran únicamente “preventivas” o aclaratorias. Si bien el objetivo del texto de Oxenford, como él mismo recalca, era únicamente ofrecer una descripción y una imagen informativa del filósofo alemán como iconoclasta; Schopenhauer y Lindner vieron precisamente en este texto no una oportunidad meramente “propagandística”, sino más bien la ocasión para iniciar una “ofensiva” a favor de la filosofía schopenhaueriana.

317- El sustantivo *Weltkind* refiere en alemán a aquellos que afirman ingenuamente el mundo terreno y disfrutan de él sin expresar con sus acciones ningún tipo de aspiración supramundana.

318- La referencia que ofrece Lindner es errónea: el autor de estos dos versos no es Torquato Tasso, sino Pietro Metastasio (Pietro Antonio Domenico Bonaventura Trapassi) y pertenecen al libreto para música sacra *Isacco: figura del redentore* (1740).

319- LINDNER, O.: «Deutsche Philosophie im Auslande», en: *Op. Cit.*, pp. 30 y s.

Por una parte, Schopenhauer y Lindner advirtieron rápidamente que el hecho de que el texto proviniese del extranjero, confirmaba la acusación, reiterada por el sabio de Frankfurt, de que su filosofía era deliberadamente silenciada en Alemania por la filosofía académica. Así, en el prólogo de la edición alemana del artículo de Oxenford, lo primero que Lindner pone de manifiesto es, ante todo, que incluso en el extranjero se ha reconocido a un hombre que en su propio país ha sufrido la “confabulación” de los profesores de filosofía que habían tratado de silenciarlo:

[...] existe un viejo proverbio: “al verdadero profeta nunca se le escucha en su patria”, mientras que el griterío de los sofistas y de los irritantes profesores de doctrinas heréticas [*Irrlehrer*] colma los oídos del gran público, el cual no tiene ni el tiempo ni la capacidad de examinar [este asunto] a fondo. Así puede entonces ocurrir que en el extranjero se dé a conocer a voz en grito y se reconozca antes el valor de quien ha sido ignorado a propósito por los expertos e inintencionadamente por los círculos cultivados; y que la valoración imparcial del extranjero esté destinada a traer a la patria la primera noticia, sin turbación [pero] con gran sonoridad, sobre [un] profundo [aunque] desconocido pensador suyo. Este es el caso de *Arthur Schopenhauer*.³²⁰

Por otra parte, sumado a esto, maestro y discípulo fueron plenamente conscientes de que las loas del británico a Schopenhauer y su presentación como un iconoclasta, así como las críticas al lenguaje oscuro de los filósofos postkantianos, podían hacer del texto una verdadera arma arrojada contra la filosofía universitaria, en especial la hegeliana. Esto se pone de manifiesto cuando se acude al intercambio epistolar previo a la publicación del artículo en el periódico *Die Vossische Zeitung*: «Para nuestros profesores» –transmite con malicia Schopenhauer a Lindner– «el artículo es, otra vez, una nueva y verdadera calamidad: no solo querrán mandarlo al diablo de palabra, sino que lo desearán de verdad» (GBr., 311). El discípulo, por su parte, comenta a Schopenhauer: «[...] estos cañonazos [*Kannonenschüße*] tienen que ser oídos por un gran número [de personas] porque el cañón ha sido llevado [hasta colocarlo] entre la gente. La Facultad de Filosofía de aquí [de Berlín] [...] no es consciente todavía de que [el artículo] son salvas y fuegos artificiales en su honor [de Schopenhauer]» (D XV, 211). Arthur Schopenhauer reitera en una carta posterior a Lindner: «Las tropas de refuerzo [*Hülfsstruppen*] inglesas nos han venido de perlas: ¿pero qué podrían hacer en Alemania sin la caja de resonancia [de su traducción]?» (GBr., 313).

320- LINDNER, O.: «Deutsche Philosophie im Auslande», en: *Op. Cit.*, p. 1.

La estrategia funcionó y *The Iconoclasm of German Philosophy* se convirtió en el caballo de Troya del pensamiento schopenhaueriano en los círculos de la burguesía liberal. Con las indicaciones “preventivas” de Lindner y el contexto histórico-cultural postrevolucionario, el artículo del británico consiguió sembrar en Alemania no la semilla de un interés por el estilo literario de Arthur Schopenhauer, sino una invitación a simpatizar con su *contenido*: la imagen del filósofo del pesimismo y su doctrina como destructores de los oscuros ídolos de la filosofía alemana y en concreto de un Hegel, cuya filosofía había incumplido sus promesas, fueron, por una parte, el canto de sirena que condujo las esperanzas ideológicas de ciertos círculos de la *Bildungsbürgertum* de la segunda mitad del siglo XIX a un plácido naufragio pesimista; y por otra, el bote salvavidas en las inciertas aguas de la existencia en los años posteriores a 1848: «El público alemán culto» –comentaba Schopenhauer en una carta de 1853 a Lindner– «debe aceptar *nolens volens*, en primer lugar, la creencia de que para la salvación de su alma es necesario el estudio de mis escritos [...]» (GBr., 316 y s.). Habida cuenta de la historia de la recepción de su filosofía, el juicio fue certero.

Con la difusión del texto de Oxenford, el pragmatismo inglés entraba en circulación entre la burguesía de un país, que tras haber buscado infructuosamente la consolidación de un Estado nacional liberal, se situaba ahora en el plano de la *Realpolitik* y sus derivados culturales³²¹. La filosofía de Schopenhauer y su pesimismo representaron para esta burguesía desencantada no solo un consuelo que únicamente podía ser alcanzado mediante un “alejamiento del mundo”, sino también una respuesta al «problema de identidad burguesa tras el derrumbamiento de las esperanzas evolucionistas-revolucionarias en el contexto de la signatura “1848”»³²². En *Parerga y Paralipomena* encontró aquella «burguesía de resaca y ya desembriagada [*verkatert-ernücherten Bürgertum*] después de 1848» una filosofía que, en su parte teórica, había puesto en entredicho la fe en una historia «divinizada» colocando en su lugar una suerte de escepticismo histórico³²³ coherente con el realismo económico, industrial, técnico y científico nacido de aquella decepción³²⁴; y en su parte práctica (en los célebres *Aphorismen zur Lebensweisheit*) un nuevo manual de comportamiento, una nueva praxis vital que le ofrecía una nueva identidad, alejada del ideal del ciudadano, alejada

321- Cfr. EDER, J.: *Op. Cit.*, p. 135.

322- EDER, J.: *Op. Cit.*, p. 134.

323- Cfr. LAUXTERMANN, P. F. H.: *Schopenhauer's Broken World View. Colours and Ethics between Kand and Goethe*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2000, pp. 231-234.

324- Cfr. *Ibidem*, p. 235.

de la actividad estatal y política, y centrada –como bien observó Pauen– en lo individual y personal.

3. Adiós a la autonomía: el significado de la recepción popular de Schopenhauer.

Si tomamos en consideración todas las reflexiones que hemos realizado referidas al contexto social, cultural, técnico, histórico y político tras la Revolución de Marzo, podemos integrar adecuadamente las consideraciones de Safranski y Pauen con nuestro punto de vista sobre la importancia de la *decepción postrevolucionaria* para la recepción de la obra de Arthur Schopenhauer, ya que si bien ese desencanto no es la causa única de dicha recepción, constituye un factor catalizador de la misma, y da sentido al “enfoque dirigido hacia la sabiduría mundana” que aduce el primero, así como también aclara y matiza el significado de aquella “revalorización del individuo” que argumenta el segundo. ¿No encontró acaso la *Bildungsbürgertum* una expresión de la decepción política en la filosofía de Schopenhauer?; ¿no era esta filosofía, precisamente, capaz de poner de manifiesto todos los sufrimientos individuales que se pensaban superar con la frustrada revolución? Por ello, podemos concluir con Kautsky que «[l]a decepcionante resaca [*Katzenjammer*] tras 1848 fue el tiempo adecuado para el pesimismo de Schopenhauer. En este preciso momento (1851) apareció también el libro adecuado, los *Parerga y Paralipomena*»³²⁵.

Así, favorecido por este contexto histórico-cultural general, el éxito editorial de esta obra se tradujo en una *recepción popular* de la filosofía de Schopenhauer y de su pesimismo. Una carta del discípulo Adam von Doß a Schopenhauer del 25 de julio de 1853 ofrece una imagen clara de esta recepción popular:

[...] también aquí hay un *creciente número* de aficionados a sus escritos, sobre todo a los *Parerga*, que forma, por así decirlo, el ariete para el avance de su [de Schopenhauer] cañón pesado. Algunos artistas [y] algunos juristas se reúnen para beber después de cenar [*Abendtrunke*] en un apartado establecimiento de una fábrica de cerveza local cuyo encargado y actual dueño es uno de mis conocidos de la universidad, de quien en alguna ocasión le he hablado [y] al que visito casi a diario. Últimamente le he llamado la atención sobre *Parerga*, tal como lo hice antes por su obra capital, y le regalé el ejemplar que yo había comprado antes de que Ud. me regalase amablemente

325- KAUTSKY, K.: «Arthur Schopenhauer», en: HARICH, W. (Ed.): *Op. Cit.*, p. 169.

uno. Este ejemplar circuló inmediatamente por cada pequeño grupo y ha ganado entre los lectores, a pesar de su cosmovisión allí desarrollada y de las importantes diferencias respecto a su punto de vista sobre la vida, un gran interés, tal como yo había esperado con confianza. Que estos jóvenes, que se han entusiasmado por muchas cosas y que todavía se entusiasman en parte por otras contra las cuales Ud. ha combatido con la mayor pasión, como los duelos de estudiantes [o] las formas de Estado liberal *en el más amplio* sentido de la palabra de los filisteos; que estos, quienes antes, según sé, apenas se habían ocupado de la filosofía, repentinamente encuentren el gusto por su especulación... [Sobre esto] quiero, por lo menos, decirle algo que no oirá sin interés. Parece que a Ud. y a su filosofía le ocurre casi lo mismo que a Cristo con su doctrina. No entre los escribas y los fariseos encontró a sus seguidores, sino entre los legos, entre los despreocupados hombres de cepa sin formación alguna [*Naturmenschen*], incluso entre los propios carboneros y pecadores. (D XV, 231 y s.)

Ahora bien, ¿cuál es el *significado filosófico e histórico-cultural de la recepción popular de Schopenhauer*? Esto únicamente se deja comprender, como venimos señalando, bajo la sombría luz del fracaso de la Revolución de Marzo.

Sin duda, los hegelianos fueron los peor parados como consecuencia de la decepción revolucionaria³²⁶: la justificación de la revolución era, para ellos, de naturaleza histórica, y la historia había discurrido por los derroteros de la Restauración. Con el fracaso de la Revolución de 1848 y con el triunfo de las potencias conservadoras no solo los lectores burgueses de Hegel, sino también los representantes del centro hegeliano, se vieron desencantados³²⁷: en contra de lo que auguraban los pronósticos optimistas de la filosofía de la historia ilustrado-idealista, el resultado de la Revolución de Marzo fue la materialización del fracaso de los ideales políticos de unidad nacional, monarquía constitucional, racionalidad y libertad; a lo que se sumó, además, el temor a una «salvajización de la política» por la izquierda³²⁸. Nada parecía más contrario a la razón histórica que la *experiencia* de los acontecimientos de aquellos convulsos años y sus resultados. El resultado de esta experiencia fue un cambio radical del *horizonte de expectativa* de la burguesía alemana; ¿qué cabía esperar de la historia a la luz de 1848?

326- Cfr. BEISER, F. C.: *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 180.

327 - Cfr. LÜBBE, H.: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., 1963, p. 82.

328- Cfr. *Ibidem*, p. 78.

La historia parecía cerrarse para los alemanes. Llegó el momento del pesimismo y la resignación.

En este contexto es fácil comprender que el *significado* de la *recepción popular* de la filosofía de Schopenhauer recayera en su *pesimismo*. Este concepto, como *indicador* de la realidad, ofrecía a la *Bildungsbürgertum* tanto una *explicación* de por qué los acontecimientos se habían sucedido necesariamente de esa manera como una *expresión* del momento histórico en el que ahora ella se encontraba; frente a la desmesura de la confianza en la razón histórica, Schopenhauer presentaba una filosofía en la que no es la razón –mucho menos la razón humana– la que mueve los hilos de la historia, sino una naturaleza terrible, irracional, ciega y violenta de la que se deducía que el estado de cosas presente no era, en esencia, distinto al del pasado ni tampoco lo sería respecto al futuro, pues el conflicto irracional de la voluntad consigo misma es lo que siempre ha sido y lo que siempre será. Con ello, la burguesía culta y liberal encontró en la filosofía schopenhaueriana una suerte de «opio metafísico»³²⁹, un alivio y una exculpación.

Pero con la aceptación del concepto de pesimismo schopenhaueriano en este sentido, como *indicador* del presente histórico, la *Bildungsbürgertum* estaba asumiendo también, necesariamente, el aspecto del mismo como *factor*, es decir, sus consecuencias prácticas y prospectivas: aceptando el pesimismo se suscribía igualmente el *quietismo*, se decía *adiós a la autonomía* y se renunciaba a la idea de progreso histórico. El *horizonte de expectativa* tras 1848 se vio redefinido con el pesimismo de Schopenhauer: la *historia ya no estaba disponible*, pues la desconfianza en la autonomía resultante de la experiencia revolucionaria había desembocado en su abandono al recibir con los brazos abiertos la filosofía del sabio de Frankfurt. El pesimismo, al empoderar a una naturaleza demoníaca para absolver al ser humano de responsabilidad histórica por el fracaso, también sustrajo a este último cualquier posibilidad de actuar políticamente en la historia. Una vez contemplado el fracaso de la Revolución de Marzo bajo el prisma del pesimismo, lo más sensato y consecuente resultaba ser entonces adoptar una orientación práctica quietista, abrazar la resignación, disfrutar de la tranquilidad y distanciarse de las quimeras políticas. En última instancia, la recepción popular de Schopenhauer en la Alemania de mediados del siglo XIX fue por ello *la expresión histórico-cultural de la quiebra de la idea ilustrada del ser humano como sujeto*

329- Cfr. LÜBBE, H.: *Politische Philosophie... Op. Cit.*, p. 82.

autónomo capaz de hacer historia. La crisis y la cesura que supuso la filosofía schopenhaueriana para el ciclo filosófico abierto por el optimismo leibniziano y caracterizado en la filosofía de la historia por las ideas de progreso y de sujeto autónomo se manifestó en ese éxito popular del pesimismo derivado de su filosofía de la naturaleza.

Esto explica precisamente que ya Karl Rosenkranz se atreviera a coronar a Schopenhauer en 1854 como el nuevo «Káiser de la filosofía alemana». De ahí también la inmediata reacción de la *academia* filosófica, que adoptó entonces una actitud contestataria frente a los planteamientos schopenhauerianos, la cual dio lugar a distintas polémicas y discusiones sobre su filosofía³³⁰. La proliferación de escritos en los que se trata al filósofo precisamente a partir de 1848 lo atestiguan; sobre todo, si la comparamos con la escasez de publicaciones sobre él con anterioridad a esta fecha³³¹, cuando, con la única excepción de los años 40-41, la periodicidad de las publicaciones que siquiera hacían una breve mención a Schopenhauer variaba en intervalos de un mínimo de dos y un máximo de cuatro años. Pero desde 1848 no hay ningún año en el que no aparezcan obras dedicadas exclusiva o mayoritariamente al estudio y discusión de su pensamiento, trabajos “manualísticos” que le incluyen en sus páginas o reseñas de algunas de sus obras.

Ahora bien, ¿a qué se debía la inmediata respuesta de los filósofos universitarios al éxito popular de la filosofía schopenhaueriana?; ¿qué significaba dicha respuesta? En un *primer momento*, la filosofía académica vio en la recepción popular de las obras del sabio de Frankfurt un *síntoma* de su *propia debilidad heredada de 1848*. Por ello, un

330- Si usamos, siguiendo a Giuseppe Invernizzi (Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 84), una metáfora similar a la utilizada para los debates dentro de la escuela hegeliana, podemos clasificar en tres grupos – por supuesto, de un modo general y aproximativo, también en lo referido a su delimitación temporal– los receptores de la filosofía de Schopenhauer en el periodo que transcurre desde el éxito de los *Parerga* hasta entrados los años 70 del siglo XIX: “derecha”, “centro” e “izquierda”. Los filósofos académicos de distinto signo cuyo esfuerzo está dirigido fundamentalmente a mostrar las contradicciones internas que yacen en el seno del sistema filosófico de Schopenhauer –para desacreditarle como un genuino “filósofo sistemático”– se ocuparían el “centro” en estos debates y críticas (Una recopilación de la variedad de críticas al sistema de Schopenhauer en este sentido las encontramos expuestas en: INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 79-83). Junto a estos autores y su tratamiento de la filosofía de Schopenhauer, aquellos que vertieron críticas especialmente negativas, preocupadas por los problemas que el pensamiento plantea a la metafísica tradicional y a la religión cristiana en todas sus posibles interpretaciones, constituirían la “derecha”; mientras que los autores más benevolentes en su valoración de Schopenhauer, por lo general materialistas, se situarían a la “izquierda”; pues consideraban la filosofía de Schopenhauer como un síntoma de la crisis definitiva de la religión y la especulación, aunque no suscribían su sistema metafísico ni su pesimismo ni tampoco su ética determinista.

331 - Compárese en LABAN, F.: *Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben*, Leipzig, Brockhaus, 1880, pp. 47-49 con pp. 49 y ss.

buen número de los tempranos debates sobre la filosofía de Schopenhauer pasaron por alto su pesimismo, puesto que la preocupación que estaba a la base de los mismos era, precisamente, que la filosofía que tenía éxito era la que se hacía *fuera de la universidad*. En ese sentido, sobre lo que se discute en este primer momento en los distintos círculos universitarios es, en el fondo, si Schopenhauer era un verdadero filósofo, si con su éxito se había puesto en cuestión la hegemonía de las corrientes de pensamiento dominantes en las universidades, o si habría de jugar algún tipo de papel en ellas. Solo más tarde, en un *segundo momento*, el enfrentamiento entre los filósofos académicos y la filosofía schopenhaueriana en torno al problema del *pesimismo* llegó a convertirse en una *toma de conciencia de la ruptura filosófica* que el pensamiento del sabio de Frankfurt y su éxito supusieron.

Así, la repentina atención que los filósofos académicos prestaron en este *momento inicial* a Schopenhauer debido a su inesperada popularidad se inserta en el contexto de los debates de la filosofía académica en la época postrevolucionaria, cuyo rasgo característico el intento de revitalizar una filosofía universitaria que después de 1848 había perdido peso como institución de «formación y formulación de opinión pública». Una de las razones de esta pérdida de influencia, aparte del propio fracaso de la Revolución de Marzo, era que, después de éste, las corrientes filosóficas académicas se vieron obligadas –en buena medida por el ambiente represivo postrevolucionario– a autolimitar su alcance práctico: si antes de 1848 ser partidario de una determinada filosofía universitaria era sinónimo de militancia en una corriente política afín, en los años siguientes un instinto de autoconservación hizo que los filósofos universitarios trataran de desligar –aunque solo fuese de palabra– sus sistemas de los asuntos prácticos y de su posición frente a la situación social y política de la época; cuestiones éstas que, precisamente, preocupaban e interesaban más a la *Bildungsbürgentum* y cuyo abandono supuso una razón añadida para la indiferencia y apatía que entonces la burguesía comenzó a mostrar respecto de la filosofía académica³³². La necesidad de una orientación práctica en la filosofía la encontró la burguesía culta, por ejemplo, en la doctrina pesimista de Schopenhauer con su quietismo. Por ello, tratar de recobrar el papel socio-cultural de la filosofía universitaria implicó, en muchas ocasiones, combatir corrientes filosóficas extrauniversitarias, como era el caso de la filosofía de

332- Sobre este debilitamiento de la filosofía universitaria que se produce a partir de 1848, denominada como «crisis de identidad de la filosofía» por autores como Frederick C. Beiser, volveremos a incidir más adelante. Vid. infra.: capítulo IV, apartado __

Schopenhauer, pero también el del materialismo o el de las renovaciones del panteísmo a través de la izquierda hegeliana ³³³.

Esto se pone de manifiesto de un modo paradigmático en la pequeña polémica mantenida en 1852, en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, entre el hegeliano Johann Eduard Erdmann y el teólogo especulativo Immanuel Hermann Fichte. Este último firmó un artículo titulado *Ein Wort über die «Zukunft» der Philosophie*, en el que se discute precisamente el papel que Schopenhauer tendría que jugar para el futuro de la filosofía –también para el de la filosofía académica. El escrito de Fichte es una respuesta a otro artículo de Johann Eduard Erdmann ³³⁴, que aparece en las páginas inmediatamente anteriores de la misma revista bajo el título *Schopenhauer und Herbart, eine Antithese* ³³⁵. Allí, Erdmann trataba de explicar las razones por las cuales en aquellos años estos dos filósofos habían comenzado a recibir la atención que anteriormente se les había negado:

[...] muchos se sienten insatisfechos con la dirección que la filosofía ha tomado en los últimos decenios en Alemania. Entre estos, una gran parte

333- Cfr. KÖHNKE, K. CH.: *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, México, F.C.E., 2008, pp. 124-129.

334- Johann Eduard Erdmann (1805-1892): Tras haber estudiado teología en Dorpat, Erdmann entró en contacto con la corriente filosófica hegeliana en Berlín en 1826. En 1828 se ordenó párroco y ejerció como tal hasta 1832 en Livland. En 1830 se doctoró en filosofía en la Universidad de Kiel y cuatro años después se habilitó en la Universidad de Berlín. Más tarde, en 1836, obtuvo una plaza como profesor en la Universidad de Halle, en la que desarrollaría su actividad docente hasta el final de sus días. Inscrito en el hegelianismo, su actividad intelectual se centró en el esclarecimiento de cuestiones psicológicas orientadas al problema del conocimiento y de la religión, tal como muestran sus obras: *Vorlesungen über Glauben und Wissen* (1837), *Lieb und Seele* (1837), *Natur oder Schöpfung* (1840), *Grundriss der Psychologie* (1840) o *Psychologische Briefe* (1851). También destacó por sus estudios sobre la historia de la filosofía, la cual era tratada desde un punto de vista hegeliano en *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* (1834-1853) y en *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1865). Sus *Philosophie Vorlesungen über den Staat* (1851) le hicieron ganarse la etiqueta de “filósofo del Estado prusiano” debido a su posición conservadora en el ámbito de la filosofía política y a su aversión al liberalismo.

335- ERDMANN, J. E.: «Schopenhauer und Herbart, eine Antithese», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*, XXI (1852), pp. 209-226. El artículo de Erdmann era a su vez una respuesta o reconsideración de algunas apreciaciones de I. H. Fichte sobre las afinidades que existirían entre las filosofías schopenhaueriana y herbartiana. I. H. Fichte, en *System der Ethik* (1850), consideró que el fundamento de la moral de Schopenhauer se encontraría en una íntima afinidad con Herbart: aunque ambos autores llegan a sus consideraciones éticas desde puntos de vista diametralmente opuestos, «[...] por su fundamentación de la ética, [Schopenhauer] se coloca en relación con en Herbart en la más exacta afinidad [...]; independientes uno junto al otro» (*System der Ethik. Bd. I*, Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung, 1850, p. 394). I. H. Fichte entiende como sinónimos los términos *Wohllwollen* y *Mitleid* con los que Herbart y Schopenhauer otorgan valor moral respectivamente a las acciones entre los individuos. En el artículo, Erdmann replica que no es posible establecer ninguna semejanza entre Herbart y Schopenhauer, sino «la más completa y total oposición que se conozca [...]» (ERDMANN, J. E.: «Schopenhauer und...», en: *Op. Cit.*, p. 211) y establece una larga lista de las diferencias insalvables entre ambos sistemas (Cfr. *Ibidem*, pp. 212-216); lo único en común en ellos sería la crítica a la filosofía postkantiana e incluso ésta se ha erigido con desarrollos divergentes del sistema filosófico kantiano en cada caso (Cfr. *Ibidem*, p. 217 y s.).

quieren ver este fenómeno, que los repugna, como una consecuencia de la filosofía hegeliana. Con tal juicio resulta explicable que quieran retroceder hasta un punto donde el desvío del camino correcto [en filosofía] no había sido tomado aún [...], [al punto en el cual] Kant comenzó el camino equivocado [*Irrfahrt*].³³⁶

Si bien para Erdmann con el filósofo de Königsberg empezó el camino del idealismo alemán que había caído en el descrédito, no es menos cierto «que el atlas que sostiene el globo de la especulación alemana es y seguirá siendo Kant»³³⁷; y éste es el mérito de Herbart y Schopenhauer: volver a Kant. En su recuperación «hay mucho que agradecer a Herbart, pero mucho más a Schopenhauer»³³⁸; y precisamente en esta revitalización de Kant, según Erdmann, es donde puede esperarse el destino y futuro de estas dos filosofías: «El laurel de la escuela de Herbart ha empezado a florecer sobre la tumba de Hegel y lo mismo parece suceder ahora con la filosofía de Schopenhauer»³³⁹. Aquellos que defienden la filosofía de Schopenhauer, señala Erdmann, provienen de sus filosofías «enemigas», y en un principio, proveerán a la filosofía del maestro de “armas” para luchar contra la filosofía hegeliana; pero más tarde, aquellos que han abogado por aunar a Hegel con Fries o Schleiermacher, pronostica el hegeliano, tratarán de unir las filosofías de Schopenhauer y Hegel buscando un punto medio entre sus puntos de vista unilaterales: «Hasta entonces no se sabrá si dichos sistemas promocionarán la filosofía o devendrán caducos. Hasta entonces uno debe dedicarse a conocer estos sistemas»³⁴⁰.

Este es el esperanzador futuro que Erdmann concede a las filosofías schopenhaueriana y herbartiana –también a la hegeliana–, contra el que Fichte reacciona en su artículo. En contra de la opinión del hegeliano, Fichte argumenta que «[Schopenhauer] no tiene *en absoluto* ningún significado científico ni tampoco futuro alguno [en la filosofía] porque ha *expulsado* [de ella] [y ha] abandonado de un modo totalmente irreflexivo precisamente el legado de la época kantiana: la existencia [*Daseyn*] de la *razón* en el hombre y sobre él»³⁴¹. Para I. H. Fichte, las apreciaciones de Erdmann sobre la filosofía schopenhaueriana son, a sus ojos, una «sobrevaloración» a la que considera un deber «poner barreras»: «Para el “futuro”, para el verdadero y

336- ERDMANN, J. E.: *Op. Cit.*, p. 209.

337- *Ibidem*, p. 225.

338- *Ibidem*.

339- *Ibidem*, p. 224.

340- *Ibidem*, p. 225.

341- FICHTE, I. H.: «Ein Wort über die “Zukunft” der Philosophie», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*, XXI (1852), p. 230.

deseable desarrollo de la filosofía, ésta [la filosofía de Schopenhauer] no puede tener repercusión alguna»³⁴²; y contra esta «sobreevaluación» añade que si Schopenhauer no ha sido leído y estudiado, esto se debe a que su filosofía alberga una serie de «dificultades» que le abocan al error: una visión escéptica e idealista-berkeleyana del mundo que hace de éste un mero sueño, y una ética que sustituye el amor por la compasión³⁴³.

Como se ve en esta discusión, el tema candente en este primer momento de reacción académica frente al éxito de Schopenhauer no es el del pesimismo, sino más bien el destino de la *razón* que se juega con el predominio de una u otra filosofía. No obstante, la cuestión del pesimismo pasa rápida y decididamente en un *segundo momento* a ocupar un primer plano en la discusión filosófica desde mediados de la década de 1850 cuando los distintos autores comienzan a comprender el verdadero alcance de la recepción popular de Schopenhauer: la difusión y afianzamiento de la doctrina pesimista y sus implicaciones prácticas. Wilhelm Windelband deja constancia de esto algo después, en 1876:

El pesimismo es indudablemente una de las modas más difundidas por lo menos dentro de las fronteras de la vida cultural alemana. Hay círculos sociales y de amistades en los cuales se considera como falta de delicadeza y cultura estar satisfecho con la situación en que se encuentra el mundo y se ha vuelto de buen tono soportar la miseria de la existencia con un sentimiento común de gozar de un juicio superior y tener una comunicación mutua de sentimientos de resignación. [...] Pero ser pesimista no es solo [algo] aristocrático: no menos que en los salones, el pesimismo también es predicado en los callejones; va de la mano de aquellas agitaciones que provocan nuevas necesidades en los círculos de trabajo activo para poder demostrar la insuficiencia de su situación real, y es devorado de este modo como un estado de ánimo del descontento y del desagrado dentro de todos los estratos de la población.³⁴⁴

Como señalábamos al comienzo de este capítulo, fue la popularidad de Schopenhauer y su pesimismo lo que desencadenó el llamado *Pessimismusstreit*, que

342- FICHTE, I. H.: «Ein Wort über die “Zukunft”...», en: *Op. Cit.*, p. 238.

343- Cfr. *Ibidem*, pp. 226-237.

344- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: WINDELBAND, W.: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. 2*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915, p. 218 y s.

alcanzaría su máximo apogeo en la década de 1870. Esta polémica constituye la respuesta académica al triunfo generalizado y a la difusión de la filosofía de Schopenhauer durante los últimos años de su vida y, sobre todo, tras su muerte, y representa el fenómeno característico de la tardía recepción de Schopenhauer, aquella que viene a decir adiós a la autonomía ilustrado-idealista por un largo tiempo.

CAPÍTULO III

LA PRIMERA FASE DEL *PESSIMISMUSSTREIT* (1853-1870).

Ahora se comprende en qué sentido y en qué medida es cierto que la enfermedad del pesimismo es una enfermedad esencialmente moderna. Es moderna por la forma científica que ha tomado en nuestros días, es nueva en las civilizaciones de Occidente. ¡Qué efecto tan extraño produce el asistir a este renacimiento del pesimismo budista, con todo el aparato de los más sabios sistemas, en el corazón de la Prusia, en Berlín! Que trescientos millones de asiáticos beban el opio de estas doctrinas fatales que enervan y adormecen la voluntad, es cosa ya muy extraordinaria; pero que una raza enérgica, disciplinada, tan fuertemente construida para la ciencia y para la acción, tan práctica al mismo tiempo, calculadora, fría, belicosa y dura, todo lo contrario de una raza sentimental; que una nación formada de estos elementos robustos y activos acoja triunfalmente las teorías de la desesperación reveladas por Schopenhauer, que su optimismo militar acepte con entusiasmo la apología de la muerte y de la nada, he ahí lo que a primera vista parece inexplicable.³⁴⁵

En estos términos patológicos se expresa el ecléctico espiritualista cristiano Elme Caro en su escrito crítico *Le pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann* (1887) al hablar del movimiento pesimista alemán, considerándolo comparable con el «*mal du siècle*», con «la enfermedad de Werther»³⁴⁶. Este fragmento muestra hasta qué punto la disputa en torno al pesimismo es, como ya anunciamos, una de las polémicas más agitadas de la segunda mitad del XIX junto a las del materialismo y el darwinismo, y en él también se puede apreciar cuál es el *casus belli* de la disputa: la preocupación por las *consecuencias prácticas de un pesimismo que cada vez disfrutaba de mayor éxito popular y difusión*. Poner de manifiesto lo que implica este *casus belli* y explicar tanto su significado filosófico como histórico-cultural será el objeto de este

345- CARO, E.: *El pesimismo en el siglo XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*, Madrid, La España Moderna, 1892, pp. 31 y s.

346- La *Wertherfieber* designa un fenómeno de sobra conocido en la historia de la literatura goetheiana: tras la publicación de *Die Leiden des jungen Werthers* una ola de jóvenes burgueses alemanes trataron de emular el final que a sí mismo se dio el protagonista de la famosa novela de Goethe.

capítulo, en el que nos centraremos en la primera fase de la disputa sobre el pesimismo, la cual podemos situar cronológicamente en los años que transcurren entre 1853 y 1870: desde la publicación de la edición alemana de *The Iconoclasm in German Philosophy* de John Oxenford, texto con el que claramente comienza el reinado de Schopenhauer; hasta la publicación de la *Philosophie des Unbewußten*, cuando Eduard von Hartmann se convierte en el nuevo representante del pesimismo en el panorama intelectual alemán.

Antes de presentar propiamente y con mayor profundidad qué es lo que trataremos en este capítulo, consideramos conveniente llamar la atención sobre otro aspecto que se deja entrever en el texto del francés y que caracteriza el *Pessimismusstreit* desde su comienzo hasta su final, a saber, que esta polémica se articula de un modo *popular* y lo hace, además, por dos razones: su *forma* y por los *participantes* en ella.

Así, en primer lugar, la polémica sobre el pesimismo es *popular* debido a la *forma*, el tono o el cariz que inmediatamente adquiere desde su comienzo. Esto se debe a que el destinatario de la mayoría de los escritos que se insertan en el *Pessimismusstreit* era en muchas ocasiones aquella *Bildungsbürgertum* que recibió con entusiasmo el pesimismo schopenhaueriano; y si el *éxito* de Schopenhauer y su pesimismo fue *popular*, los intentos por combatir o defender esta doctrina debían presentarse del mismo modo. De ahí el tono incendiario, sarcástico y ácido de algunos de los discursos (sobre todo el de los dirigidos contra el pesimismo), pero también el estilo “pedagógico” de la mayoría de ellos, ya que un gran número de las publicaciones que integran la polémica, aunque no del todo distintas a las propias de una discusión estrictamente académica, lo que intentan es, en definitiva, divulgar entre el gran público un conjunto de ideas para orientarlo acerca del problema del pesimismo sacrificando para ello, en ocasiones, la profundidad y la extensión de las reflexiones en pos de la claridad y la sencillez, dejando así en manos de los lectores la tarea de examinar posteriormente, con mayor profundidad, las “obras científicas” en las cuales cada texto se apoyaba.³⁴⁷

En segundo lugar, esta disputa es *popular* también por sus *participantes*: el *Pessimismusstreit* no solo es un debate entre filósofos académicos, sino entre éstos y otros pensadores extrauniversitarios –e incluso algunas veces esta polémica enfrenta entre sí a estos últimos. Esto resulta especialmente claro cuando se tiene en cuenta que uno de los grupos enfrentados en la disputa está compuesto, en exclusiva, por

347- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 6 y s.

pensadores *no académicos*: de entre todos los partidarios o defensores del *pesimismo*, el único que perteneció alguna vez a la comunidad filosófica universitaria fue el propio Schopenhauer. Así, en última instancia, esta disputa es *popular* porque una parte de aquellos lectores burgueses del sabio de Frankfurt que participan activamente en la polémica, lo hacen desde fuera del ámbito de la filosofía académica posicionándose a favor o en contra del pesimismo en distintos artículos, libelos, panfletos y recensiones. De la procedencia de los integrantes que se alistan en las filas de los dos bandos enfrentados en la disputa se colige, por tanto, que el *Pessimismusstreit* es un debate entre *filosofía académica*, representada sobre todo por los *detractores* del pesimismo – aunque entre éstos no falten, también, algunos pensadores extrauniversitarios–, y *filosofía popular*, representada por sus *defensores* o partidarios³⁴⁸. Hecha esta aclaración, volvemos, pues, el *casus belli* de la polémica y al objetivo de este capítulo.

Con el éxito de Schopenhauer y su popularización, se puso de manifiesto, como ya vimos en el capítulo anterior, el cambio de preferencias en aquella *Bildungsbürgertum* que, viendo con buenos ojos la filosofía schopenhaueriana, mostró simpatía hacia la visión pesimista del mundo y centró su interés filosófico fuera del ámbito universitario. Como respuesta a ello, la filosofía académica comienza a ocuparse de la filosofía del sabio de Frankfurt prestando también una particular atención a su pesimismo; y puesto que éste había adquirido una inesperada popularidad, sus consecuencias prácticas comienzan a ser vistas por la filosofía académica como un influjo, si no peligroso, por lo menos nocivo para la vida ético-política de la sociedad alemana. Así, las *consecuencias prácticas* de esta doctrina schopenhaueriana son lo que constituye el *casus belli* de la disputa. En esta fase del *Pessimismusstreit* la lucha contra el pesimismo está, en la mayoría de los casos, planteada desde este punto de vista (así ocurre, sobre todo, con la *escuela hegeliana*) y su objetivo es poner fin –en palabras del hegeliano Moritz Carrière– al «interregno filosófico»³⁴⁹ de Schopenhauer. En contra de esta línea esencialmente académica, se situarán los discípulos del sabio de Frankfurt³⁵⁰ en defensa de su pesimismo, que encarnan así la *filosofía popular*.

348- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 6 y s.

349- ANÓNIMO [CARRIÈRE, M.]: «Ein neues philosophisches Werk», en: *Grenzboten*, I (1870), p. 56.

350- Pese a las críticas dirigidas no solo al pesimismo, sino también al conjunto de la filosofía schopenhaueriana, es de sobra conocido que el propio autor no se involucró en ningún tipo de discusión. Como hemos venido señalando en distintas notas referidas a los juicios y opiniones de otros autores sobre su filosofía, Arthur Schopenhauer se limitó a estar informado en la medida de lo posible sobre los mismos y a expresar su parecer en el intercambio epistolar con sus discípulos y allegados.

De este modo, lo que aquí presentaremos es esta *lucha* entre *filosofía académica* y *filosofía popular* en torno al problema del *pesimismo*. En primer lugar, analizaremos las posturas de los filósofos universitarios *adversarios* de la filosofía schopenhaueriana (sección primera) que tratan de condenar desde distintos puntos de vista el pesimismo desacreditándolo como *inconsistente filosóficamente* o como *peligroso y dañino para la vida ético-política y espiritual de la sociedad*. Después y en segundo lugar, emprenderemos un estudio de la defensa de la filosofía de Arthur Schopenhauer realizada por sus discípulos como representantes populares de la filosofía en el sentido que hemos venido indicando, y que se encargaron de defender al maestro de estas críticas mediante la matización o aclaración de los puntos más controvertidos de su pensamiento, en especial el del pesimismo (sección segunda). Por último, examinaremos cuál fue el significado histórico-cultural y filosófico de la disputa en su primera fase atendiendo a los rasgos comunes de las críticas vertidas sobre el pesimismo schopenhaueriano (sección tercera); mediante ellas demostraremos que la primera fase del *Pessimismusstreit* supone una *toma de conciencia* del significado de la recepción popular de Schopenhauer que hemos caracterizado como una quiebra de la racionalidad ilustrada, pero también un acto de *resistencia* por parte de los críticos de Schopenhauer, que continúan siendo *optimistas* en tanto que siguen manteniendo y defendiendo las ideas ilustrado-idealistas de una historia entendida como progreso y de una autonomía humana capaz de influir en ella efectivamente.

1. Los adversarios. Los flancos de ataque abiertos contra el pesimismo:

La gran cantidad de autores que a partir de 1853 realizan una crítica de la filosofía de Arthur Schopenhauer y de su pesimismo hace necesaria una clasificación general de los tipos de críticas. Podemos distinguir claramente tres frentes o flancos de ataque en torno a los cuales la filosofía académica organizó sus críticas contra el pesimismo schopenhaueriano. En primer lugar, tendríamos un *flanco religioso*, caracterizado por su estilo panfletario, y cuyo empeño estaría centrado en poner de manifiesto la afinidad de la filosofía de Schopenhauer y su pesimismo con el *ateísmo* y el panteísmo. Los principales representantes de esta línea crítica son *teólogos especulativos* como Seydel y Wirth, aunque también pueden inscribirse en ella autores católicos como Hoffmann. En segundo lugar, encontraríamos un *flanco psicológico* que trataría de explicar el pesimismo de Arthur Schopenhauer como una *expresión del carácter* o temperamento

personal del filósofo, también como una *enfermedad*, reduciéndolo así a algo absolutamente subjetivo. Algunos de los representantes de esta línea de interpretación serían Rudolf Haym o Immanuel Hermann Fichte. Por último y en tercer lugar, existiría también un flanco *ético-político* que trataría de comprender el pesimismo schopenhaueriano en contraposición al optimismo desde una *perspectiva histórica y moral*. El análisis de ésta última línea crítica, encarnada fundamentalmente por los *hegelianos*, aunque a ella también puedan adscribirse autores como Adolph Cornill, Franz Thilo, Karl Gutzkow o Eguen Dühring, es el que nos permitirá comprender más adelante la concepción del ser humano que se esconde tras el pesimismo schopenhaueriano en contraposición al que está tras las filosofías optimistas.

1.a) El flanco religioso.

En el *teísmo especulativo*³⁵¹ encontró la filosofía schopenhaueriana una de las corrientes filosóficas que entró en discusión con su pesimismo. La interpretación y crítica del pesimismo schopenhaueriano en esta corriente de pensamiento se esfuerza en mostrarlo como una consecuencia de su ateísmo y de su nihilismo, y como falta absoluta de todo ideal.

*Rudolf Seydel*³⁵² es a este respecto una figura especialmente importante por el contexto en el que se sitúa su obra *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und bertheilet* (1857). El texto, que expone y realiza una dura crítica al conjunto de la filosofía de Schopenhauer, fue el ganador en el primer concurso para un ensayo sobre la filosofía de Arthur Schopenhauer, propuesto por Christian Hermann Weiße³⁵³ en la

351- Aunque de inspiración hegeliana, el rechazo por parte del teísmo especulativo de los resultados últimos de la filosofía de la religión de Hegel, el consecuente intento de realizar una filosofía de la religión que tiene por objetivo una reconciliación entre teología y empirismo, así como también dar cabida a una concepción teísta y personalista de Dios, otorgan a esta escuela filosófica un carácter propio que la diferencia de la “derecha hegeliana”. (Cfr. JAESCHKE, W.: *Reason in Religion. The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1990, pp. 365-373).

352- Rudolf Seydel (1835-1892): Este filósofo y teólogo de Dresde fue profesor en la Universidad de Leipzig desde 1867 y uno de los representantes de la teología especulativa. Influenciado por Schelling y, muy especialmente, por C. H. Weiße, elaboró una filosofía de la religión que trataba de iluminar el ánimo religioso con el pensamiento racional con el fin de establecer una religión perfecta como ciencia.

353- Christian Hermann Weiße (1801-1866): El filósofo Christian Hermann Weiße, nacido en Leipzig, estudió Derecho siguiendo el deseo paterno. Una vez liberado de esta obligación, se embarcó en los estudios de filosofía, arte y literatura. En 1823 se habilitó con su trabajo *Diversa naturae et rationis in civitatibus constituendis índoles e Graecorum historia illustrata* y en 1828 obtuvo el puesto de profesor asociado en la Universidad de Leipzig, tarea que ejerció hasta 1837, cuando decidió abandonar la actividad académica. Sin embargo, poco después decidió solicitar de nuevo el puesto de profesor en la

Facultad de Filosofía de la Universidad de Leipzig³⁵⁴. Por una parte, ya en la introducción, clama contra el éxito de Schopenhauer y sostiene que todo historiador

Universidad de Leipzig con el objetivo de que la filosofía herbartiana no fuese la única filosofía oficial de la universidad; por lo que en 1844 recuperó el puesto de profesor adjunto y finalmente en 1854 el de profesor numerario de filosofía. En su fecunda actividad intelectual se aprecia el interés inicial por la filología y la historia, con trabajos como *Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter, nebst einem Anhang über Mythologie* (1826) o *Darstellung der griechischen Mythologie* (1829), y un creciente interés por la filosofía, con una traducción de la *Física* de Aristóteles en 1829 o escritos como *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft* (1829). En esta última obra muestra su creciente distanciamiento respecto a la filosofía hegeliana, de la que había sido entusiasta. Tras la muerte de Hegel publica *Ueber das Verhältniß des Publicums zur Philosophie um den Zeitpunkt von Hegel's Abscheiden* (1832), donde reitera que la tarea de la filosofía no ha sido todavía completada, puesto que en la filosofía hegeliana la idea de Dios no encuentra un lugar acertado; y en *Die Ideen der Gottheit, eine philosophische Abhandlung als wissenschaftliche Grundlegung der Philosophie der Religion* (1833) trata de mostrar cómo el concepto cristiano de Dios excede y supera el concepto panteísta y teísta del mismo. Después de este periodo, en el cual su principal preocupación fue alejarse de la filosofía hegeliana, su actividad intelectual se centró fundamentalmente en la teología y estudió con especial interés a Jakob Böhme, a Martín Lutero y a San Agustín. En *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet* (1838), con la que Weiße fue nombrado Doctor *honoris causa* por la Facultad de Teología de la Universidad de Jena y que representa una reacción contra *Das Lebens Jesu* de Strauß, toma algunas de las muchas críticas vertidas por éste contra los dogmas sobre la vida de Jesús, pero trata de considerar con mayor claridad la tradición y los dogmas cristianos a través, precisamente, de la figura positiva de Jesús. Weiße también fue un colaborador especialmente activo de la *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*, fundada por I. H. Fichte, convirtiéndose así en uno de los principales representantes de la teología especulativa y de los intentos de armonizar la cosmovisión cristiana y la filosofía. Su obra principal, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums* (1855-1862), es una recopilación sistemática de sus consideraciones filosóficas y teológicas anteriores.

354- El concurso fue propuesto hacia finales de 1855 por Christian Hermann Weiße en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Leipzig, destinado únicamente para los estudiantes (Cfr. D XV, 446 y s.) bajo el título *Darlegung und Kritik der Principien der Schopenhauer'schen Philosophie*. Solo fueron presentados dos escritos: *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt* de R. Seydel, que fue el trabajo premiado, y *Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet* de C. G. Bähr, quien obtuvo el accésit (Cfr. BERG, R. J.: *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauer*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 13n.). El primer discípulo de Schopenhauer en tener conocimiento del concurso parece que fue David Asher, quien en una carta fechada el 27 de diciembre de 1855, comunica el hallazgo a Lindner. (Cfr. D XVI, 468 y s.). A principios de enero de 1856 Schopenhauer tuvo noticia de este concurso y pidió a David Asher más información sobre el mismo: «[...] muchos periódicos han dado la noticia de que la Facultad de Filosofía en Leipzig ha propuesto una pregunta para un concurso para presentar “una exposición y crítica de la filosofía schopenhaueriana”. En vano esperé encontrar alguna información más sobre ello en el *Leipziger Repertorium*: el Dr. Frauenstädt tampoco sabe nada más, aparte precisamente de aquellos anuncios. A Ud., estimado Sr. Doctor, que se encuentra *in situ* [*an Ort und Stelle sind*], no puede resultarle difícil obtener la noticia sobre esto [y] le estaría muy agradecido si me la comunicase. La pregunta debe estar *in extenso* en alguna parte, también en latín, quizá impresa, en cuyo caso le solicito que me la reenvíe sin franqueo [...]. Quizá Ud. haya llegado a saber algo de boca de alguien acerca de esto [y] respecto al verdadero sentido y tono de este asunto [*den eigentlichen Humor der Sache*]. Sospecho que no hay nada bienintencionado detrás de ello puesto que soy odiado por los herbartianos de aquella Facultad.» (GBr., 379). También el discípulo Becker se hizo eco del concurso y se lo comunicó a Schopenhauer en una carta del 10 de enero de 1856: «¡¡La Facultad de Filosofía de Leipzig ha propuesto, tal como leo en el F[rankfurter] Journal, una exposición y crítica de sus [de Schopenhauer] principios como concurso!! –¿Sabe algo más sobre esto, sobre cómo estos señores –*contra naturam sui generis*– han llegado a tal ocurrencia y cuál es la intención que tienen con ello? ¿¿[No] tendría [acaso] que ser para Ud. algo exitoso intentar lo imposible [*Mohren weiß zu waschen*] e infundir un puro amor por la verdad a los profesores de filosofía??» (D XV, 441). Schopenhauer le contestó: «El concurso de Leipzig es una enigma para mí: los profesores de Leipzig están enemistados conmigo. El más viejo de ellos, Ch. Weiß [*sic.*], vino este verano a hacerme una visita y no lo recibí. Los otros dos, Hartenstein y Drobisch, herbartianos, echan todas las pestes que pueden sobre mí en el Repertorio [*Leipziger Repertorium*]. Quizá el concurso sea una mina con la cual quieran dinamitarme –¿o un bulo [*Ente*]? Espero tener alguna

futuro habría de calificar la época en que tal éxito se produce como deleznable: «Ha debido llegar un tiempo en el que las difamaciones, ofensas y los malos juicios egoístas de los hombres, a quienes todas las generaciones deben su más alto y noble entusiasmo, en general sin ninguna indignación moral, son leídos incluso con aplauso»³⁵⁵. En la última parte del escrito, tras exponer la multitud de «contradicciones» internas que se hallan en la «lógica» (teoría del conocimiento)³⁵⁶ y en la «física» (metafísica de la naturaleza)³⁵⁷ de la filosofía de Schopenhauer, aborda el análisis de su ética y del pesimismo. La crítica que realiza Rudolf Seydel al pesimismo schopenhaueriano se basa en la propia definición del mismo: «Llamamos *pesimismo* a carencia de cualquier ideal. Éste, al igual que el escepticismo, es un punto de vista imposible puesto que se niega a sí mismo. [El pesimismo] forma una sucesión con éste y el *quietismo*, el cual plantea la misma imposibilidad en lo ético como el pesimismo en lo estético y el escepticismo en lo teórico»³⁵⁸. Escepticismo, pesimismo y quietismo están en estrecha relación pero no pueden ser mantenidos filosóficamente sin incurrir en profundas contradicciones. Para Seydel, estos tres elementos representan «[...] la *irreligiosidad κατ' ἐξοχήν* [...] pues el

noticia más en el próximo Repertorio, –quizá también Frauenstädt me escriba algo más sobre ello en su próxima carta. Incluso me cuenta un conocido que ha vuelto de Bohemia [que] ha leído, *en checo [in Böhmischer Sprache]* aquella misma noticia en un periódico. Normalmente cosas semejantes no aparecen nunca en periódicos políticos» (GBr., 380 y s.). Schopenhauer estaba convencido, tal como se muestra en esta carta, así como en otra, esta vez dirigida a Frauenstädt el 31 de enero de 1856 (Cfr. GBr., 381), de que el concurso era una suerte de “trampa” o maniobra en contra de su filosofía. Sobre C. H. Weiße, Schopenhauer comenta lo siguiente a Frauenstädt en una carta del 23 de septiembre de 1855: «Hace ocho días el profesor Weiße, de Leipzig, llamó a mi puerta: [...] no le dejé entrar. Desde que apareció la *Historia de la filosofía kantiana* de Rosenkranz, ha criticado en la *Hallischen Literaturzeitung* que éste me haya incluido en su obra, a lo cual alude Rosenkranz en su [Zur] *Charakteristik [Schopenhauer's]*; y después, en su último libro, ha hablado de mí únicamente con una rabia obstinada, –y ahora viene a satisfacer su curiosidad o a hacer camaradería conmigo: –*quos ego!*–» (GBr., 373). Schopenhauer identifica aquí erróneamente a Weiße como autor de la reseña de la *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (1840), aparecida en los números 85-87 del cuarto volumen de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* en octubre de 1841: por alguna razón, el filósofo del pesimismo confunde a su autor, Moriz Carrière, con Weiße, aun cuando Rosenkranz no deja lugar a dudas sobre la autoría de la reseña en el artículo al que se refiere Schopenhauer (Cfr. ROSENKRANZ, K.: «Zur Charakteristik Schopenhauer's», en: *Deutsche Wochenschrift*, I, 22 (1854), p. 675 y s.). No obstante, sí es cierto que Weiße criticó en *Philosophie des Christentums* (1855) el concepto schopenhaueriano de voluntad (Cfr. WEIBE, C. H.: *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums. Bd. I*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1855, pp. 523 y 687). Carl Georg Bähr, en una conversación con el filósofo en abril de 1856, recuerda: «Nuestro diálogo derivó entonces hacia el profesor Weiße y hacia nuestra denominada Sociedad Filosófica [en Leipzig] del invierno de 1854-1855. Mencioné que en el marco de aquellas reuniones también yo había disertado sobre su filosofía y cómo lo hice» (Gespr., 236); en estas discusiones, Weiße habría sostenido que Schopenhauer no suponía ningún avance en la filosofía o en la metafísica desde Kant (Cfr. FAZIO, D. M.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti», en: *Op. Cit.*, p. 59n). No resulta difícil sospechar, sobre todo teniendo en cuenta su resultado, que la “intención” del concurso era la de fomentar duras críticas contra la filosofía de Schopenhauer.

355 - SEYDEL, R.: *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1857, p. v.

356- Cfr. *Ibidem*, pp. 8-56.

357- Cfr. *Ibidem*, pp. 57-83.

358- *Ibidem*, p. 101.

escepticismo es la negación pura de la *fe*, la duda por antonomasia; el pesimismo, la negación pura de la *esperanza*, la desesperación por antonomasia; y el quietismo, la negación pura del *amor*, la indiferencia por antonomasia»³⁵⁹; constituyendo una negación del absoluto y, por tanto, un nihilismo en cuanto sustituye lo absoluto por la pura nada. En definitiva, afirma Seydel que

[l]a unidad de estas tres tendencias puede ser denominada *diabolismo*, pues toman su posición de la boca de Mefistófeles. No son defendidas consecuentemente ni pueden ser defendidas teóricamente por nadie; solo tienen una defensa consecuente y ésta es *práctica*, no teórica: esto es, el *suicidio* –después de que la *ἀπορία*, *ἐποχή* y *ἀταραξία* fueran rechazadas [teóricamente].³⁶⁰

Esto es así porque el escéptico ha de tomar el escepticismo por lo verdadero, el pesimista, la falta de ideales por ideal, y el quietista la absoluta quietud de ánimo como móvil de su acción. En el caso del pesimismo, para juzgar el mundo como el peor de los posibles, debe producir su propio ideal y en consecuencia, según Seydel, el pesimismo se niega a sí mismo, pues «así el mundo no es el peor, ya que en el hombre, que tiene la mayor inteligencia y la más fuerte voluntad entre las criaturas que conocemos, reside el patrón absoluto para el juicio de lo real [...]: esto refuta todo pesimismo»³⁶¹. El pesimismo es insostenible pues ya presupone un ideal: ¿cómo podría afirmarse el pesimismo cuando, frente a un mundo que no es satisfactorio, puede imaginar un ideal que sí lo es? Además, Rudolf Seydel señala que en la propia filosofía de Schopenhauer hay consideraciones que contradicen su pesimismo, como son el reconocimiento de la existencia de la *teleología*, que le hacen en ocasiones tomar «el camino de la teodicea»³⁶², o el reconocimiento de elementos *positivos* en este mundo tales como el arte, la belleza en la naturaleza, el genio, o la santidad³⁶³.

Otro de los representantes del teísmo especulativo que combate el pesimismo es *Johann Ulrich Wirth*³⁶⁴, quien en 1861 publicó una reseña de diversos escritos sobre

359- SEYDEL, R.: *Schopenhauers philosophisches System... Op. Cit.*, p. 102.

360- *Ibidem*.

361- *Ibidem*.

362- Cfr. *Ibidem*, p. 103-106.

363- Cfr. *Ibidem*, p. 107.

364- Johann Ulrich Wirth (1810-1859): Nacido en Ditzingen, este teólogo especulativo, tras estudiar en la *Lateinschule* de Weinsberg, recibió la formación común para cualquier teólogo en los seminarios de Wüttemberg y Schöntal, y finalmente en un convento de Tübingen, fue vicario en Weinsberg y párroco de la ciudad de Kleingartach hasta ser llamado como clérigo en Winnenden. Aunque en un primer momento se entusiasmó por la filosofía hegeliana y las teorías del magnetismo, la influencia de Schleiermacher y

Schopenhauer ³⁶⁵ en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* ³⁶⁶. Después de señalar la lucha que Schopenhauer y su discípulo Frauenstädt han mantenido con el deísmo ³⁶⁷, apunta que el éxito del sabio de Frankfurt es debido, precisamente, a su ateísmo:

Uno se pregunta entonces con qué ha podido ganar Schopenhauer tan elevado puesto en el reino del pensamiento, tal como [se lo] ha ganado: porque, a pesar de que en su doctrina bullen multitud de discordancias, casi [da la] impresión de que al final la mera negación de la más alta verdad, la existencia de Dios, fuese hoy en día el precio para poder comprar el título de un “gran” filósofo. ³⁶⁸

Wirth considera que no se puede colocar a Schopenhauer entre los filósofos “más grandes”, puesto que en su sistema la especulación se ha negado todo contenido y verdad religiosa. La anulación de la conciencia religiosa, que para Wirth es en sí indestructible en el hombre, lleva a la filosofía a perderse en el quietismo ³⁶⁹. En el lugar de esta conciencia religiosa y de la verdad de Dios, Schopenhauer ha colocado una sustancia que abarca todo, la voluntad, como resultado de la apoteosis panteísta del punto de partida idealista de su filosofía:

así contrasta el entusiasmo con el que algunos presentan su doctrina, con la honradez con la que Sch[openhauer] pronuncia el pesimismo como resultado final de su visión del mundo. De hecho, en esto Sch[openhauer] expresa al mismo tiempo el resultado de la totalidad del movimiento panteísta abstracto y, por este motivo, Sch[openhauer] ha sido también *el último*. ³⁷⁰

del último Schelling le llevaron a convertirse en uno de los representantes de la teología especulativa. Su primera obra relevante, *System der speculativen Ethik* (1841-42) aún conservaba tintes hegelianos, por lo que en obras posteriores como *Die speculative Idee Gottes* (1845) se aparta de anteriores planteamientos en busca de un perfecto concepto de la filosofía en el cual se pueda comprender verdaderamente la naturaleza de Dios. Para Wirth, Dios es interpretado como la autoconsciencia de su cuadruplicidad en las sustancias: la esencia, la vida, el alma y el espíritu. En 1851 se embarcó en el proyecto de editar una revista, *Philosophische Studien*, que acabó en fracaso; por lo que desde 1852 colaboró como corredactor de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* editada por I. H. Fichte y H. Ulrici.

365- Las obras que reseña son: las *Briefe über die Schopenhauer'schen Philosophie* (1854) de J. Frauenstädt, el ya comentado texto de Rudolf Seydel *Schopenhauer's philosophisches System dargestellt und beurtheilt* (1857) y *Arthur Schopenhauer, als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung* (1856) de A. Cornill; poniendo de manifiesto el juicio de estos autores sobre Schopenhauer como positivo en el primer caso, negativo en el segundo y positivo-negativo en el tercero.

366- WIRTH, J. U.: «Schriften über Schopenhauer», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, XXXVIII (1861), pp. 144-154.

367- Cfr. *Ibidem*, pp. 146 y s.

368- *Ibidem*, p. 148.

369- Cfr. *Ibidem*, pp. 150 y s.

370- Cfr. *Ibidem*, p. 152.

En definitiva, el pesimismo de Schopenhauer es, para Wirth, un resultado de su panteísmo. Éste es capaz de entusiasmar en un comienzo a sus seguidores, pero después, a causa de su falsedad, desemboca en una decepción que trata de aliviarse con un envoltorio artificioso³⁷¹. La estrecha ligazón entre pesimismo y panteísmo, según el autor, es expresada por el propio Schopenhauer abiertamente: «que este mundo es por entero solo un mundo aparente, solo un espejismo de Maya, y de este modo [es como] el mundo debe, de hecho, aparecer a cada cual en última instancia; y cada cual considera su figura solo como el poner[se] y volver[se] a negar de una sustancia universal y abstracta»³⁷². La valoración de los males del mundo contra los que Schopenhauer clama en sus escritos no serían, en última instancia, más que la consecuencia de su panteísmo idealista y nihilista que coloca a la voluntad «inconsciente» como fundamento de toda la realidad y que acaba por convertirla en nada.

A las de estos teólogos especulativos se unen las críticas especialmente duras vertidas por el católico *Franz Hoffmann*³⁷³ contra la filosofía de Schopenhauer y su pesimismo:

Su librepensamiento es libertinaje³⁷⁴, su franqueza es rabia³⁷⁵ contra sus adversarios y aquellos de diferente parecer, su pesimismo es desesperación de la soberanía y el triunfo del bien. Su determinismo es la bancarrota tanto del entendimiento como de las convicciones, y su teoría de la libertad es el juicio sobre sí mismo [...] ³⁷⁶

Estas apreciaciones pueden ser casi consideradas como expresión de un cierto tipo de enemidad y aversión personal: detrás el tono especialmente áspero con el que Hoffmann manifiesta su rechazo de Schopenhauer se esconde un rencor motivado por

371- Cfr. WIRTH, J. U.: «Schriften über Schopenhauer», en: *Op. Cit.* p. 152 y s.

372- *Ibidem*, p. 153.

373- Franz Hoffmann (1804-1881): Este católico crítico con Schopenhauer estudió dos años Derecho por deseo de sus padres y después cinco años de filosofía, teología y ciencias naturales en München, donde tuvo por maestros a pensadores como Baader, Schelling, Görres, G. H. Von Schubert y Oken; convirtiéndose en uno de los más apasionados discípulos del primero entre los románticos tardíos de München. Tras obtener el título de Doctor en filosofía, ejerció en 1834 como profesor de filosofía en el Liceo de Bamberg y, desde 1835 hasta su muerte, como profesor de filosofía teórica y práctica en la Universidad de Würzburg, de la cual fue rector los años 1844-1845, 1852-1853 y 1857-1858. Como discípulo de Baader, el esfuerzo de su actividad intelectual estuvo dirigido a promocionar la filosofía de su maestro como la «filosofía del futuro», para lo cual se encargó de editar los *Sämtlichen Werke* de Baader (16 vols., 1851-1860), así como de elaborar distintas obras en las que desarrollaba los planteamientos de su filosofía.

374- Aquí Hoffmann hace un juego de palabras entre *Freisinn*, que hemos traducido como “librepensamiento” y *Freigeisterei*, que hemos traducido como “libertinaje”.

375- El autor realiza otro juego de palabras entre *Freimuth* (franqueza) y *Wuth* (rabia).

376- HOFFMANN, F.: *Philosophische Schriften, Bd. 3*, Erlangen, Andreas Deichert, 1872, pp. 467 y s.

los juicios negativos del filósofo del pesimismo sobre Baader³⁷⁷, de quien Hoffmann era discípulo, y que salieron a la luz con la publicación de parte de la correspondencia del filósofo en la obra de Lindner y Frauenstädt *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn* (1863)³⁷⁸.

Sin embargo, ya antes de esto, en su edición de las obras completas de Franz von Baader (1851), carga contra el ateísmo de Schopenhauer y contra la supuesta concordancia de su filosofía con los principios fundamentales del cristianismo:

¿Cómo? ¿Una doctrina que, uniendo todas las cosas, hace deducir el espíritu humano de una única y ciega voluntad (un hierro de madera) y busca la salvación del mundo, su reconciliación y perfección mediante la abnegada renuncia, no solo de lo malvado, sino de toda voluntad en él, a través de la negación y la disolución; [una doctrina] la cual enseña la necesidad del mal moral al mismo tiempo que el pesimismo, [...] esta doctrina del odio hacia Dios, de la misantropía, de la más soberbia egolatría y, al fin y al cabo, de la desesperación, debería de ser la llave para abrir el sentido y el espíritu del cristianismo?³⁷⁹

De entre los múltiples textos de Hoffmann que tratan sobre Arthur Schopenhauer, resulta de especial relevancia un artículo publicado en 1862 en el *Athenäum*.

377- Benedikt Franz Xavier von Baader (1765-1841): El maestro de Franz Hoffmann, Franz Xavier von Baader, fue un hombre polifacético que abarcó los campos de la medicina, la ciencia natural y la minería. Su naturaleza sensible ante el dolor ajeno hizo que dejase el oficio de médico e ingresase en la Escuela Universitaria de Minería de Freiberg entre los años 1788 y 1792. Tras pasar cuatro años en Gran Bretaña, de 1792 a 1796, donde desarrolló su oposición a la filosofía kantiana, se trasladó a Hamburgo donde estableció amistad con F. H. Jacobi. Desde 1799 trabajó como consejero de minería en München, en 1807 promocionó a consejero superior de minería y en 1808 fue nombrado miembro de la *Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. En estos años se distanció de las posiciones de Jacobi oponiéndose especialmente a su a priori del sentimiento, lo que le llevó a un acercamiento a los planteamientos schellinguianos tras la lectura de la *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), llegando incluso a entablar amistad con el propio Schelling. A raíz de las discrepancias en la comprensión e interpretación de la obra de Jakob Böhme, la relación de amistad con aquél terminaría por transformarse en un odio declarado hacia 1824. En 1822 se trasladó a Rusia, para fundar en San Petersburgo una academia para el acercamiento de las Iglesias católico-romana, protestante y greco-ortodoxa; proyecto que finalmente fracasó. En su regreso a Alemania fue huésped de Hegel en Berlín, con quien finalmente acabó rompiendo también su relación de amistad. En 1826 regresó a München para ejercer como profesor en la universidad de esta ciudad.

El pensamiento de Baader, fuertemente influido por Jakob Böhme, hace de él uno de los últimos adeptos de la Kabala, el neoplatonismo y el gnosticismo. Su estudio de las corrientes idealistas se tradujo en un esfuerzo por probar que las preguntas espirituales de su tiempo no serían resueltas por las nuevas filosofías del idealismo, sino por las viejas tradiciones filosóficas. Su filosofía terminó por ser una nueva reelaboración de la *Glaubensphilosophie*, especialmente crítica con Kant.

378- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 99n.

379- HOFFMANN, F.: *Acht philosophische Abhandlungen über Franz von Baader und seine Werke. Separat-Abdruck der Einleitungen zu Fr. v. Baader's Werken, erste Hauptabtheilung erster bis zehnter Band*, Leipzig, Hermann Bethmann, 1857, p. xxvii.

Philosophische Zeitschrift ³⁸⁰, donde hace una exposición general y crítica de *El mundo como voluntad y representación*. Para Franz Hoffmann, el pesimismo de Schopenhauer es fruto de su ateísmo en cuanto que, eliminado Dios, cualquier tipo de deseo y aspiración trascendente se desvanece, permaneciendo todo anhelo humano únicamente en el plano inmanente; pues para Hoffmann, el mundo sensible e inmanente nunca podrá satisfacer al ser humano, el cual podrá estar satisfecho únicamente en el plano trascendente, en Dios. Por ello considera que el pesimismo de Schopenhauer es en sí erróneo, pues, por una parte, ignora la posibilidad real de toda verdadera felicidad y alegría, al mismo tiempo que, debido a su visión de la realidad basada en la mera inmanencia, no puede alcanzar la raíz del problema del dolor:

[u]na filosofía como la schopenhaueriana, la cual hace de toda criatura, también de todos los hombres, un mero fenómeno evanescente de una única voluntad ciega, no puede constituir, en su verdadero fondo, una verdadera filosofía del dolor y del sufrimiento. No llega mucho más lejos que a un relato de su fenómeno más accesible [del dolor] y se arroja en los brazos del fatalismo lleno de desesperación en vez de fundamentar las verdaderas causas y consecuencias de todas las formas de dolor y sufrimiento. ³⁸¹

El abandono de uno mismo y de todas las aspiraciones humanas al que lleva la filosofía de Schopenhauer es considerado por el autor como algo pernicioso y peligroso para el hombre. Según Franz Hoffmann, la incesante representación de todos los posibles males y sufrimientos en la filosofía de Schopenhauer, y su fatalismo hacen imposible en el hombre la formación de las fuerzas necesarias para superar los sufrimientos de la vida y el mejoramiento del mundo: «El fatalismo siempre se inclina hacia el quietismo, el dejar pasar las cosas tal como van, el no hacer nada y la pereza [...] y conduce a la apatía y la desesperación» ³⁸². En definitiva, para Hoffmann la de Schopenhauer es una filosofía tan «inmoral» que incluso alienta el suicidio, pues «[t]oda renuncia de Dios lleva al afán de autoaniquilamiento [*Selbstvernichtungstreben*]]» ³⁸³.

380- HOFFMANN, F.: «Ueber Schopenhauer's Lehre unter Zugrundelegung seines Werkes: Die Welt als Wille und Vorstellung», en: *Athäneum. Philosophische Zeitschrift*, I (1862), pp. 379-438. Este artículo se encuentra transcrito en: HOFFMANN, F.: *Philosophische Schriften. Bd. 2*, Erlangen, Andreas Deichert, 1869, pp. 103-149; edición por la que lo citaremos.

381- HOFFMANN, F.: *Philosophische Schriften... Bd. 2, Op. Cit.*, p. 129.

382- *Ibidem*, p. 131.

383- *Ibidem*, pp. 130 y s.

1.b) El flanco psicológico.

Las críticas dirigidas contra el pesimismo de Schopenhauer que tratan de atribuirlo a ciertas experiencias vitales, a su temple de ánimo o carácter, o bien a algún tipo de enfermedad mental, provienen de autores de distinto signo filosófico y conforman lo que denominamos flanco *psicológico*.

En esta línea crítica encontramos al hegeliano *Rudolf Haym*³⁸⁴, quien trata el problema del pesimismo en la filosofía de Arthur Schopenhauer en un artículo publicado en los *Preussische Jahrbücher* en 1864 que lleva por título el mismo nombre del filósofo³⁸⁵. Al contrario de lo que harían hegelianos como Michelet, Rosenkranz o Kiy, que juzgaban la filosofía de Schopenhauer desde las categorías y el aparato conceptual hegeliano, Haym realizó una exposición y crítica de la filosofía de

384- Rudolf Haym (1821-1901): Nacido en Grünberg, este historiador de la literatura, filósofo, político y publicista, tras haber completado la enseñanza media en el *Köllnische Gymnasium* de Berlín, inició en 1839 los estudios teología, filología clásica y hebrea y filosofía en la Universidad de Halle, donde el liberal Arnold Ruge ejerció una especial influencia sobre él. Bajo la influencia de la izquierda hegeliana y de D. F. Strauß, Haym renunció a su interés por la teología a favor de la filología clásica, consiguiendo en 1843 el título de Doctor con su disertación *De rerum divinarum apud Aeschylum conditione* en esta última disciplina. En 1845 fracasó su primer intento de obtener la habilitación en filosofía en Halle, solicitud que fue rechazada por el *Kulturministerium* debido a las ideas democráticas de Haym. En estos años redactó distintas obras filosófico-religiosas de carácter crítico como *Selbstgespräche: Ein Versuch des philosophischen Bewusstseins sich mit den populären Bewegungen der Gegenwart zu vermitteln* (1846), *Die Krisis unserer religiösen Bewegung* (1847) y *Feuerbach und die Philosophie* (1847). También se unió al círculo de los *Lichtfreunde* de Halle, quienes luchaban contra las políticas religiosas reaccionarias de Federico Guillermo IV, y con ello Haym entabló amistad con el político liberal Max Duncker, quien le involucró en la actividad publicista a favor de los liberales, tal cual se muestra en escritos como *Reden und Redner des ersten preussischen verinigten Landtages* (1847). Precisamente a través de este político liberal, Haym acabó siendo elegido diputado en Frankfurt en el período de la Revolución de Marzo; experiencia política que le llevaría a publicar la obra sobre el *Vorparlament*, en tres tomos, *Die deutsche Nationalversammlung* (1848-1850). En 1849 se trasladó a Berlín para dirigir el periódico *Constitutionelle Zeitung* y, en 1850, para asegurar el éxito de esta tarea consiguió habilitarse, esta vez sin problemas, en filosofía en la Universidad de Halle con el escrito *De pulchri atque artis notione*; sin embargo, la policía de Berlín puso término a su actividad en la redacción del periódico y Haym se vio obligado a abandonar la capital prusiana. Bajo la protección de Franz Wilhelm Schrader, otro de los parlamentarios que participaron en el *Vorparlament* y secretario general de la Universidad de Halle, Rudolf Haym consiguió el puesto de *Privatdozent* en 1851. En estos años publicó *Zur Charakteristik neupreußischer Politik* (1854) y *Hegel und seine Zeit* (1857), y en 1858 fundó una nueva revista bajo el título de *Preussische Jahrbücher*, de orientación liberal. Tras la guerra austro-prusiana, Haym retomó la actividad política como parlamentario en la cámara de diputados prusiana. En 1868 obtuvo el puesto de profesor de literatura alemana en la Universidad de Halle y fue decano de la Facultad de Filosofía en 1873-1874. En los últimos treinta años de su vida, Haym publicó sus obras más exitosas: *Die romantische Schule* (1870) y *Herder nach seinem Leben und seinen Werken* (1880-1885).

385- HAYM, R.: «Arthur Schopenhauer», en: *Preussische Jahrbücher*, XIV (1864), pp. 44-91 y 179-243. Este artículo se encuentra recogido en HEIRICH, W. (Ed.): *Op. Cit.*, pp. 11-155; edición que utilizaremos como referencia.

Schopenhauer de acuerdo a sus propios elementos³⁸⁶, así como también trató de explicar su génesis histórica y teórica.

Después de presentar a Schopenhauer como una suerte de “deformador” de la filosofía kantiana³⁸⁷ y reconstruir tanto su biografía hasta 1818 como la génesis de su sistema filosófico basándose en los recién publicados fragmentos manuscritos del filósofo, editados ese mismo año (1864) por Frauenstädt³⁸⁸, y haciendo hincapié en los autores que inspiran su filosofía y su radical sensibilidad romántica³⁸⁹; realiza un extenso análisis y crítica de su filosofía a partir de la publicación de *El mundo como voluntad y representación*³⁹⁰. Es en esta crítica donde Haym pone de manifiesto que la entera filosofía de Schopenhauer, y con ella su pesimismo, es únicamente un producto subjetivo de su carácter y de su vida: «A sí mismo –otra vez– tal como era personalmente, [es lo que] él advierte en el mundo; *su* individuo es para él la verdadera llave para la comprensión de la naturaleza entera»³⁹¹; y por ello Rudolf Haym considera que tras la publicación de la obra capital del sabio de Frankfurt se detiene todo verdadero desarrollo de su filosofía, de modo que escritos posteriores constituyen únicamente un desarrollo patológico: «Todo lo que sigue [a *El mundo como voluntad y representación*] tiene tan solo un interés patológico. A la génesis del sistema sucede el *historial clínico*³⁹² de la misma, atravesada cada vez de un modo más claro, grosero y repugnante por los rasgos de la personalidad de Schopenhauer»³⁹³.

Entre los teístas especulativos encontramos, al margen de los ataques dirigidos contra el pesimismo desde el flanco religioso, también ataques desde el flanco psicológico como los de *Immanuel Hermann Fichte*³⁹⁴, quien ya en 1852 realiza sus

386- «Nuestra crítica de este pensamiento ha utilizado los menos elementos extraños posibles; mediante sus propias hipótesis ha sido destruido, y no estaremos diciendo nada de más cuando señalamos que con esta crítica no queda piedra sobre piedra» (HAYM, R.: «Arthur Schopenhauer», en: HEIRICH, W. (Ed.): *Op. Cit.*, p. 53).

387- Cfr. *Ibidem*, pp. 54-71.

388- SCHOPENHAUER, A.: *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente. Herausgegeben von Julius Frauenstädt*, Leipzig, Brockhaus, 1864.

389- Cfr. HAYM, R.: «Arthur Schopenhauer», en: Heirich, W. (Ed.): *Op. Cit.*, pp. 71-118.

390- Cfr. *Ibidem*, pp. 118-140.

391- *Ibidem*, p. 113.

392- Aquí Rudolf Haym realiza un juego de palabras entre *Entstehungsgeschichte* (que hemos traducido como *génesis*) y *Krankheitsgeschichte* (palabra para la que hemos usado, no sin ciertas reservas, la expresión castellana *historial clínico*).

393- Cfr. HAYM, R.: «Arthur Schopenhauer», en: Heirich, W. (Ed.): *Op. Cit.*, p. 120.

394- Immanuel Hermann Fichte (1796-1879): Nacido en Jena, el hijo de Johann Gottlieb Fichte comenzó los estudios de filosofía, teología y filología en Berlín en 1812, doctorándose en 1818 con la disertación *De philosophiae novae Platonicae origine* y consiguiendo enseguida la habilitación para la Facultad de Filosofía. En 1822, fue docente del Gymnasium de Saarbrücken y, a partir de 1826 de

primeras críticas al pesimismo de Schopenhauer en un artículo aparecido bajo el título *Ein Wort über die «Zukunft» der Philosophie* en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Allí, Fichte afirma que el sistema schopenhaueriano solo puede enseñar al presente de la filosofía «cuán íntimamente, para los filósofos, la verdad de su doctrina depende de la verdad y salud de todo su ser»³⁹⁵.

Este fue el punto de vista psicológico desde el cual I. H. Fichte analizó la ética y el pesimismo schopenhauerianos. Para él, la ética de Schopenhauer es incapaz de colocar el amor como principio ético fundado en Dios, el cual permitiría reconocer lo propio de la individualidad sin disolverla en la unidad de la voluntad irracional; y es lo que está a la base de su pesimismo, conduciéndole a la negación del mundo y al quietismo. Esta incapacidad, la sitúa I. H. Fichte, por lo tanto, en el carácter del autor:

Sin embargo, esto [no ser capaz de reconocer el amor como principio ético] no es un malentendido involuntario de un espíritu débil, de una fuerza pensante insignificante; sino el fuerte y libremente elegido distanciamiento de un enérgico carácter respecto de la consideración amorosa del mundo. Si alguna vez las profundas palabras: «el verdadero conocer requiere una entrega al objeto similar a la del amor», tuvieron sentido, han sido [ahora] acreditadas por esta doctrina. La negación teórica del mundo es solo resultado del

Düsseldorf. Junto a Ch. H. Weiße fue uno de los primeros representantes del teísmo especulativo. En 1836 ocupó en la Universidad de Bonn un puesto de profesor adjunto y al siguiente año fundó la *Zeitschrift für spekulative Theologie und Philosophie*, la cual pasó a llamarse, desde 1847, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. En Bonn, I. H. Fichte cultivó las ciencias naturales y entró en contacto con teólogos como C. J. Nitzsch. En 1842 se trasladó a Tübingen, donde durante veinte años llevó a cabo una fructífera actividad académica y literaria. En 1847 trató de formar en Gotha una *Philosophenversammlung* para reunir anualmente a los filósofos de Alemania para el intercambio libre de ideas; sin embargo, este proyecto fracasa y en 1848 no se realiza ya ninguna reunión. Su sensibilidad liberal hizo que se sintiese descontento con la dirección romántico-reaccionaria que el ministro de cultura prusiano Eichhorn hizo valer con el reinado de Federico Guillermo IV, lo cual se mostró en los años convulsos en torno a 1848 en el discurso dirigido a la Asamblea Nacional *Einige Grundzüge zum Entwurfe der künftigen deutschen Reichsverfassung* (1848). En 1863, aquejado de dolencias físicas y por la pérdida de su mujer, se trasladó a Stuttgart, donde llevaría a cabo la última etapa de su actividad literaria. Su último trabajo, *Spiritualistische Memorabilien* (1879), muestra su ocupación en los problemas parapsicológicos en la última etapa de su vida. El objetivo general de su filosofía, que históricamente parte de los últimos desarrollos de la *Doctrina de la ciencia* de su padre, es el de unir religión y ciencia; lo cual, para I. H. Fichte únicamente podría alcanzarse a partir de un teísmo filosófico. Tras un estudio de las filosofías de Leibniz, Kant, Jacobi, Schelling y Hegel, finalmente I. H. Fichte se inclinó por la filosofía hegeliana, aunque rechazando sus tendencias panteístas, especialmente en *Beiträgen zur Charakteristik der neuen Philosophie* (1829) y *Über Gegensätze, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie* (1832). Bajo la influencia de Herbart y de Weiße, se separa de algunos de sus planteamientos originales en *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer* (1834), cerrando completamente su sistema filosófico en obras posteriores como *Grundzüge zum System der Philosophie* (1833-1846), en cuya última parte se esfuerza en mostrar la unidad personal de lo ideal y lo real en la idea de Dios, que es el absoluto que ha de realizarse en el hombre; *Ethik* (1850-1853) y *Die theistische Weltanschauung* (1873).

395- FICHTE, I. H.: «Ein Wort über die “Zukunft”...», en: *Op. Cit.*, p. 238.

poderoso odio al mundo que su autor alberga. El verdadero resultado y el más profundo sentido ético de su sistema es únicamente un comentario al principio del archiconocido espíritu mefistofélico «que siempre niega»: «Y con razón ¡pues todo lo que existe / merece arruinarse / y sería mejor, que nada existiera!». De ahí la consideración pesimista-hipocondríaca [que afirma que] el mundo es malo tan solo en la justa medida para no arruinarse realmente.³⁹⁶

Al año siguiente, en la misma revista, realiza una reseña de *Parerga y Paralipómena*³⁹⁷, donde se mantiene esta consideración sobre el origen subjetivo y personal del pesimismo schopenhaueriano: «Siempre he considerado a Schopenhauer, esta mezcla de extraordinaria melancolía y juicios mezquinos y llenos de prejuicios, como un problema patológico y psicológico cuyo enigma solo puede ser resuelto mediante el conocimiento de su personalidad»³⁹⁸. I. H. Fichte señala que, precisamente, esta obra de vejez supone, a través de las muy diversas consideraciones sobre distintos temas, un «sucedáneo» apropiado para conocer al hombre que ha juzgado con tanta dureza el mundo. Las consideraciones sobre el objetivo del Estado, sobre la religión cristiana, el valor moral del hombre, las mujeres o su odio al mundo «muestran tan solo el por completo deficiente conocimiento del ser humano y del mundo que comúnmente encontramos en los irritables y solitarios hipocondríacos»³⁹⁹.

Immanuel Hermann Fichte no variará este tipo de valoración psicológica del pesimismo schopenhaueriano en obras posteriores como *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung* (1873), donde justifica este modo de juzgar la doctrina del filósofo:

Para una filosofía como la de *Schopenhauer*, que [...] lleva consigo tan férreamente el carácter de una confesión personal, que revela tanto las huellas del estado de ánimo individual (especialmente en su doctrina ética), las simpatías y antipatías [del autor] hasta la propia idiosincrasia, –por eso está debidamente permitido, [e] incluso es el mejor método de justificar su singularidad si situamos la más profunda explicación fundamental y la

396- FICHTE, I. H.: «Ein Wort über die “Zukunft”...», en: *Op. Cit.*, p. 237.

397- FICHTE, I. H.: «Übersicht der philosophischen Literatur. Erster Artikel», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*, XXIII (1853), pp. 166-169.

398- *Ibidem*, p. 167.

399- *Ibidem*.

primera fuente de la misma en aquellos arrebatos involuntarios en los que el hombre, más que el filósofo, expone su modo de pensar más íntimo.⁴⁰⁰

Sin embargo, la inclusión en esta obra de otro tipo de valoraciones críticas sobre el pesimismo, así como también el análisis de la filosofía de su nuevo representante, Eduard von Hartmann, hacen que esta obra se sitúe específicamente en la segunda fase de la disputa del pesimismo⁴⁰¹.

Otro autor que critica el pesimismo schopenhaueriano desde el punto de vista psicológico, aunque de un modo panfletario, es *Ludwig Noack*⁴⁰². Este autor a caballo entre el hegelianismo, la teología y la psicología de la época, cargó contra Schopenhauer en una serie de libelos con un tono ciertamente duro y ácido, mas con escaso valor filosófico.

Bajo el título *Arthur Schopenhauer und seine Weltansicht. Eine fixe Idee in pessimistischem Gewande*, Noack publica para *Psyche. Zeitschrift für die Kenntniss des menschlichen Seelen- und Geisteslebens* en 1859 el artículo más representativo de su actitud incendiaria contra Schopenhauer y su filosofía. El objetivo general del escrito es mostrar que el pensamiento de Schopenhauer carece de valor alguno y es producto de una mente enferma. Considera que la «inocente idea fija» de la voluntad de vivir está acompañada por siete «fantasmas» que muestran el carácter enfermizo de Schopenhauer:

400- FICHTE, I. H.: *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung. Ein kritisches Manifest an ihre Gegner und Bericht über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Speculation*, Leipzig, Brockhaus, 1873, p. 26 y s.

401- Vid. *Infra*, p.

402- Ludwig Noack (1819-1885): Natural de Darmstadt, Ludwig Noack estudió filosofía y teología en la Universidad de Gießen. En 1840 fue admitido en el seminario de Friedberg y en 1842 fue asistente de la parroquia y profesor de religión en el Gymnasium de Worm. En 1845, año en el que publicaría sus primeras obras de peso (*Mythologie und Offenbarung* y *Der Religionsbegriff Hegels*) consiguió el título de Doctor en filosofía en la Universidad de Freiburg. En 1848, consiguió un puesto como relector (*Repetent*) en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Gießen, y en 1855, el de profesor adjunto; finalmente, en 1870 obtuvo el puesto de ayudante en la biblioteca de la misma universidad y en 1873, el de primer bibliotecario y el título de profesor honorario. Los rasgos de su extensa actividad literaria, centrada fundamentalmente en problemas teológicos, le sitúan fuera de la ortodoxia eclesiástica y en una órbita cercana al hegelianismo. Entre 1846 y 1848, Noack colaboró como editor junto a Michelet, en los *Jahrbücher für speculative Philosophie*. Un creciente interés por el análisis y la crítica de distintos sistemas filosóficos supuso, a partir de 1859, un punto de inflexión en su actividad intelectual aunque Noack nunca se desligase completamente de la problemática teológica. Esta inflexión se muestra en la fundación de la revista *Psyche. Zur Kenntniß des menschlichen Seelen- und Geisteslebens*, en la que se tratan problemas de la psicología de la época expuestos de un modo popular; o en obras como *Schelling und die Philosophie der Romantik* (1859), *Heinrich Pestalozzi, der Held als Menschenbilder und Volkserzieher* (1861), *Immanuel Kants Auferstehung aus dem Grabe* (1861) o *Johann Gottlieb Fichte zum 100jährigen Geburtstag* (1862).

En primer lugar, la arrogancia diabólica [...]. Después la furia enfermiza, iracunda y malévolamente rabiosa contra todo [...]. En tercer lugar, el fantasma de una voluntad ciega e inconsciente que, como el judío eterno, sin fuerza ni descanso, ansía el mundo. En cuarto lugar, el encantamiento de un conocimiento carente de voluntad [...]. En quinto lugar, el lóbrego fantasma de la melancolía que ve en el mundo tan solo sufrimientos y desdichas. En sexto lugar, [está su] hermana, la hipocondría pesimista, que supone erróneamente que toda existencia desde el nacimiento en adelante [está] intoxicada por el pecado. Por último, en séptimo lugar, el hijo adoptivo de la melancolía y la hipocondría, la abulia o la falta absoluta de voluntad que fija su mirada en el seno vacío de la nada.⁴⁰³

Para Noack, «el pesimismo que sólo alcanza a ver sufrimientos en la vida del hombre y ve en el mundo un valle de lágrimas, pertenece al ámbito de la patología, es un estado enfermizo del ánimo»⁴⁰⁴; y para que el mismo sea el resultado último de la filosofía de Schopenhauer, éste debió verse afectado por unas «muy especiales experiencias vitales» a una edad temprana. Para corroborar esta hipótesis psicológica, el autor escribió un segundo panfleto en el que reconstruía la vida del filósofo⁴⁰⁵ reiterando en él, en líneas generales, la crítica aquí expuesta.

1.c) El flanco ético-político.

El último de los frentes desde los que se combatió el pesimismo metafísico de Schopenhauer fue el que abordaba el problema de sus consecuencias sociales, históricas, éticas y políticas. En comparación con los dos flancos de ataque anteriores, representa el conjunto de críticas de mayor valor filosófico; aunque en ellas no dejen de estar presentes en ocasiones algunos rasgos de aquellos, como las acusaciones de irreligiosidad o ateísmo, o como los juicios psicologistas que reducen el pesimismo del sabio de Frankfurt a una cuestión patológica o de carácter. Que en las críticas de estos autores, la mayoría hegelianos, se pone de manifiesto el significado del pesimismo para el tema que nos ocupa, *el giro hacia la naturaleza* que se da en la filosofía de

403- NOACK, L.: «Arthur Schopenhauer und seine Weltansicht. Eine fixe idee in pessimistischem Gewande», en: *Psyche. Zeitschrift für die Kenntniss des menschlichen Seelen- und Geisteslebens*, II (1859), p. 18.

404- *Ibidem*, p. 41.

405- NOACK, L.: «Die Meister Weiberfeind und Frauenlob, eine psychologische Antithese zwischen Schopenhauer und Daumer in Frankfurt a. M.», en: *Psyche. Zeitschrift für die Kenntniss des menschlichen Seelen- und Geisteslebens*, III (1860), pp. 129-169.

Schopenhauer, puede observarse en la perspectiva *histórica y moral* desde la que abordan el problema y desde la que tratan de mostrar con especial ahínco las perniciosas consecuencias éticas y políticas para la sociedad de la doctrina pesimista schopenhaueriana. Será en este tipo de críticas en las que se ponga de relieve hasta qué punto tras el pesimismo schopenhaueriano opera ese giro hacia la naturaleza, la naturalización del sujeto humano humano, entendido como *negación de la idea de individuo autónomo* que subyace a las filosofías optimistas y racionalistas.

El marco de *comprensión general* que estos autores utilizan para tratar filosóficamente el *pesimismo* de Schopenhauer es el de su consideración como contrafigura del *optimismo* de la razón. En ella se pone de manifiesto que, frente a un optimismo ilustrado e ingenuo que ha ignorado y pasado por alto el sufrimiento del individuo, el pesimismo supone, desde el punto de vista *histórico*, la *expresión de una época desesperada*; mientras que, desde el punto de vista *ético*, una apuesta por un *naturalismo* que niega cualquier posibilidad de mejoramiento moral del mundo.

Es, no obstante, un neokantiano, Kuno Fischer ⁴⁰⁶, quien abre este marco de comprensión general; y lo hace desde una perspectiva histórica. En el segundo volumen de la *Geschichte der neuern Philosophie* (1855) dedica unas páginas al optimismo leibniziano y hace una breve alusión al pesimismo de Arthur Schopenhauer. Para Kuno Fischer el último fundamento del optimismo es de naturaleza *psicológica* ⁴⁰⁷; aunque no en el sentido de las críticas que ya hemos abordado, sino como resultado de una vivencia *histórica*: el optimismo de Leibniz, según Kuno Fischer, no solo tiene que ver con el deísmo o la metafísica, sino también con las vivencias de una época afortunada y

406- Kuno Fischer (1824-1907) fue uno de los filósofos neo-kantianos más relevantes del siglo XIX. Aunque comenzó estudiando filología en la Universidad de Leipzig, en la Universidad de Halle descubrió la filosofía de Hegel gracias a Johann Eduard Erdmann y se volcó en el estudio de los grandes filósofos. Esta nueva vocación, la filosofía, fue combinada con gran éxito con estudios de teología, filología e historia, de cuyos frutos es una buena prueba su disertación *De Platonico Parmenide* (1847). En 1853, consiguió un puesto docente en la Universidad de Heidelberg a pesar de las reticencias de otros docentes a causa de su sensibilidad panteísta. En 1855, aceptó un puesto en la Universidad de Jena, donde ejercería como profesor de filosofía durante dieciséis años cosechando un gran éxito entre los estudiantes. En 1872 regresó a la Universidad de Heidelberg, donde ejerció hasta 1906. Kuno Fischer fue un filósofo de prolija actividad literaria: en 1852 publicó el primer volumen de su monumental *Geschichte der neuern Philosophie* (obra cuya finalización no se alcanzaría hasta los últimos años de su vida) y, en el mismo año, publicó también *System der Logik und Metaphysik*. La publicación en 1861 del cuarto volumen de su *Geschichte der neuern Philosophie*, dedicado a Kant, obtuvo un gran éxito e influencia en el renacimiento del filósofo de Königsberg y constituye una de las obras más representativas del neokantismo alemán del siglo XIX.

407- Cfr. FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 2. Das Zeitalter der deutschen Aufklärung: Übergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie. G. W. Leibnitz und seine Schule*, Mannheim, Friedrich Basserman, 1855, pp. 465 y s.

llena de esperanza. De ello se seguiría que el pesimismo de Schopenhauer, «el más joven adversario del optimismo»⁴⁰⁸, sería fruto de una época desdichada y sin esperanza:

El siglo de nuestra Ilustración tuvo en su moral natural la inclinación hacia el optimismo [...] Hay épocas que siempre favorecieron el optimismo y otras que deben entrar en contradicción necesaria con él [...] La creencia en [que éste es] el mejor mundo solo puede estar viva cuando se siente el bien como la principal fuerza, cuando el bien, por utilizar una expresión política, está realmente en mayoría o es *sentido*, por lo menos, como triunfante. [...] Las épocas colmadas de esperanza son optimistas. [...] Si comparamos con ello el tiempo en el que escribimos, es muy característico y, a la vez, resulta muy comprensible que el filósofo [Schopenhauer] que después de una larga [e] inmerecida clandestinidad empieza a ser reconocido ahora [...] reclame el mayor derecho [de] pensar[lo] y juzgar[lo] *de un modo pesimista*. Así el optimismo y el pesimismo [deben] ser considerados, no como verdades de carácter moral, sino como modos de sensibilidad moral dependientes de las circunstancias de cada época: el optimismo cautivó a una época en la que las mejores fuerzas pudieron triunfar, y deja fría a otra época en la que predominan factores opuestos.⁴⁰⁹

Aunque su contribución a la primera fase de la disputa sobre el pesimismo es modesta, en estas páginas en torno al optimismo se encuentra la interpretación histórica del pesimismo como contrafigura del optimismo. Esta perspectiva se verá acompañada en la década de 1890, como veremos más adelante, por interpretaciones más psicologistas en *Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem* (1897) y en *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre* (1898).

El hegeliano que en este período abordó críticamente el pesimismo de Schopenhauer del modo más rico y poliédrico, incidiendo en la relaciones entre optimismo y pesimismo, y realizando una interpretación histórica y ética de éste, fue *Karl Rosenkranz*. Quien en cierta medida contribuyera a su fama incluyendo al sabio de Frankfurt en su *Geschichte der Kantischen Philosophie* (1840), ahora tenía que lidiar intelectualmente con su tardío éxito. En 1854 Rosenkranz hacía notar que el mosaico en que se había convertido la filosofía desde la muerte de Kant, y del cual era aún espejo

408- FISCHER, K.: *Geschichte... Bd. 2, Op. Cit.*, p. 465n.

409- *Ibidem*, pp. 465 y s.

Alemania tras la Revolución de Marzo, había llegado a su fin con el éxito constatado de Schopenhauer:

Nosotros los alemanes somos, en la política, el pueblo de la fragmentación en muchos y pequeños estados [*Viel- und Kleinstaaterie*]. De igual modo, en filosofía somos el pueblo de la poliarquía y anarquía de los sistemas. Sin embargo, del mismo modo que en la política la necesidad de unidad tuvo por consecuencia la proclamación [*Schilderhebung*] de un Káiser romano en el pasado y posteriormente tuvo la de la composición, por lo menos, de una cámara parlamentaria; en la filosofía vemos también que algún militante de un filósofo es aclamado Káiser de la Alemania especulativa o, en alternancia, una coalición selecta de filósofos afines [...] aparecen por casualidad como [miembros de] nuestra cámara parlamentaria filosófica. [...]. La última de estas proclamaciones de un Káiser de la filosofía alemana tiene para Prusia un interés especial porque el hombre para quien ahora tal [título] está en vigor hace ya mucho tiempo que vive en la República de Frankfurt, donde fue coronado Káiser por los alemanes, pero nació en Danzig, en Prusia. Es *Arthur Schopenhauer* [...].⁴¹⁰

Después de analizar el camino que ha llevado a Schopenhauer desde el anonimato al éxito⁴¹¹ y mostrar las diferencias entre las concepciones kantiana y schopenhaueriana respecto a la relación entre cosa en sí y fenómeno⁴¹², así como también en torno a la ética⁴¹³, recogiendo en muchas ocasiones las críticas realizadas por muchos de los autores de las primeras reseñas sobre las obras del filósofo; pone de manifiesto que la visión del mundo resultante de la doctrina de Schopenhauer es un «caravasar» donde el camino vital de cada cual es ocupado por otro, una «prisión» donde el castigo sirve de purificación para las almas humanas y animales, un «manicomio» donde cada cual no solo daña a los demás en beneficio propio, sino que además hace todo lo posible para apuñalarlos en el corazón; en definitiva, una «cloaca» en la que se acumula toda la inmundicia⁴¹⁴. Rosenkranz, atendiendo a este peor de los mundos posibles resultante, concluye que el pesimismo de Schopenhauer, de extenderse, sería un síntoma de decadencia:

410- ROSENKRANZ, K.: «Zur Charakteristik Schopenhauer's», en: *Deutsche Wochenschrift*, I, 22 (1854). p. 673.

411- Cfr. *Ibidem*, pp. 674-676.

412- Cfr. *Ibidem*, pp. 676-678.

413- Cfr. *Ibidem*, pp. 678-683.

414- Cfr. *Ibidem*, p. 683.

Sin embargo, para preferir, como parece ocurrir en la actualidad, a este oriental amante del pesimismo antes que a nuestro occidental Kant, para colocar su anhelo de no-ser en el lugar de la idea kantiana del sumo bien de la armonía entre espíritu y naturaleza, virtud y dicha, se debe ser indiscutiblemente un espíritu desafinado y enfermizo, y sería a mi juicio un espantoso síntoma para la época actual si esta especulación fuera capaz de tener una propaganda de mayores dimensiones. Sería una expresión de la ya existente desesperación de la vida en las masas.⁴¹⁵

En una obra posterior, *Wissenschaft der logischen Idee* (1858-1859), Rosenkranz se ocupa del éxito de Schopenhauer y analiza su pesimismo utilizando el aparato conceptual hegeliano.

Rosenkranz carga contra el creciente y entusiasmado público del filósofo del pesimismo en la búsqueda de una explicación que dé cuenta de cómo Arthur Schopenhauer ha podido fascinar a sus contemporáneos mostrando, «como Juvenal», el lado sombrío del mundo y de la sociedad: «Con la tristeza del budismo no nos habría influido en modo alguno. A ésta le ha añadido la *ironía del Weltschmerz*, y es con este tono frívolo [*pinquanten Ton*], que encuentra el mundo *risible*, con el que se ha convertido en el favorito de todos los engraidos alemanes cansados del mundo [*weltmüden Deutschen*], puesto que el mundo es, según él, lo irracional real, la anarquía constituida»⁴¹⁶.

En la obra, Karl Rosenkranz se ocupa de Schopenhauer y su pesimismo en el análisis del momento negativo del movimiento dialéctico. Aquellas doctrinas que no consideran el mal como algo *necesariamente posible* en la libre realización del concepto en el mundo, sino como algo *absolutamente necesario* en su realización, el fin último y su consecuencia, son las que constituyen el *pesimismo*. Éste es propio de las doctrinas religiosas orientales que predicán, para enmendar el «error de Dios», una «voluntad de muerte», «el fanatismo de la autonegación» y que el «no ser es la verdad»⁴¹⁷. Para Rosenkranz, estas doctrinas religiosas indias y budistas han encontrado su expresión filosófica en Arthur Schopenhauer:

415- ROSENKRANZ, K.: «Zur Charakteristik...», en: *Op. Cit.*, p. 684.

416- ROSENKRANZ, K.: *Wissenschaft der logischen Idee. Bd 2*, Königsberg, Verlag der Gebrüder Vorträger, 1859, p. 327.

417- Cfr. *Ibidem*, pp. 321-326.

La filosofía de Schopenhauer es declaradamente un *ateísmo*, puesto que el ser en tanto que voluntad de vivir, en sí no apresable en conceptos, es lo primero. Es por ello también un *naturalismo*, ya que la voluntad de vivir es el ciego principio efectivo, y el cerebro [...] es un producto natural. Es *pesimismo* debido a que el mal y el dolor son necesarios en la vida para encontrar en ella el objetivo de la existencia: la afirmación de los mismos para ayudar al hombre a librarse de la ilusión. [También] es *nihilismo*, puesto que solo la total abstracción de todo lo afirmativo como el afirmar la nada es su más alto resultado.⁴¹⁸

Concluye que el pesimismo no es otra cosa que una visión extrema y parcial del mundo que constituye el reverso del *optimismo eudemonológico* y lo considera refutable del mismo modo que este último:

El pesimismo es un extremo tal como el optimismo eudemonológico, el cual, cuando la mala realidad le resulta insoportable, se transforma temporalmente en pesimismo. Son las almas frágiles, sentimentales, menesterosas de felicidad, las que abanderan el pronunciamiento del pesimismo. El pesimismo se refuta con lo siguiente: que sin la suposición previa del optimismo, con el cual tiene que relacionarse como lo positivo que niega [siendo así] solamente una epigénesis secundaria, es imposible. [...] Si el espíritu no pudiera pensar la unidad y la armonía del mundo, si no pudiera pensar la verdad, lo bueno y lo bello como la sustancia eterna del mismo, no podría ser posible en absoluto aquella amargura escéptica de un Job, aquella desesperación llena de cansancio vital del Fausto goethiano, aquél *Weltschmerz* irónico de un Byron, aquel sarcasmo voltairiano de un Schopenhauer.⁴¹⁹

Esta argumentación que busca una refutación del pesimismo, encuentra posteriormente en Rosenkranz una mayor atención en *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* (1870). Allí señala que Hegel ha conocido el dolor del mundo sin darle la espalda y lo ha comprendido y explicado como algo racional cuya posibilidad es fruto inseparable de la finitud del fenómeno⁴²⁰; sin embargo «[e]l pesimismo moderno,

418- ROSENKRANZ, K.: *Wissenschaft... Bd 2., Op. Cit.*, p. 327.

419- *Ibidem*, p. 332.

420- Cfr. ROSENKRANZ, K.: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1870, pp. xiii y s. Es por ello que para Rosenkranz la posición pesimista de Schopenhauer, separado por un «abismo» de Hegel, es desde su perspectiva hegeliana esencialmente *acientífica* (p. 239): el pesimismo y el optimismo son esencialmente *falsos* porque el dolor y el mal del mundo son momentos del desarrollo del fenómeno, pero no la verdad del mismo (p. 273).

el cual en una enfermiza susceptibilidad aparta la mirada ante la existencia y, aún más, frente a la lucha por la existencia, es únicamente el reverso del monstruoso hedonismo en el que naufragaron nuestros antiguos»⁴²¹ y por ello «[l]a sensibilidad moderna tiene, para todo lo que la perturbe en la calma, comodidad y eficacia de su disfrute gozoso, el nombre [del] pesimismo en guardia»⁴²².

Para Rosenkranz, «[t]ras el pesimismo se oculta en última instancia tan solo un eudemonismo que habría deseado un mundo sin posibilidad alguna de todo mal y todo dolor»⁴²³; y el de Schopenhauer se fundamentaría únicamente en el empeño de poner el placer y el dolor a la base de su ética. Este error, superado ya por Hegel al situar el eudemonismo en el ámbito de la psicología y no en la ética, es en el que, según el discípulo de Hegel, se muestra la afinidad de Schopenhauer con el eudemonismo. Rosenkranz argumenta que los sentimientos de placer y dolor, así como también la compasión como fundamento ético del obrar no pueden ser un fundamento moral seguro debido a su naturaleza relativa, sino que más bien han de estar subordinados a la consecución de un bien:

El eudemonismo exige continuo placer, no debe existir el dolor. Aquí Hegel adoptó todo el rigor de Kant al relegar la felicidad como un elemento que, para la ética, puede erigirse como una motivación, mas no como un principio de la acción. [...] El bienestar debe, a pesar de todo, estar subordinado al bien, la idea en la cual es adecuado permanecer [...] como principio de la ética. Con Hegel, el eudemonismo no es representado como una mera ilusión, como impostura, como lo es para Schopenhauer. El bienestar, con su placer y desplacer, no ha de tener otra justificación que la que le es permitida mediante la idea de bien.⁴²⁴

En definitiva, para Rosenkranz el pesimismo en Schopenhauer es una suerte de eudemonismo invertido: una construcción más literaria que científica basada en las mismas premisas que el eudemonismo, pero que al toparse con la realidad del dolor y considerarlo falsamente como algo absolutamente necesario en vez de posible y accidental, reniega de toda posibilidad de felicidad y de bien.

421- ROSENKRANZ, K.: *Hegel als deutscher...* Op. Cit., p. xiv.

422- *Ibidem*, p. 60.

423- *Ibidem*, p. 306.

424- ROSENKRANZ, K.: *Wissenschaft...* Bd. 2, Op. Cit., p. 182 y s.

Entre los hegelianos, encontramos también a *Karl Ludwig Michelet*⁴²⁵, quien en 1855, en un artículo aparecido en el volumen XXVII de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, se posiciona frente al pesimismo schopenhaueriano apoyándose en el aparato conceptual de la filosofía de Hegel y lo presenta como una inversión del optimismo con nefastas consecuencias éticas. Tras criticar duramente las invectivas schopenhauerianas contra los filósofos postkantianos⁴²⁶ y señalar la relación que guarda su filosofía con la kantiana y platónica, así como las carencias que resultan de ella⁴²⁷, Michelet procede a presentarlo en la historia de la filosofía como una especie de síntesis entre materialismo e idealismo que da lugar a un espiritualismo no novedoso⁴²⁸, ya alcanzado por Aristóteles, Giordano Bruno o Hegel. En la exposición de conjunto del sistema schopenhaueriano⁴²⁹, haciendo especial hincapié en el «determinismo» resultante de su teoría del carácter y en sus consideraciones sobre una historia en la que no tiene cabida la filosofía de la historia, pues en ella «siempre se repite lo mismo»⁴³⁰, aborda el problema del pesimismo en la filosofía de Schopenhauer en estos términos:

[Para Schopenhauer] [e]l mundo es teóricamente un problema porque prácticamente no tendría que existir debido a que es una voluntad ciega [...].

425- Karl Ludwig Michelet (1801-1893): Habiendo estudiado jurisprudencia en el Gymnasium Franz de Berlín hasta 1819, asistió a todas las lecciones que Hegel impartió en la Universidad de la capital prusiana desde 1821. Desde entonces estableció una relación de estrecha amistad con conocidos miembros de la escuela hegeliana como Heinrich Gustav Hotho y Eduard Gans. Consiguió el título de Doctor con su disertación sobre filosofía del derecho, de inspiración hegeliana, *De doli et culpa in iure criminale notionibus* en 1824. Desde 1825 hasta 1850 ejerció como docente en el Franz Gymnasium. Se habilitó en 1826 y desde 1829 fue llamado a ocupar una plaza de profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Berlín, ejerciendo una actividad docente de mucha influencia hasta 1874. Entre sus discípulos, llegarían a ser muy conocidos David Friedrich Strauß, y August Cieszkowski. Su labor como docente y escritor se centró en la difusión, desarrollo y defensa de la filosofía de Hegel. Participó en las revistas principales de difusión de la filosofía hegeliana como los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (de 1827 a 1846) o, como director, en *Der Gedanke* (de 1860 a 1866). Perteneció a la *Verein von Freunden* que editó las obras de Hegel entre 1832 y 1845, en la que se ocupó de la edición de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Como discípulo hegeliano, su actividad intelectual estuvo enfocada a la cuidadosa aplicación académica de los presupuestos y principios hegelianos al estudio de la historia de la filosofía antigua (especialmente Aristóteles), a defender al maestro frente a las distintas corrientes filosóficas de su tiempo, especialmente, frente a la escuela histórica de Savigny y a los discípulos del Schelling tardío, y a mostrar la exigencia de cambiar la realidad a través de la filosofía hegeliana. En oposición a las directrices del gobierno prusiano, Michelet se implicó con sus escritos, discursos y lecciones en las cuestiones filosófico-religiosas y político-sociales, llegando a sentirse identificado con la Revolución de 1848, tras cuyo fracaso dio la espalda con resignación a la vida pública.

426- Cfr. MICHELET, K. L.: «Arthur Schopenhauer. (Vortrag gehalten am 30. December 1854 in einer philosophischen Gesellschaft)», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*, XXVII (1855), pp. 37-40.

427- Cfr. *Ibidem*, pp. 40-48.

428- Cfr. *Ibidem*, pp. 49-54.

429- Cfr. *Ibidem*, pp. 54-59 y 227-248.

430- Cfr. *Ibidem*, pp. 231-233.

Schopenhauer advierte que con ello él no hace desaparecer el mal discutiéndolo, como [hacen] los panteístas; él predica un pesimismo, mientras que el optimismo exige explicar el mundo mediante la razón divina. Se bramaría a causa de lo desconsolador de su filosofía, [pero] él se lamenta aún mucho más ya que ve aquí el infierno. Que el mundo es el peor entre los posibles se seguiría de lo siguiente: que solo puede existir con la precisa carencia y necesidad [que contiene; pues si] aún fuera un poco peor, no podría existir. [...] –No se puede negar que en este filósofo hay algo originariamente demoníaco y titánico, y él lucha con todas las fuerzas de su espíritu para vencerlo.⁴³¹

Karl Ludwig Michelet explica que en las consecuencias éticas de este pesimismo (la negación de la voluntad, «el retorno a la nada») «[s]ale a la luz el significado práctico de [la] parte metafísica [de su filosofía]: que el absoluto, lo incondicionado, etc. solo tienen un valor negativo. Solo en la negación de lo finito y en lo permanentemente negador ve él el sumo objetivo de la vida. Todo lo positivo y afirmativo es para él [algo] finito que ha de ser anulado»⁴³². Esto último, que en la práctica únicamente significa *nihilismo* y *quietismo*, es algo que en modo alguno Michelet puede suscribir: por eso precisamente considera esta doctrina «perniciosa [*verderblich*]»⁴³³.

Dentro del círculo de hegelianos críticos con el pesimismo schopenhaueriano, Viktor Kiy⁴³⁴ es el autor que ha tratado con mayor extensión el pesimismo de Schopenhauer en estos años y representa un esfuerzo por neutralizar el pensamiento del filósofo de Frankfurt. En 1866 publicó la obra, dedicada a Rosenkranz, *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers*. En ella se esfuerza sobre todo por mostrar el carácter eminentemente subjetivo del pesimismo de Schopenhauer. Para el hegeliano, este pesimismo que hunde sus raíces en la parte ética de su filosofía, es una consideración individual del autor que, en esencia, resulta «ajena» a su propio sistema⁴³⁵. Con todo, en una clara defensa de la filosofía hegeliana, mantenida en estos

431- MICHELET, K. L.: «Arthur Schopenhauer...», en: *Op. Cit.*, p. 241 y s.

432- *Ibidem*, p. 243.

433- *Ibidem*, p. 249.

434- Viktor Kiy (1837-1908): Poco se sabe de este discípulo de Karl Rosenkranz dedicado a la filosofía, la historia y el periodismo.

435- Cfr. KIY, V.: *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers*, Berlín, A. W. Hayn, 1866, pp. 42 y s.

años todavía por «los mejores», cree poder extraer algunos resultados positivos de la filosofía de Schopenhauer⁴³⁶.

Viktor Kiy considera el pesimismo como el polo opuesto del optimismo y ve en ambos una cierta posición unilateral: «El pesimismo procede parcial-empíricamente, no [es capaz] de pasar por encima de los casos particulares [y llegar] a lo universal. El optimismo general procede especulativamente de un modo parcial, parte del concepto, como lo universal y niega sin más la contradicción del caso individual en vez de poner de manifiesto su verdadero significado»⁴³⁷. En el análisis de la visión parcial que está a la base del pesimismo, descubre un «egoísmo teórico [que] es, en general, aquella tendencia del individuo, que reclama para el individuo la posición del universo, de modo que las determinaciones individuales son entendidas como universales y son determinantes para la comprensión del universo»⁴³⁸. Este egoísmo teórico que supone el pesimismo se fundamenta *formalmente* en un *idealismo, realismo e individualismo unilaterales*.

El «idealismo unilateral», como fundamento formal del pesimismo, trata de hacer una correspondencia inmediata de la propia *representación* del mundo (el ideal, y la idea de bien individuales y subjetivas) con el mundo *real*, pero al resultar de ello la no adecuación y la contradicción entre la representación subjetiva y el mundo mismo, el mundo es juzgado como malo (*schlecht*): «Si el individuo parte de su creación del ideal subjetivo, de su propio mundo, entonces la realidad aparece en contraposición, y éste, en una quimera egoísta, [...] la juzga como mala»⁴³⁹. Por otra parte, el «realismo unilateral» no es otra cosa que atribuir un valor positivo o negativo a la realidad en función de si satisface o no la voluntad individual: «El mundo aparece como bueno en la medida que es deseado y puede ser deseado; aparece como malo tan pronto como la satisfacción de la anhelante voluntad se topa con un obstáculo»⁴⁴⁰. Por último, el «individualismo» como última condición formal del pesimismo supone una generalización de toda la realidad de acuerdo a la propia satisfacción o insatisfacción, al propio placer o dolor; la contradicción determinada que pueda darse entre el individuo y las circunstancias de su existencia, contradicción que es únicamente válida para él, es considerada con validez universal: «El universo por completo tiene que ser imperfecto y

436- Cfr. KIY, V.: *Der Pessimismus... Op. Cit.*, pp. 1-4.

437- *Ibidem*, p. 5.

438- *Ibidem*, p. 6.

439- *Ibidem*, p. 7.

440- *Ibidem*, p. 9.

la existencia misma tiene que estar afectada por amenazantes contradicciones porque las circunstancias vitales del individuo *no se corresponden* o *no* colman las pretensiones del mismo»⁴⁴¹. En definitiva, Kiy señala que el pesimismo es un individualismo porque se cree ver equivocadamente solo las miserias del individuo y las carencias que lo afectan en el mundo mismo. Los elementos pesimistas de la filosofía de Schopenhauer son para el autor un claro ejemplo de esto último⁴⁴².

Pese a esta raíz subjetiva del pesimismo, Viktor Kiy no pasa por alto que el pesimismo tiene un fundamento *objetivo* conformado por las «contradicciones negativas» existentes en el desarrollo dialéctico de la realidad: lo *falso*, el *mal físico* [*das Übel*] y el *mal moral* [*das Böse*]. Mientras que lo falso es una contradicción que supone «una exhortación a su superación [*Aufhebung*], al conocimiento de la verdad; [la cual] con cada paso ganado a lo falso prueba la eficacia de la esencia de la razón como lo verdadero»⁴⁴³, y el mal físico es un concepto «relativo», que no tiene significado alguno para la naturaleza, sino únicamente para la conciencia del sujeto⁴⁴⁴; el mal moral es realmente, para Kiy, el punto de partida objetivo fundamental del pesimismo⁴⁴⁵. El mal moral es «[l]a contradicción entre el egoísmo individual y la especie»⁴⁴⁶ y «es la verdadera y única fuente del sufrimiento de este mundo: sin el egoísmo práctico, sin el mal moral, el concepto de pesimismo no tendría contenido en absoluto»⁴⁴⁷.

Desde este punto de vista, Kiy, tras exponer la fundamentación física (el mal físico) del pesimismo en la filosofía de Schopenhauer, que considera inconsistente debido a la «regularidad, legalidad y finalidad» que el propio Schopenhauer reconoce en las obras de la naturaleza⁴⁴⁸; se adentra en la argumentación basada en el mal moral. Señala que al haber privado de toda racionalidad a una esencia del mundo que es voluntad ciega, ésta no puede fijarse un objeto del querer que la satisfaga; con ello, todo acto de la voluntad se transforma en un mero «impulso»⁴⁴⁹ negando cualquier posibilidad de libertad individual (debido a la individuación de una esencia inmutable que en el ser

441- Kiy, V.: *Der Pessimismus... Op. Cit.*, p. 12.

442- Cfr. *Ibidem*, pp. 12-14.

443- *Ibidem*, p. 17.

444- Cfr. *Ibidem*, pp. 16-21.

445- Cfr. *Ibidem*, p. 22.

446- *Ibidem*, 21.

447- *Ibidem*, p. 22.

448- Cfr. *Ibidem*, pp. 44-50.

449- Cfr. *Ibidem*, pp. 51-53.

humano se caracteriza por la diferencia entre carácter empírico e inteligible) y cualquier tipo de actuación racional en el mundo (dado que el intelecto es tan solo una herramienta de la voluntad)⁴⁵⁰. Como resultado de esta concepción del hombre y la libertad, argumenta Kiy, es fácil para Schopenhauer colocar el egoísmo y el mal moral como las fuerzas positivas e imperantes en el mundo⁴⁵¹; sin embargo, es en sus consecuencias políticas y sociales donde el pesimismo muestra su faz más terrible: «La interpretación del Estado y de la pena, en la cual se expresa en toda su dureza la tendencia pesimista de la ética schopenhaueriana, tiene evidentemente su fundamento solo en la suposición de Schopenhauer de que el mal moral y la injusticia son lo positivo y originario»⁴⁵²; sin embargo, las distintas reflexiones sobre la política y el Estado son valoradas por Kiy como «consideraciones casuales y de naturaleza individual». Esta naturaleza «casual» e «individual» se muestra especialmente en sus observaciones sobre la sociedad en general y los males que en ella anidan: «Sobre todo en el ámbito social se muestra especialmente cómo Schopenhauer procede de un modo meramente empírico desde el punto de vista de lo casual e individual en la fundamentación de su pesimismo»⁴⁵³. Refiriéndose concretamente al texto arriba citado de *Parerga y Paralipómena* sobre la esclavitud y el proletariado⁴⁵⁴, Kiy considera que el pasaje es

a buen seguro y en sí, cierto –[pero con ello] Schopenhauer solo reconoce de un modo *naiv* que aquellos males no tienen en absoluto su fundamento en la deficiencia de la disposición general del mundo, sino en una mera situación cultural casual, la cual del mismo modo podría también no ser [así][...]. Y [si] es posible que las aspiraciones sociales de los últimos decenios se hayan conducido en parte por el camino equivocado, al menos las mismas demuestran que, sin embargo, ya ha comenzado una superación de aquella situación penosa. Una fábrica de Hardy, como la describe Sue⁴⁵⁵, no pertenece al ámbito de lo inalcanzable. De hecho, podrían ser alcanzada

450- Cfr. KIY, V.: *Der Pessimismus... Op. Cit.*, pp. 53-57.

451- Cfr. *Ibidem*, pp. 57-61.

452- *Ibidem*, p. 62.

453- *Ibidem*, p. 64.

454- Vid. supra, p.

455- Viktor Kiy se refiere a la novela folletinesca *El judío errante* (1844-1845) del francés Eugène Sue. En ella se deja entrever el asociacionismo, el socialismo utópico y la teoría del trabajo atractivo de Charles Fourier.

totalmente si el estamento de trabajadores [*Arbeiterstand*] mismo acometiera [la tarea] «de una organización del trabajo» [...].⁴⁵⁶

En definitiva, lo que critica Viktor Kiy del pesimismo schopenhaueriano es que niega el valor de todo esfuerzo individual o colectivo dirigido al mejoramiento moral y político del género humano; y esto lo hace siendo inconsecuente con el desarrollo de su filosofía que, según Kiy, «reconoce el dominio de la razón en lo individual»⁴⁵⁷, en el orden reinante en la representación gracias al principio de razón suficiente.

Viktor Kiy concluye que los resultados últimos de la filosofía de Schopenhauer, su ética de la compasión, la resignación y el ascetismo «descansan precisamente [tanto] en su hipótesis pesimista como en la suposición de que la esencia de la voluntad descarta de sí misma la razón»⁴⁵⁸. Lo que se tendría que deducir consecuentemente de la filosofía de Schopenhauer, propone Kiy, no sería una ética de la compasión, sino una ética del amor como reconocimiento fáctico de la unidad esencial de todo en la que la voluntad estaría alumbrada por la razón en esta profunda comprensión de la esencia común de todos los seres. Esta ética del amor que Kiy presenta como contrapropuesta de la ética de la compasión schopenhaueriana se relacionaría negativamente con las distintas voluntades egoístas individuales y, en un acto de negación respecto a las mismas, conllevaría la superación del mal moral del mundo. De este modo, la búsqueda del bienestar de cada cual no entraría en contradicción con el de cualquier otro y el mundo se dirigiría hacia la realización de la idea del bien:

Cuando Schopenhauer, según su presuposición pesimista, ha establecido la negación de la *voluntad en general* como necesaria [...] para la supresión de los dolores del mundo, según nuestra investigación este objetivo [el de eliminar el dolor del mundo] es ya satisfecho cuando instauramos como principio ético el amor como unidad de la afirmación y negación de la voluntad, como el más claro fenómeno del querer consciente dentro de la resignación de la voluntad individual.⁴⁵⁹

Para el hegeliano, si se depura la filosofía de Schopenhauer de sus errores y presupuestos subjetivos (la privación de toda racionalidad a la voluntad y el pesimismo)

456- KIY, V.: *Der Pessimismus... Op. Cit.*, p. 65.

457 *Ibidem*, p. 67.

458- *Ibidem*, p. 70.

459- *Ibidem*, pp. 70 y s.

resulta un sistema filosófico que reconoce la unidad esencial de todos los seres y permite fundar metafísicamente una ética del amor⁴⁶⁰.

Aparte de los autores insertos en la corriente hegeliana, existen otros críticos del pesimismo schopenhaueriano en este período que realizan un ataque al pesimismo schopenhaueriano desde el flanco ético-político como Karl Gutzkow, Adolph Cornill, Christfried Albert Thilo o Karl Eugen Düring.

El primero de estos autores, *Karl Gutzkow*⁴⁶¹, quien fuera uno de los representantes más significativos de la *Joven Alemania*, abordó el problema del pesimismo de Schopenhauer desde un punto de vista esencialmente político; sin embargo, no atendiendo a sus consecuencias, sino a causas. Cuando tras la muerte de Schopenhauer en 1860 se hace público⁴⁶² su testamento, en el cual los soldados prusianos heridos en las revueltas de los años 1848-1849 y sus familias fueron nombrados herederos universales⁴⁶³ de su patrimonio, Gutzkow, de profunda sensibilidad liberal, publica ese mismo año un panfleto contra el difunto filósofo en el número 55 de los *Unterhaltungen aus häuslichen Herd*⁴⁶⁴, cuyo eje argumentativo general consiste en señalar la abismal diferencia entre la vida del sabio de Frankfurt y su doctrina. Con ello se inicia una polémica en torno a la vida de Schopenhauer⁴⁶⁵ que se extiende a lo largo de la década de los años 60. Este pequeño texto fue el precursor de las líneas de interpretación marxista de la doctrina del filósofo en las que se trata de establecer una relación directa entre su pesimismo y su posición social y económica; y aunque en el artículo de

460- Cfr. Kiy, V.: *Der Pessimismus... Op. Cit.*, pp. 75-78.

461- Karl Gutzkow (1811-1878) fue un publicista, escritor y crítico literario, así como una de las voces, como miembro de la denominada *Joven Alemania*, más polémicas que se alzaron en contra de la Restauración que se implicó activamente en los debates políticos en torno a la cuestión de la nación alemana y su unidad. Gutzkow comenzó a estudiar, contra el deseo de sus padres, filosofía en la Universidad de Berlín; estudios que abandonó en 1829 a favor de los de teología en la universidad de la capital prusiana. Tras completar sus estudios en teología, retomó la filosofía en 1832 en la Universidad de Jena y obtuvo el título de *Doctor philosophiae* en 1833 en Heidelberg y también, ese mismo año, el de Doctor en Derecho en München. A partir de entonces trabajó escribiendo para un gran número de periódicos y revistas como *Morgenblatt*, *Allgemeinen politischen Annalen*, *Hesperus*, *Allgemeinen Zeitung* o *Frankfurter Börsenzeitung* entre otros; y fue, en 1852, el fundador de *Unterhaltungen am häuslichen Herd*.

462- Cfr. D XVI, 177.

463- «Nombre heredero universal el fondo constituido en Berlín para el apoyo de los soldados prusianos que quedaron inválidos por la conservación y la restitución del orden legal en Alemania en las luchas de las revueltas y sublevaciones de los años 1848 y 1849, como también de los deudos [*Hinterbliebenen*] de aquellos que cayeron en las luchas» (D XVI, 171). El testamento de Schopenhauer así como su codicilo se encuentran en D XVI, 170-176 y 183-185 respectivamente.

464- GUTZKOW, K.: «Schopenhauer's Testament», en: *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, V, 55 (1860), pp. 879 y s.

465- Cfr. INVERNIZZI, F.: *Op. Cit.*, pp. 54-59. El artículo de GUTZKOW que consolida la polémica es «Arthur Schopenhauer's Lehre und Leben», en: *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, II, 13 y 14 (1862), pp. 252-255, 271-275.

Gutzkow no están ausentes ciertas consideraciones psicológicas en las que se hace depender el pesimismo schopenhaueriano del propio carácter del autor, el enfoque del escritor, que relaciona las consecuencias políticas del pesimismo con un interés de clase, le hacen merecedor de ser incluido en este flanco de ataque ético-político al pesimismo.

Gutzkow, señala que ante el testamento de Schopenhauer cualquiera podría plantearse si realmente éste supone un acto de «gran generosidad o de ironía», o si podría pensarse también que fuera un acto de «reconciliación»; pues resultaba sorprendente que el filósofo dejase la inmensa mayoría de su fortuna en manos de un Estado prusiano, por cuyas instituciones –e incluso por el propio ministro Altenstein⁴⁶⁶– había mostrado clara y directamente su desprecio en muchas ocasiones. Sin embargo, lo que hay detrás de este aparente acto de generosidad, no es para Gutzkow otra cosa que el egoísmo capitalista de Schopenhauer, un egoísmo del que no estaría desligada su propia filosofía. El autor considera que el pesimismo y el quietismo del Buda de Frankfurt son fruto de este egoísmo capitalista y que sus consecuencias, sobre todo políticas, están orientadas a la defensa de sus propios privilegios como *petit rentier*. Para Karl Gutzkow la última voluntad del filósofo es, de hecho, un acto de profundas convicciones políticas: «[...] sus consideraciones políticas no están libres de preocupaciones personales. Por eso tiene por un gran pesar la tarea del hombre, tener que vivir; le falta así [a Schopenhauer] el amor en general, [por lo que] su férreo estoicismo se convierte entonces en un egoísmo»⁴⁶⁷. Para Gutzkow, lo que Schopenhauer pretendía con su pesimismo era defender su propia tranquilidad y comodidad. ¿Dónde quedaba entonces su filosofía de la renuncia? «Schopenhauer no quiso otra cosa más que su filosofía y, sobre todo, tranquilidad. Trabajo intelectual, una

466- De un modo abierto, Schopenhauer critica al ministro y su protección de la filosofía hegeliana en los *Parerga y Paralipómena*: «Es completamente natural que, cuanto más devoto se exija ser a un profesor, menor sea su ciencia; –exactamente igual que en la época de Altenstein, cuando era suficiente que uno se declarara partidario del sinsentido hegeliano. Pero desde entonces, en la provisión de plazas de profesorado, se puede sustituir la ciencia por la devoción [...]» (P I, 152). En privado, Schopenhauer muestra su rechazo al ministro en una carta a Frauendstädt fechada el 10 de enero de 1851: «El mundo se desengañará de las criaturas con las cuales Altenstein ha ocupado todas las cátedras de filosofía en Prusia» (GBr., 255). En otra, también dirigida a su archievangelista el 14 de marzo de 1855, carga de nuevo contra él: «Altenstein ha convertido en profesores a todos los ignorantes que profesan únicamente la hegeliería [Hegelei]» (GBr., 362).

467- GUTZKOW, K.: «Schopenhauer's Testament», en: *Op. Cit.*, p. 880. Aquí, Gutzkow cita literalmente su primer juicio sobre el pesimismo de Schopenhauer, aparecido en la brevísima reseña de *Parerga y Paralipómena* «Ein Selbstdenker», en: *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, I, 5 (1852), p. 80. Allí, aunque considera a Schopenhauer un librepensador que bien puede ayudar a sus lectores a pensar por sí mismos, señala: «Lo más débil [de *Parerga y Paraliponema*] es la opinión del autor sobre el Estado. Quizá porque él mismo es un capitalista que vive de sus rentas –por lo menos considera dichosa esta independencia».

quietista estratificación india por castas de la forma de vida social y para todo lo demás, en caso de que [alguien] se pasase de la raya [üppig wurde] – pólvora y plomo».

Adolph Cornill⁴⁶⁸ aborda brevemente el problema del pesimismo en la filosofía de Arthur Schopenhauer en *Arthur Schopenhauer: als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung* (1856), donde trata de mostrar que las tendencias realistas-materialistas e idealistas en la filosofía de Schopenhauer son irreconciliables y pone de manifiesto las distintas contradicciones que resultan de la confluencia de las mismas⁴⁶⁹. Para Cornill, quien posteriormente debatirá en el *Materialismusstreit*, otro de los debates académicos más efervescentes de la década de 1850, Schopenhauer es una suerte de imagen de la transición que se está viviendo en su presente filosófico y lo sitúa así en un punto intermedio entre el ocaso del idealismo, de la filosofía especulativa, y la aurora de un materialismo realista, de la filosofía positiva. Sin embargo, pese a los esfuerzos de Schopenhauer, positivamente valorados por Cornill, de establecer una filosofía que parta únicamente de los fenómenos; ésta se ve presa de un lenguaje y pensamiento idealista que la aboca a irresolubles contradicciones.

En torno al problema del pesimismo, Cornill señala en la introducción del texto que Schopenhauer, debido a las consecuencias de la decepción política, se ha convertido con razón en «el filósofo de moda [*Modephilosoph*] del presente»⁴⁷⁰:

Algunos, con las decepcionadas esperanzas de estos últimos años, están de acuerdo con el desprecio pesimista de Schopenhauer hacia toda naturaleza y aspiraciones humanas; con ello, a las opiniones políticas les conviene fácilmente sacar sus anhelantes tendencias del ruido de la vida y retirarse en la tranquila soledad del pensamiento. Muchos que quieren comprender el destino

468- Adolph [Johannes?] Cornill (1822/3?-1902): Este realista, docente de filosofía en Marburg y Heidelberg, se habilitó con el escrito *Ludwig Feuerbach und seine Stellung zur Religion und Philosophie der Gegenwart* (1851). En un primer momento fue partidario de la filosofía de Feuerbach, a la que consideraba como una nueva filosofía que acabaría con los excesos del Absoluto hegeliano; sin embargo, en su lucha contra la filosofía especulativa, pronto adoptó una posición crítica con la filosofía feuerbachiana, acercándose a una postura con tintes más materialistas. Bajo los nuevos descubrimientos de la fisiología y de la química, Cornill apuesta por un nuevo camino en la filosofía que transforme la visión estática y mecánica de la filosofía de Herbart en una visión más dinámica que tenga en cuenta los resultados de las nuevas ciencias naturales. Su posición en la disputa del materialismo en la década de 1850 es fijada por su obra *Materialismus und Idealismus* (1858), en la que considera ambos extremos como cosmovisiones unilaterales que tienen que ser corregidas por un punto de vista intermedio entre sensualismo y especulación, entre idealismo y materialismo; para Cornill, la filosofía ha de ser una actividad teórica fundada en los resultados positivos de las ciencias particulares.

469- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 105 y s.

470- CORNILL, A.: *Arthur Schopenhauer: als Uebergangsformation einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*, Heidelberg, Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr, 1856, p. ix.

del hombre y todo su pasado histórico, cansados de la[s] aspiracion[es] [políticas], huyen a gusto hacia una tranquila calma y con Schopenhauer dejan su alma al cuidado de los sonidos de la naturaleza [*Naturklänge*] en vez de obsesionarse con las desgastadas opiniones de la Iglesia [...] ⁴⁷¹

Adolph Cornill, en el análisis del pesimismo schopenhaueriano, trata tanto de poner de manifiesto sus contradicciones, como de mostrar su carácter histórico. Por una parte, plantea la contradicción que supone en la filosofía de Schopenhauer hablar de pesimismo habiendo escrito unos *Aforismos para la sabiduría de la vida*, aunque señala: «Schopenhauer es demasiado inteligente y perspicaz para no notar esta enorme inconsecuencia, y su titubeo entre su pesimismo y eudemonismo [...]» ⁴⁷² lo resuelve «[h]aciendo caer el eudemonismo solo del lado del mundo de la representación y de la apariencia, [y] considerando el pesimismo, por el contrario, como resultado del fenómeno de la verdadera esencia de la cosa» ⁴⁷³. Por otra parte, y a pesar de esta ambivalencia en la filosofía del sabio de Frankfurt, considera su pensamiento como una expresión de su momento histórico: «La [filosofía] schopenhaueriana, titubeante entre estos modos de pensamiento contradictorios, es sin embargo la más fidedigna expresión de un tiempo revuelto e insatisfecho que, en su más sincera profundidad, está desgarrado por el *Weltschmerz*» ⁴⁷⁴. Cornill considera que la contradicción entre tendencias materialistas e idealistas llegan hasta su ética, impidiéndole reconciliar la absoluta libertad que ha colocado en el plano ideal con la estricta necesidad puesta en el lado material y natural del mundo; es decir, entre el «absolutismo» de la actividad del sujeto y el fatalismo ético. Estas posturas irreconciliables son las que, a ojos de Cornill, llevan a Schopenhauer al pesimismo:

¡Cuán profundamente ha de estar desgarrado un modo de pensar, el cual, en vez de conceder a la naturaleza humana el derecho al anhelo de la satisfacción de sus necesidades, del desarrollo de su disposición natural, solo ve en el mundo físico el mal moral y el egoísmo, y en el más elevado mundo de lo inteligible, que habría de elevarle [al hombre] al reino de lo moral, solo la exigencia de autorresignación e incluso de autonegación! ⁴⁷⁵

471- CORNILL, A.: *Arthur Schopenhauer: als... Op. Cit.*, pp. viii y s.

472- *Ibidem*, p. xii.

473- *Ibidem*, p. xiii.

474- *Ibidem*.

475- *Ibidem*, p. 140.

Por su parte, el discípulo de Herbart, *Christfried Albert Thilo*⁴⁷⁶, muestra en general un juicio más positivo sobre la filosofía de Schopenhauer en un artículo aparecido en el *Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus* de los años 1867 y 1868⁴⁷⁷. En él, se sitúa a Schopenhauer como un representante de lo que él llama «ateísmo ético», resultado del desarrollo del pensamiento alemán desde Kant, que fue transformándose en un panteísmo en Hegel y finalmente en un ateísmo en Schopenhauer. Aunque Thilo no dedica muchas páginas al problema del pesimismo, su juicio al respecto constituye una aportación relevante al debate sobre el tema. A la hora de juzgar los resultados prácticos de la filosofía de Schopenhauer, Thilo plantea la pregunta de «si, y en qué medida, las circunstancias y cosas dadas de este mundo justifican el pesimismo»⁴⁷⁸. En primer lugar, el autor aclara que el pesimismo se justifica como una posición que reacciona ante aquel tipo de optimismo, propio de Leibniz y del panteísmo consecuente, según el cual el mundo es, tal cual es, el más perfecto, el mejor de todos los posibles, y diluye el problema del mal físico y moral reduciéndolos a mera apariencia como una suerte de «reverso pedagógico» previo al bien absoluto⁴⁷⁹. Thilo considera que cuando Schopenhauer se opone a tal optimismo rechazándolo, sigue una dirección correcta; sin embargo, tampoco puede aceptar la posición radicalmente pesimista de Schopenhauer que tiene por resultado la «desesperación». El error de Schopenhauer consistiría, no en señalar y poner de manifiesto los males que gobiernan el mundo, sino la opinión de que solo con la resignación y la negación de la esencia del mundo mismo se acabará con los «pecados» que dan lugar a tantos males; y este error, apunta el autor, se basa en predicar una absoluta invariabilidad e inmutabilidad en aquella esencia del mundo, lo cual impide cualquier tipo de perfeccionamiento y mejora del mismo: «Puesto que no es posible en absoluto ninguna variación en esta esencia fundamental, el hombre tiene que permanecer en su mezquindad moral eternamente»⁴⁸⁰. Siguiendo el pensamiento herbartiano, Thilo propone que el perfeccionamiento moral es posible si se adopta un punto de vista metafísico correcto atendiendo no a *lo que son* las cosas, sino a las *relaciones* entre los individuos: es en las relaciones cuantitativas o formales en las que

476- Christfried Albert Thilo (1813-1894) fue un filósofo herbartiano de Hannover que, como párroco, dedicó la mayor parte de su actividad intelectual a la filosofía de la religión.

477- THILO, C. A.: «Über Schopenhauer's ethischen Atheismus», en: *Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus*, VII (1867), pp. 321-356; y VIII (1868), pp. 1-35.

478- *Ibidem*, p. 15.

479- Cfr. *Ibidem*, pp. 15-18.

480- *Ibidem*, p. 20.

se establece el valor del mundo, no en la cualidad interior de los elementos que lo componen, puesto que los cambios que pudieran acaecer en el mismo dependen de aquellas⁴⁸¹. Con ello, el herbartiano establece un tipo de optimismo distinto de la teodicea leibniziana que se basa, no en la perfección del mundo, sino en su posibilidad de ser mejorado, cuyas imperfecciones son susceptibles de ser superadas mediante el desarrollo teleológico de las relaciones naturales y humanas⁴⁸².

Como consecuencia, Thilo considera que la explicación metafísica de Schopenhauer, que fundamenta su ética y su pesimismo, no explica debidamente el mal moral, sino únicamente el porqué de los dolores y sufrimientos *naturales*, perdiéndose así en una consideración eudemonista de la ética, alejándose de la idea de perfeccionamiento moral y hundiéndose en el quietismo y en la negación del mundo⁴⁸³:

Quien ve el más alto objetivo [de la ética y de la vida] en la tranquilidad del ánimo, en el abandono mediante la serenidad, es decir, en la liberación de todo dolor y toda lucha, ve entonces, engañado por el eudemonismo, el mayor bien moral en lo que en sí no tiene ningún valor absoluto y debe alabar como la más alta cima de la virtud una sabiduría mundana que ha sido desnudada de todo contenido moral.⁴⁸⁴

En definitiva, el herbartiano juzga la cosmovisión de Schopenhauer como insatisfactoria, pues ni siquiera «sus santos» pueden alcanzar aquella plena quietud de ánimo y tranquilidad, única y «triste esperanza» de su filosofía, pues su vida es una constante lucha contra la voluntad; y concluye diciendo que: «[u]na vida según su cosmovisión podría acabar exterminando todo mal moral positivo, pero también lleva a la muerte de todo bien positivo»⁴⁸⁵.

Por último, en esta primera fase de la disputa en torno al pesimismo, encontramos como una figura especialmente relevante al positivista *Karl Eugen Dühring*⁴⁸⁶. En una

481- Cfr. THILO, C. A.: «Über Schopenhauer's...», en: *Op. Cit.*, pp. 20-22.

482- Cfr. *Ibidem*, pp. 22-30.

483- Cfr. *Ibidem*, p. 31.

484- *Ibidem*, p. 33.

485- *Ibidem*, p. 35.

486- Karl Eugen Dühring (1833-1921) fue uno de los principales representantes del positivismo en la Alemania del siglo XIX. Este pensador, no solo filósofo, sino también jurista, economista y hombre de ciencias, se doctoró en Berlín en 1861 con una disertación titulada *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica*. Su docencia universitaria en Berlín se vio interrumpida en 1877 a causa de fuertes discusiones con sus colegas allí y, desde entonces, compaginó su actividad literaria con su trabajo como preceptor privado. Las obras de Dühring, abarcan diversos campos de estudio, entre ellos las matemáticas, la física y la química; sin embargo, este pensador destaca entre sus contemporáneos por sus trabajos filosóficos, sociológicos y económicos. Fuertemente influenciado por Comte y Feuerbach,

de sus obras tempranas, *Der Werth des Lebens: eine philosophische Betrachtung* (1865)⁴⁸⁷, fruto en buena medida de la fuerte impresión que Schopenhauer causó en él, combate el pesimismo⁴⁸⁸ y trata de proponer una nueva teoría del valor de la vida que vaya más allá del optimismo y el pesimismo. El objetivo que se plantea es mostrar que “la vida merece la pena ser vivida” basándose en los principios inmanentes y positivos de su “filosofía de la realidad efectiva” (*Wirklichkeitphilosophie*) tal como ya la hubiera desarrollado en su obra *Die Natürliche Dialektik* (1865)⁴⁸⁹.

El autor plantea ya en la introducción que desde que la filosofía del Buda de Frankfurt alcanzó la popularidad, la incómoda pregunta que cuestiona *el valor de la vida* ha sido puesta de nuevo en un primer plano en el ámbito filosófico⁴⁹⁰, pero advierte que

en torno a la cuestión de la estimación y valoración de la vida, con nadie podría estar en mayor desacuerdo que precisamente con aquel sabio pesimista.

su filosofía puede denominarse *Wirklichkeitsphilosophie*, una suerte de positivismo que, como tal, es realista y objetivista (situándose con ello, desde esta perspectiva, en las antípodas del idealismo). Su pensamiento político-económico hizo de él un *socialista moderado*, lo cual le hizo ganarse las críticas de otros socialistas, especialmente las de Engels. Con todo, sus escritos se ven muchas veces ensombrecidos por el antisemitismo.

487- *Der Werth des Lebens* es, por utilizar una expresión de Frederick C. Beiser, la pesadilla filológica de todo editor: esta obra de Dühring tiene ocho ediciones con enormes variaciones respecto a la primera. Las ediciones con los cambios más significativos son la segunda de 1877, en cuya página del título se aclara que la obra ha sido «completamente reescrita y significativamente ampliada», la séptima de 1916 que ha sido «profundamente revisada» y la octava (aparecida póstumamente) de 1922 que indica que ha sido «profundamente reescrita». Mientras que el subtítulo aclaratorio de la primera edición reza *Eine philosophische Betrachtung*, en la segunda es *Populär Dargestellt* y en las restantes ediciones *Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung*. (Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 90n). Las múltiples adiciones, variaciones y supresiones (a veces de capítulos enteros) hacen de estas cuatro ediciones “casi” cuatro obras distintas. La segunda edición de 1877 de esta obra, conservando muchas de las críticas al pesimismo vertidas en la primera de 1865, explora con mayor profundidad la explicación del éxito del pesimismo y sus implicaciones políticas, sociales e históricas. Dado que esta segunda edición no tiene por interlocutor únicamente a Schopenhauer, sino también a Hartmann, merece una consideración independiente que realizaremos más adelante cuando abordemos la segunda etapa del *Pessimismustreit*. Vid. *Infra*. pp.

También es sabido que esta obra de Dühring causó una gran impresión en Friedrich Nietzsche, quien la estudió con detenimiento: entre sus escritos póstumos del verano de 1875 (véase: NIETZSCHE, F.: *Fragments póstumos (1875-1882) (Vol. II)*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 131-160) encontramos un análisis y exposición con diversos extractos de la misma. Estos extractos han guiado en gran medida la exposición que realizamos aquí, aunque no por ello hemos dejado de consultar y atender a la obra de Dühring.

488- La gran extensión de la obra, que aborda multitud de temas como el amor, el trabajo, el servicio militar, la educación o la muerte, nos obliga aquí a centrarnos únicamente en las consideraciones centrales en torno al pesimismo. Para una exposición del desarrollo de todos estos temas en la obra de Dühring véase: INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 467-477; BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, pp. 103-111.

489- Una exposición del pensamiento positivista de Dühring en el que se basan sus consideraciones sobre el pesimismo puede encontrarse en BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, pp. 172-179; *Weltschmerz... Op. Cit.*, pp. 88-94.

490- Cfr. DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische Betrachtung*, Breslau, Eduard Trewendt, 1865, p. iii.

El viejo optimismo que se encuentra, por ejemplo, en Leibniz, no se apoyará en absoluto en este escrito, pero, con toda seguridad, tampoco se dará la palabra a la desesperación mundana [*Weltverzweiflung*] ⁴⁹¹.

Dühring, antes de plantear su propia teoría del valor de la vida que le permita llegar a una postura que esté más allá del optimismo leibniziano y del pesimismo schopenhaueriano, presenta, inspirándose en Kant, una crítica de éstos basada en un análisis del propio juicio (*Beurtheilung*) sobre la vida que ambas posiciones realizan. El problema del valor de la vida, señala el positivista, es un problema no solo teórico, sino también *práctico*:

Si echamos la vista atrás, a las aspiraciones del ánimo humano [*menschlichen Gemüths*], se puede afirmar que todo juicio sobre los elementos de la vida o sobre su totalidad debe tener la forma de la voluntad. El juicio práctico es él mismo una determinación de la voluntad [*Willensbestimmung*], de modo que la afirmación [en un juicio práctico] representa una aprobación [*Beifall*] o una aspiración [*Zustreben*]; [mientras que] la negación, una desaprobación [*Missfallen*] o una repulsión [*Entgegenstreben*] [...]. Una investigación meramente teórica de aquellos aspectos prácticos son por ello una quimera. ⁴⁹²

Dühring señala que la «afirmación y negación son actos» y, a través de ellos, en la atracción o repulsión hacia los distintos objetos del mundo, se expresa su «relación formal» con las «determinaciones [*Bestimmungen*] de aquello que debe ser [*was sein soll*]» ⁴⁹³. En definitiva, la pregunta sobre el valor de la existencia «[t]rata sobre el deber [*Sollen*], no sobre el ser [*Sein*]; tiene que ver con la legitimidad de las aspiraciones humanas y con la [posibilidad] de armonizarse [*Zusammenstimmung*] con las circunstancias de la existencia» ⁴⁹⁴. Con ello, lo que Dühring señala, al fin y al cabo, es que el hombre y sus valoraciones sobre *cómo debe ser* el mundo son la medida con la cual calcular el valor de la vida: «Nosotros mismos somos la medida [*Maass*] del valor de la vida; no podemos decidimos a favor o en contra de ella sin elevar a norma [*Norm*] la naturaleza de nuestras aspiraciones» ⁴⁹⁵. Ha de ser el propio ser humano, según su

491- DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische... Op. Cit.*, p. vi.

492- *Ibidem*, p. 7.

493- *Ibidem*.

494- *Ibidem*, p. 4.

495- *Ibidem*, p. 6.

propia medida, desde sus sentimientos y sensaciones, desde su propia experiencia del mundo, quien realice este juicio sobre la existencia.

Éste es el planteamiento desde el que Eugen Dühring critica el optimismo y el pesimismo como marcos teóricos inapropiados para tratar este problema: ambos toman como punto de partida para el juicio sobre la existencia una consideración metafísica y, por lo tanto, absolutamente teórica; cuando más bien cualquier consideración teórica sobre el valor de la vida debería ser el resultado de un análisis práctico. Como resultado el optimismo y el pesimismo lo que hacen es menoscabar la capacidad del ser humano para realizar esta valoración.

En definitiva, optimismo y pesimismo son en este sentido «puntos de vista unilaterales»⁴⁹⁶. El optimismo como una consideración metafísica meramente teórica sería, por una parte, tan solo una «apariencia de conocimiento» pues Dühring, siendo consecuente con su punto de vista positivista, considera que «[s]i este mundo es el mejor entre los posibles, ésta es una pregunta que ya en cuanto tal sobrepasa el entendimiento humano. No tenemos en absoluto representación alguna de las distintas posibilidades, e incluso mucho menos de la posibilidad de las posibilidades [...]»⁴⁹⁷. Por otra, además, el optimismo, desatendiendo a las aspiraciones humanas, pasa por encima del mal físico y moral del mundo disolviéndolo en la unidad de un mundo armónico hasta el punto de «que no debe ser expuesta y explicada la utilidad [*Heilsamkeit*] del dolor y del mal físico»⁴⁹⁸. Finalmente, eludiendo la cuestión de la mejora del mundo, el optimismo trata de hacer pasar el mal por un bien e ignora que «el mal físico permanece siendo mal físico y el dolor, dolor». Por ello, Dühring considera que «[e]l optimismo vulgar es un concepto de tan escaso valor que apenas merece la pena volverse contra él»⁴⁹⁹.

En lo que respecta al pesimismo, Dühring afirma, que «si bien es verdad que realiza un juicio desde la base de los hechos dados, [no es menos cierto que] lo efectúa desde un punto de vista sobrehumano sobre la vida, como si fuese válido [...]»⁵⁰⁰. Para Dühring, el pesimismo «yerra en el cálculo al hacer una cuidadosa distinción entre el sistema subjetivo, [en] el cual [se] tiene que depositar la medida de los estados [de

496- DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische... Op. Cit.*, p. 8.

497- *Ibidem*, p. 9.

498- *Ibidem*.

499- *Ibidem*, p. 8.

500- *Ibidem*.

cosas] [*Zustände*], y la totalidad objetiva, de la cual son tomados los medios para la satisfacción de las inclinaciones subjetivas»⁵⁰¹. El error del pesimismo reside para Dühring, precisamente en la valoración sobrehumana, metafísica, teórica, de la relación entre estos dos aspectos, subjetivo y objetivo respectivamente: «El reino de los sueños no encuentra [en el pesimismo] ningún espacio donde no se desacredite insolentemente el significado de la realidad [*Wirklichkeit*]. Únicamente puede darse una sola realidad»⁵⁰². Así, el pesimismo, al situarse en un punto de vista «sobrehumano», considera que es imposible desarrollar armónicamente las determinaciones e inclinaciones subjetivas del hombre con un devenir objetivo del mundo que no puede cambiar nunca⁵⁰³.

Estas dos posiciones antitéticas comparten según el positivista una misma recomendación: “dejar el mundo tal cual está”. Pesimismo y optimismo son actitudes, no estrategias de cambio del mundo para satisfacer las aspiraciones humanas. Por esto afirma:

No existe ninguna oposición completa entre aquellas dos opiniones sobre el asunto; tanto la una como la otra nacen de las aspiraciones para la superación del dilema. La consideración optimista del mundo se las arregla muy fácilmente y pronto se considera satisfecha con su juicio. En su consideración superficial y unilateral del asunto, no se percatada de las disonancias [...]. De un modo similar se relaciona con esta cuestión la perspectiva pesimista de la vida. Ésta toma su punto de partida del mal físico [*Uebel*] y llena el abismo que se abre entre las aspiraciones y su satisfacción, por decirlo así, mediante un acto de la fantasía lleno de violencia [*Gewaltsreich der Phantasie*] [...] [y] encuentra inadecuadas las condiciones de la vida conocida por nosotros para la realización [*Verwirklichung*] del ideal. [...] Para el optimismo no existe en absoluto una pregunta seria sobre la solución a las disonancias, pues considera la vida como una unidad imperturbable que tiene su punto fuerte no en solución [de las mismas], sino en ignorar[las] y pasar[las] por alto. El pesimismo, por el contrario, no responde todavía a la cuestión.⁵⁰⁴

501- DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische... Op. Cit.*, p. 8.

502- *Ibidem*, p. 3.

503- Cfr. *Ibidem*, pp. 8-11.

504- *Ibidem*, pp. 2 y s.

Por ello, para Dühring la cuestión del pesimismo solo se puede disolver explicando el verdadero y auténtico valor de la existencia⁵⁰⁵. El autor considera que el cálculo del valor de la vida ha de apoyarse en los *afectos* (*Affectionen*) y *sensaciones* (*Empfindungen*); el valor de la existencia solo puede ser dilucidado no con una mera suma⁵⁰⁶ de los mismos, sino con una adecuada ordenación y jerarquización del contenido de todos los que se suceden en la vida humana⁵⁰⁷. El positivista explica que tanto el dolor como la satisfacción son necesarios para una vida valiosa, ya que su *Lebendigkeit* depende directamente del juego que pueda establecerse entre todos los distintos tipos de sensaciones y afecciones: una vida que apunte a una ininterrumpida quietud del ánimo, a una serena e inquebrantable calma, «apenas podría ser tomada por una vida»⁵⁰⁸. Solo en el contraste, en la diferencia entre las sensaciones más elevadas y más bajas, se puede juzgar adecuadamente el valor de la vida. Según el autor, esta diferencia es la que permite apreciar las sensaciones susceptibles de ser disfrutadas: «La diversidad de ascensos y descensos del sentimiento es la exigencia irrenunciable de una existencia vitalmente valiosa»⁵⁰⁹. Solo teniendo en cuenta la totalidad de la vida espiritual humana y todas sus sensaciones, es decir, saliendo del punto de vista individual y tomando una conciencia unitaria de todas las experiencias humanas, se puede llegar a considerar el valor de la vida humana⁵¹⁰. Pero ¿permite el análisis de estas sensaciones ligadas al cumplimiento y satisfacción de las aspiraciones humanas determinar de un modo objetivo el valor de la vida? Dühring finalmente acaba por disolver la cuestión en una cuestión de *creencia*:

[...] se pone de manifiesto que la conclusión que descansa sobre la base de las sensaciones acerca de la decisión sobre el valor o la falta de valor [de la vida] no puede alcanzarse, sin embargo, mediante el entendimiento teórico. Nos vimos obligados a confesar que el juicio inmediato sobre el valor de las cosas debía tener la forma del sentimiento. No puede entonces resultar

505- Cfr. DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische... Op. Cit.*, p. v.

506- Sin duda, Dühring se posiciona aquí frontalmente en contra de aquel espíritu comercial hecho filosofía que Horkheimer veía en Schopenhauer (Cfr. HORKHEIMER, M.: «Schopenhauer y la sociedad», en: *Op. Cit.*, p. 123) y plantea que el juicio de Schopenhauer sobre los sufrimientos de la vida humana, expresada en la célebre sentencia «[L]a vida es un negocio que no cubre los gastos» (WWV II, cap. 46, 658) comete el error de no valorar el contenido de las sensaciones cualitativamente, sino únicamente de un modo cuantitativo, en su suma.

507- Cfr. DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische... Op. Cit.*, pp. 13 y s.

508- Cfr. *Ibidem*, p. 16.

509- *Ibidem*, p. 30.

510- Cfr. *Ibidem*, pp. 52-53.

sorprendente si ahora hablamos de una creencia en vez de un conocimiento racional puro [...].⁵¹¹

Esta creencia se apoya, por una parte, en la «anticipación subjetiva» y, por otra, en «fundamentos objetivos»⁵¹². Lo que tiene que determinar en última instancia esta creencia es el valor de la vida teniendo en cuenta la *esperanza* en el cumplimiento de las necesidades y aspiraciones naturales del hombre, así como también el estado de cosas en el mundo, el grado de cumplimiento de las mismas en la vida de cada cual. Así la creencia en el valor de la vida sería para el positivista similar a la creencia en que «cada mañana saldrá el sol»: «Con la creencia en el valor de la vida ocurre algo similar como con el ejemplo anterior. [...] Formamos el resultante de los distintos conocimientos en los cuales el mundo y la vida nos han influido, y teorizamos en la dirección de estos resultantes para después buscar los motivos que verifiquen nuestro parecer total»⁵¹³.

Desde esta teoría general del valor con la que se ha realizado una contrapropuesta frente al pesimismo, el autor de *Der Werth des Lebens* añade, además, una crítica a la valoración del placer y del dolor realizada por Schopenhauer. Para Dühring, éste ha errado completamente al otorgar un mayor peso e importancia al segundo, y no ha comprendido correctamente la verdadera naturaleza del primero. Schopenhauer consideraría de un modo parcial, «ingenioso aunque incorrecto», que todo placer es negativo. Para Dühring, lo negativo recaería únicamente en el origen de la necesidad que causa un sufrimiento, mientras que el tránsito de aquella necesidad hacia su satisfacción, el cual tiene por resultado el placer (el cual únicamente puede ser percibido por el contraste con el primero y por la sensación de la superación de los obstáculos que impedían su consecución) sería lo verdaderamente positivo⁵¹⁴. Finalmente, Dühring concluye que el amor y el honor, entendido este último como una especie de amor propio y como justicia en el reconocimiento del propio mérito por los otros, son también componentes fundamentales para considerar una vida como valiosa⁵¹⁵.

511- DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische... Op. Cit.*, p. 182.

512- Cfr. *Ibidem*, p. 190.

513- *Ibidem*, p. 192.

514- Cfr. *Ibidem*, pp. 94-96.

515- Cfr. *Ibidem*, pp. 81-85.

2. Los «evangelistas»: revisiones del pesimismo en la primera fase de la disputa:

Aquellos a los que el sabio de Frankfurt llamó sus «evangelistas», escribieron multitud de escritos promocionando su filosofía y defendiéndola de los ataques de sus adversarios. En lo que respecta al pesimismo, uno podría esperar de los militantes de la filosofía schopenhaueriana una defensa a capa y espada de esta controvertida doctrina del maestro; sin embargo, en este período tan solo dos de ellos, Frauenstädt y Asher, abordaron su problemática; y ninguno adoptó una posición ortodoxa respecto de la misma. Si bien es cierto que en torno a este problema ambos rompieron alguna lanza a favor de Schopenhauer, no lo es menos que lo característico de sus aportaciones al debate fue el intento de descargar la filosofía schopenhaueriana de las formas más duras del pesimismo mediante distintas estrategias argumentativas: transformando el pesimismo metafísico en uno moral o en uno eudemonológico, relativizando así su alcance; o disolviendo por completo la cuestión. Si una sentencia puede representar a los tempranos seguidores de Schopenhauer en torno a este problema, es la de David Asher: «El pesimismo que Schopenhauer destaca con tanto estruendo [*so grell hervortritt*] [...] es una verdad, pero no toda la verdad»⁵¹⁶.

2.a) Julius Frauenstädt: un hegeliano en las filas del pesimismo.

En este contexto encontramos a un *Julius Frauenstädt*⁵¹⁷ que aborda la cuestión del pesimismo schopenhaueriano en múltiples escritos; sin embargo, lo que en realidad encontramos en ellos, muchas veces oculto tras el velo de la exposición o defensa del pensamiento de Schopenhauer, es el desarrollo incesante de los propios planteamientos filosóficos del «archievangalista». El resultado de la constante evolución de las reflexiones del discípulo es la imposibilidad de determinar una única postura de Frauenstädt respecto a este problema. No obstante, a pesar de lo fragmentario del tratamiento de esta cuestión y del continuo cambio en su parecer sobre la misma, se

516- ASHER, D.: *Schopenhauer als Interpret des Goethe'schen Faust*, Leipzig, Arnoldische Buhhandlung, 1959, p. 71.

517- Christian Martin Julius Frauenstädt (1813-1879), el archiconocido discípulo de Schopenhauer, estudió teología y filosofía en la Universidad de Berlín. De 1841 a 1844 trabajó como preceptor para el Barón von Meyendorff en Berlín y se ocupó en el mismo oficio hasta 1846 trabajando para el príncipe Ludwig von Sayn-Wittgenstein en Vilna. Entre 1846 y 1847 viajó a diversos lugares acompañando a la familia principesca y visitó Frankfurt am Main, donde entabló contacto personal con Schopenhauer. Tras 1848 formó un gabinete de lectura en Berlín que tuvo cierto éxito y desempeñó de nuevo labores de preceptor hasta 1850. La mayor parte del tiempo entre 1848 y su muerte en 1879 residió en la capital prusiana llevando a cabo una gran actividad literaria.

pueden distinguir claramente *tres momentos decisivos* que marcan la dirección de las consideraciones de Julius Frauenstädt en torno al pesimismo de Schopenhauer: el *primero* de estos momentos, con el que comienza una adhesión incondicional a la filosofía schopenhaueriana y una defensa de su pesimismo, se puede fechar en 1848 con la publicación de *Über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung*. El *segundo* de estos momentos es 1854, cuando el discípulo publica *Briefe über Schopenhauer'schen Philosophie*; entonces Frauenstädt asume el papel de defensor de la filosofía de Schopenhauer frente a sus críticos; defensa que, en torno al problema del pesimismo, se lleva a cabo matizándolo mediante una interpretación en un sentido moral del mismo. Por último, el *tercero* lo marca la muerte del filósofo en 1860⁵¹⁸ y la publicación, ese mismo año, del artículo *Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen*; a partir de este momento se inicia una etapa en la que Frauenstädt va distanciándose progresivamente de los planteamientos del maestro y que desemboca en una disolución del problema del pesimismo en una concepción de la historia entendida teleológicamente y en la cual el «archievangalista» deposita la esperanza de un mundo mejor⁵¹⁹. Con esta evolución, lo que en el fondo se pone de manifiesto es que el apóstol más combativo de Schopenhauer no dejó nunca de pertenecer a la izquierda hegeliana.

Así, en el momento inicial de su “conversión” a la filosofía de Schopenhauer, Frauenstädt se mostró de acuerdo con el pesimismo del maestro. La obra de referencia en esta etapa del pensamiento del discípulo es *Über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung: Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums* (1848). En ella Frauenstädt muestra un especial interés no solo filosófico, sino también íntimamente personal, por los problemas religiosos: Frauenstädt, como filósofo (a la luz de las tesis sobre el cristianismo de autores como Ludwig Feuerbach, David Strauss o Bruno Bauer) no podía adherirse a ninguna forma de teísmo ortodoxo, pero en el plano personal no podía aceptar el panteísmo al que parecía conducir la filosofía hegeliana ya que, como judío converso, debía ser precavido con sus posiciones filosóficas para evitar ser acusado de hipocresía o de intentar ascender socialmente mediante su cambio de

518- El paso de una total adhesión a la filosofía de Schopenhauer a un progresivo distanciamiento de las posiciones del maestro, también en torno al pesimismo, que late bajo la superficie de los escritos de Frauenstädt a partir de 1860 tiene sus raíces, sin embargo, en la ruptura temporal de toda relación personal e intelectual en 1856; cuando el discípulo interrumpió el intercambio epistolar con Schopenhauer después de que éste le acusase de materialismo en una carta fechada el 31 de octubre de ese año. (Cfr. GBr., 403 y s.)

519- Esto se verá más claramente en sus aportaciones en la segunda fase de la disputa. Vid. infra__

profesión religiosa ⁵²⁰. Así, el objetivo de la obra es encontrar una tercera vía que le aleje del *teísmo ortodoxo* y del *panteísmo*. Paradójicamente encuentra Frauenstädt el camino para salvar la fe religiosa en la distinción entre religiones optimistas y pesimistas realizada por el ateo Schopenhauer en el capítulo 17 del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* ⁵²¹. Allí el «archievangalista» ve la posibilidad de encontrar un lugar adecuado para la fe apartado de estas dos tendencias y liberar el contenido positivo de la religión de toda crítica racional innecesaria. Interpretando a Feuerbach considera que el objetivo último de la religión no es teórico, sino *práctico*:

La *creencia* [*Glaube*] ha de tener, al menos, su lugar en el corazón; la *teología*, como conocimiento de la creencia lo tiene, como todo conocimiento, en la *cabeza* [...]. La creencia que proviene del corazón no busca lo que es *verdad*, sino lo que *satisface* al corazón [...]. Por eso Feuerbach tiene razón al decir: «El punto de vista de la religión es esencialmente práctico [...]». Sin embargo, lo que *Feuerbach* llama religión y esencia del cristianismo, es solo la *mala* [*schlechte*] religión y la esencia del falso cristianismo corrompido por el optimismo judío. Justamente en esto habría tenido el criterio [para distinguir] entre la verdadera y la falsa religión, [a saber], que la religión es esencialmente *doctrina de la salvación* [*Heilslehre*] [...] La religión es ante todo doctrina de la salvación, y no únicamente esto, sino también *doctrina de los remedios* [*Heilmittellehre*]. La religión debe ser para el corazón enfermo lo que la medicina para el cuerpo enfermo y la jurisprudencia para la situación jurídica enferma [...]. ⁵²²

Esta doctrina de la salvación, lo que busca es «taponar la *fuelle* del sufrimiento, erradicar de raíz el mal moral» ⁵²³, lo cual no se consigue sino mediante profundos sufrimientos, mediante el ascetismo, el cual es el único camino para poder poner remedio a la enfermedad del corazón que origina el mal moral. La esencia del cristianismo, afirma Frauenstädt siguiendo a Schopenhauer, no son ni el eudemonismo ni el optimismo, sino la resignación y la ascesis ⁵²⁴. Por ello –y aquí radica el fuerte

520- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 72 y s.

521- Cfr. FRAUENSTADT, J.: *Über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums*, Dramstadt, Carl Wilhelm Leske, 1848, p. 8.

522- *Ibidem*, pp. 46-48.

523- *Ibidem*, p. 48.

524- Cfr. *Ibidem*, p. 49.

rechazo al teísmo y al panteísmo— el verdadero cristianismo se opone a toda forma de optimismo:

Para el optimismo, [según] el cual este mundo es considerado bien como la perfecta *obra* de Dios de un modo *teísta* o como la cumplida *manifestación* de Dios mismo de un modo *panteísta*, el cristianismo, que habla de este mundo con el más profundo desprecio, como si [estuviese] dejado de la mano de dios [*sie als von Gott abgefallen*] y explica la *redención* [*Erlösung*] [como] necesaria, debe ser una majadería en la misma medida que para el auténtico cristianismo es una atrocidad el optimismo teísta o panteísta.⁵²⁵

En definitiva, para Frauenstädt en esta temprana etapa de “conversión” al pensamiento Schopenhaueriano «[e]l cristianismo, en tanto que es pesimista, es también a-teísta [*a-theistisch*]»⁵²⁶; y también se opone, en la misma medida, al panteísmo⁵²⁷ que es esencialmente ateo.

Esta posición con respecto al pesimismo tomado al pie de la letra es matizada y dejada de lado por Frauenstädt tan pronto como aparecen las primeras críticas al mismo; entonces a su labor “propagandística” y apologética de la filosofía de Schopenhauer se unió el desarrollo de su propio pensamiento en torno a este tema. Consciente de lo problemático que resultaba el pesimismo del maestro para una parte de la intelectualidad alemana de la época, Frauenstädt, en defensa de Schopenhauer pero con actitud crítica, llegó a afirmar: «Si los escritos de Schopenhauer han encontrado resonancia [*Anklang gefunden haben*] en grandes sectores [de la población], no lo han hecho *por*, sino *a pesar* de su pesimismo [...]»⁵²⁸. Por ello la tarea de replantear el pesimismo de Schopenhauer se hace ya patente en 1854, en las famosas *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Esta obra, que guarda un claro paralelismo con las *Briefe über die kantische Philosophie* (1790) de Karl Leonard Reinhold⁵²⁹, fue la

525- FRAUENSTÄDT, J.: *Über das wahre Verhältniß...* Op. Cit., p. 66.

526- *Ibidem*, p. 70.

527- Cfr. *Ibidem*, p. 89.

528- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung», en: *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke. Bd. 1*, Leipzig, Brockhaus, 1873, p. ciii. (También expresa este parecer en: pp. vii y xxv).

529- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel...* Op. Cit., pp. 78 y s.; *Weltschmerz...* Op. Cit., p. 68; e INVERNIZZI, G.: Op. Cit., p. 66. De hecho, el propio Schopenhauer confiesa a Frauenstädt, en una carta fechada el 19 de septiembre de 1853, haber advertido la afinidad entre el título de las obras: «Con gran alegría he sabido por su carta del 21 de agosto que ha redactado un conjunto de cartas [*einen Band Briefe*] sobre mi filosofía. [...] Parecen hacer recordar a las *Briefe über die Kant'sche Philosophie* [sic.] de Reinhold que tanta aceptación tuvieron en su tiempo [*Sie werden wohl durch Reinholds Briefe über die Kant'sche Philosophie, die zu ihrer Zeit viel Beifall fanden, auf den Gedanken gekommen seyn*]. De hecho, es el mejor modo de reseñar [*besprechen*] un sistema [ya] dado y exponer [sus] *pro et contra*.» (GBr., 321). En efecto, el objetivo de Frauenstädt en esta obra era conseguir una difusión del pensamiento

exposición más pormenorizada de la filosofía del maestro realizada por un discípulo hasta la fecha, dedicada a «un público cultivado más amplio»⁵³⁰, y también supuso la primera defensa de la filosofía schopenhaueriana frente a los ataques dirigidos contra su pesimismo. Ya en la introducción de la obra *Frauenstädt* quiere poner de manifiesto que existe un “malentendido” en torno al concepto de pesimismo precisamente en uno de los textos que más contribuyeron al éxito del maestro, a saber, en *Iconoclasm in German Philosophy* de Oxenford: en la exposición de «lo que se refiere al contenido de la doctrina schopenhaueriana, es decir, a su idealismo, misticismo y pesimismo, se consigue de la valoración del inglés una idea correcta en tan escasa medida como de los [revisores] alemanes»⁵³¹.

La argumentación última de Frauenstädt en torno al pesimismo en esta obra se centrará en la afirmación de que llamar a Schopenhauer pesimista es “parcial” o “unilateral” debido a que el pesimismo del maestro no es absoluto, sino relativo. El discípulo, apoyándose en la relatividad de los conceptos de *bueno* y *malo* en la filosofía

schopenhaueriano comparable con la que hiciera Reinhold del kantiano a finales del siglo XVIII, pero la semejanza entre estas obras no solo radica en el título, sino también en su puesta en escena en el contexto intelectual de la época. Así como las *Briefe über die kantische Philosophie* de Reinhold aparecieron sobre el escenario filosófico en medio del debate entre razón y religión que tuvo lugar en la segunda mitad de la década de los ochenta y los noventa del siglo anterior, y presentaron la filosofía kantiana como una solución a la disyuntiva planteada por Jacobi entre un fideísmo irracionalista y el racionalismo ateo (Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *La filosofía del idealismo alemán. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*. (Vol. I), Madrid, Síntesis, 2001, pp. 27-34), las *Briefe* de Frauenstädt aparecieron coincidiendo con el inicio de otra disputa que coexistió con la del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX: la del *materialismo*. Ésta significaba una renovación de la polémica iniciada el siglo anterior por Jacobi, ya que ahora los avances de las ciencias naturales (en especial la fisiología y la psicología) parecían abocar al materialismo, y por lo tanto al ateísmo, poniendo en cuestión la inmortalidad del alma, la providencia, la teleología o la libertad. De nuevo, en el centro de la polémica estaba la contraposición entre fe y razón. (Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, pp. 53-76). Las *Briefe* de Frauenstädt abordaban el problema del materialismo (principalmente en las cartas séptima, duodécima y decimotercera) en términos schopenhauerianos y presentaban la filosofía del maestro como una forma de disolver el debate. Schopenhauer, tal como se puede apreciar en otra carta dirigida a Frauenstädt el 2 de mayo de 1855, no dejó pasar por alto la posibilidad de beneficiarse (en lo que se refiere al aumento de su popularidad) de la disputa en torno al materialismo: «Me alegra que Ud. haga imprimir de nuevo un librito [*Büchlein*] y que en él yo sea tomado enormemente en cuenta. También me alegro igualmente de que Brockhaus le pague justamente. Ud. ha elegido un tema en el cual podría usar mi filosofía, con gran provecho, en contra del materialismo realista actual. Espero que lo haya hecho pese a su duda sobre si con ello me alegraría o me causaría inquietud. Nadie desea tanto el éxito de su escrito como yo» (GBr., 362). Schopenhauer se refiere aquí al primero de los dos libros con los que Frauenstädt participó en la polémica, *Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie* (1855). En él y en *Der Materialismus: Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's "Kraft und Stoff"* (1856) Frauenstädt ve la oportunidad de popularizar a Schopenhauer presentando su filosofía, en concreto su concepción de las ciencias naturales y la relación de las mismas con la metafísica, como disolución del problema planteado en la disputa. (Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, pp. 77-83; *Weltschmerz... Op. Cit.*, pp. 74-79).

530- Tal como asegurase Frauenstädt sobre esta obra en: *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1875, p. 5.

531- FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe... Op. Cit.*, p. vii y s.

de Schopenhauer, cuya aplicación a los objetos depende de si estos satisfacen o no a la voluntad, afirma lo siguiente:

[...] optimismo y pesimismo contienen declaraciones válidas sobre el mundo únicamente *de un modo relativo*, solo presentan testimonio de la dirección de la voluntad del optimista y del pesimista. A quien le satisface el mundo y la vida, los encontrará buenos y, en consecuencia, se entregará al eudemonismo en la ética; sin embargo, [precisamente] por ello, solo pone de manifiesto sus convicciones mundanas, vívidas y afirmadoras [de] la vida. Quien, por el contrario, esté inmerso en un tremendo sufrimiento propio (*deuterous plous*) o la compasión [*Mitgefühl*] con otros le haya costado la amargura de la vida, encontrará este mundo y la vida malos, y, consecuentemente, sentirá simpatía por la resignación y la superación del mundo en la ética. Ahora bien, para que un asceta comunicase su sistema ético a un eudemonista, sería necesario, nada menos, que transformase su convicción afirmadora del mundo y de la vida en la opuesta. Pero, como Schopenhauer dice a menudo, *Velle non discitur*.⁵³²

Lo que el discípulo está haciendo con esta relativización del optimismo y el pesimismo en clave antropológica es, en el fondo, utilizar la propia filosofía de Schopenhauer de un modo muy hábil para desacreditar las críticas vertidas al pesimismo desde el flanco psicológico. Frauenstädt concede a estos críticos una raíz subjetiva a la consideración pesimista del mundo; sin embargo, esta concesión está envenenada: quienes han achacado el pesimismo de Schopenhauer a una cuestión de *carácter*, han acertado; sin embargo, no lo han hecho así en su valoración moral del mismo. Frauenstädt revierte la pregunta: ¿qué carácter tendrían los optimistas críticos con Schopenhauer? Mientras que los tipos de carácter que suscribirían el pesimismo serían lo moralmente buenos: el compasivo y el santo o asceta; aquellos que afirman optimistamente el mundo tendrían un carácter, si no malvado, egoísta en el mejor de los casos⁵³³. Por lo tanto, Frauenstädt considera

532- FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe... Op. Cit.*, pp.223 y s.

533- Dado el tipo de argumentación esgrimido por Frauenstädt en defensa del maestro no resulta sorprendente que autores como Gutzkow terminen acusando al filósofo del pesimismo de falta de coherencia entre su vida y su filosofía, dando comienzo, como ya hemos señalado arriba (Vid. supra, p. ¿) a la polémica sobre la vida de Schopenhauer.

[q]ue él [Schopenhauer] haya tomado partido por la tendencia anticósmica [*antikosmischen*] ⁵³⁴, negadora del mundo, [que considere] la afirmación de la voluntad de vivir como una ilusión, un descarrío, incluso un pecado que mediante la vida y sus penas debe ser expiado, y que haya explicado, por el contrario, la negación [de la voluntad] como el único camino para la salvación, –eso no es, como [I. H.] Fichte le reprocha, resultado de la hipocondría y la deformación [*Verbildung*] ética, sino del claro [y] sensato conocimiento de que en el *querer* no es posible encontrar ninguna satisfacción final, y que sería preferible el querer rectificado [*Richtwollen*], la resignación, el quietismo. ⁵³⁵

Para el «archievangalista», la contrafigura de esta opinión de I. H. Fichte sería el juicio benevolente de Fortlage. Al contrario que Fichte, Fortlage, a ojos de Frauenstädt, es el único de sus contemporáneos que «profesa sinceramente el punto de vista asceta» ⁵³⁶ y considera el pesimismo de Schopenhauer no como una «deformación moral», sino como resultado de un «espíritu noble y bueno» y también «verdadero». Además, Fortlage habría sabido distinguir correctamente en dónde recaía el pesimismo de Schopenhauer: no en el orden total del mundo, donde reina la justicia eterna (pudiendo considerarse a Schopenhauer como optimista, desde esta perspectiva) sino en este mundo «de carne y hueso».

También, con el fin de caracterizar correctamente el pesimismo de Schopenhauer, el «archievangalista» dedica algunas palabras a Gutzkow, quien ya había mostrado en su reseña de *Parerga y Paralipómena* ⁵³⁷ que la postura pesimista de Schopenhauer era el resultado de una falta absoluta de amor y que sus consecuencias políticas no eran otra cosa que una consideración personal relacionada con su condición de pequeño capitalista. Frauenstädt arguye en contra de Gutzkow que, precisamente, el amor por el mundo es lo que hace a Schopenhauer ser pesimista:

A pesar de que Schopenhauer reconoce y narra con vívidos colores la nihilidad [*Nichtigkeit*] y el sufrimiento de la vida [...] no se sigue de ello en modo alguno lo que Gutzkow le reprocha: que le «falta el amor en general».

534- El término *Antikosmismus* o *Akosmismus*, proveniente del gnosticismo, se refiere a una posición negativa fundamental frente al mundo, a una clara valoración negativa del mundo sensible y una cierta identificación de la materia con el mal. (Cfr. TRÖGER, K. W.: *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube*, Freiburg/Basel/Wien, Herder Verlag, 2001, p. 29; KURT, R.: *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edimburgo, T&T Clark, 1998, p. 60).

535- FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe... Op. Cit.*, p. 325.

536- *Ibidem*, p. 328.

537- *Vid. supra*. p. _____ y nota _____.

Más bien la profunda e íntima comprensión [*die tiefe und innige Erkenntniß*] de que «toda vida es esencialmente sufrimiento» es precisamente para Schopenhauer la fuente del amor, la benevolencia [*Wohlwollens*], la *caritas* (*ἀγάπη*) y la compasión [...] ⁵³⁸

Frauenstädt añade que toda acusación de egoísmo como causa de este pesimismo, es absolutamente falsa:

La filosofía schopenhaueriana no puede estar más lejos [de cualquier otra] que del “estoicismo”. Más bien es precisamente un mérito de la misma el haber puesto de manifiesto la diferencia ética entre el *desprecio a lo mundano* [*Weltverachtung*] estoico y la *superación del mundo* [*Weltüberwindung*]. El primero tiene su origen en el *egoísmo*, la última, en el *amor*. ⁵³⁹

En consecuencia, el discípulo de Schopenhauer hace ver también que las consecuencias políticas de su pesimismo no tienen que ver, por ello, con un interés personal, sino que son resultado del propio sistema filosófico. Respondiendo a la crítica de Gutzkow (que las consideraciones políticas de Schopenhauer son producto de su posición de clase) Frauenstädt señala que, como heredero de Kant, el buda de Frankfurt también ha tomado en consideración los tres grandes objetos procedentes de la ética (el derecho, el Estado y la historia), pero no con el “entusiasmo” de los «demagogos de la actualidad»: «Sin embargo, –advierte Frauenstädt al lector de la vigésimo sexta carta– cómo sea su opinión sobre los mismos [derecho, Estado e historia] debo comunicársela y, con ello, no ocultarle con tierno[s] miramiento[s] su posición, su papel desempeñado [en] 1848 y su color político» ⁵⁴⁰. Ahora bien, frente a la crítica a la posición política de Schopenhauer, Frauenstädt señala que si la afirmación de la voluntad de vivir recibe el juicio condenatorio del maestro y el quietismo es lo mejor, «también desde el punto de vista político no podemos hacer nada mejor que mantenernos en calma [*zur Ruhe setzen*]]» ⁵⁴¹; y, puesto que su filosofía

no tiene ninguna finalidad *práctica*, sino únicamente *teórica* [...] lo que Schopenhauer dice sobre el *Estado* y la *historia*, no se sigue de un *dégout* [repugnancia] hacia lo político, sino del conocimiento objetivo de la cosa. Naturalmente Ud. ha adivinado correctamente que Schopenhauer no puede compartir, de acuerdo con su sistema, el entusiasmo político de nuestros

538- FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe... Op. Cit.*, p. 41.

539- *Ibidem*, p. 42.

540- *Ibidem*, p. 299.

541- *Ibidem*, p. 299.

demócratas modernos. No obstante, encontrará Ud. en él un vivaz interés *teórico* por la cuestión de la política. Otro interés más que el teórico no se puede exigir de un filósofo *qua* filósofo.⁵⁴²

En esta obra Frauenstädt tampoco puede dejar pasar la ocasión de reprender a todos aquellos que han criticado el pesimismo por sus terribles consecuencias morales, políticas o sociales. De nuevo, recurriendo a la propia filosofía schopenhaueriana argumenta:

En reconocimiento del *Velle non discitur*, Schopenhauer se ha cuidado de dar a su ética la forma del imperativo categórico y calificar de principio ético aproximadamente algo como: ¡*Debes* negar la voluntad de vivir! [...] Según Schopenhauer una mera ética puede producir un santo en tan escasa medida como la estética un genio. [...] Esto significa que la ética de Schopenhauer ha sido interpretada erróneamente cuando se le recrimina que *exige* la negación de la voluntad. Mas bien, tal como la estética schopenhaueriana *no exige* de nadie ser un genio, sino que *describe* el genio únicamente de acuerdo a su esencia; su ética no exige la virtud y la santidad, sino que solo describe y señala su esencia real y verdadera, así como su origen deducido del conocimiento intuitivo de la esencia del mundo y de la totalidad de la vida.⁵⁴³

Si en los *Briefe* Julius Frauenstädt ha tratado de combatir las críticas vertidas sobre el pesimismo schopenhaueriano desde el flanco psicológico y también algunas desde el flanco ético-político, las cuales lo entendían como resultado de un carácter enfermo, egoísta o malvado; en 1856 el discípulo trata de desligar el fenómeno del pensamiento pesimista del maestro respecto del «espíritu de su época» en una reseña al segundo volumen de *Geschichte der neuern Philosophie* (1855) de Kuno Fischer, aparecida bajo el título *Leibniz und das Zeitalter der deutschen Aufklärung* en *Blätter für literarische Unterhaltung*.

Aunque la obra de Fischer es valorada positivamente en la reseña debido a la unión entre «la riqueza de materiales, un claro y luminoso orden, y un hermoso estilo expositivo» que reside en sus páginas; el discípulo llama «la atención sobre un punto donde el juicio [de Fischer] no parece imparcial, objetivo, sino que está distorsionado por [su] inclinación a construir [su exposición] *a priori*: la aclaración del optimismo leibniziano y, en oposición a éste, el pesimismo schopenhaueriano, como expresiones

542- FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe... Op. Cit.*, p. 299

543- *Ibidem*, pp. 324 y s.

necesarias de sus épocas»⁵⁴⁴. Frauenstädt en esta reseña no hace otra cosa que plasmar lo que ya le comunicase su maestro por carta⁵⁴⁵ al afirmar:

Fischer no considera que únicamente los espíritus subordinados [y] dependientes son arrastrados por las corrientes de su tiempo, por el así llamado espíritu de la época o, como suele decirse, nadan con la corriente. Los individuos extraordinarios [y] memorables, los espíritus independientes, por el contrario, traen consigo, frecuentemente en contradicción consigo mismos, de la fuente originaria [*Urquell*] de su espíritu creador, que es independiente del de la época, un nuevo principio más elevado con el cual permanecen aislados al comienzo y tienen que pelear ferozmente con la época [en la que viven]. [...] El tiempo en el que germinó el pesimismo de Schopenhauer, entre 1814 y 1818 [...] no fue en absoluto un tiempo desesperado y desgraciado tal como debería ser, ciertamente, según la teoría de Fischer. El tiempo tras las guerras de liberación fue a ciencia cierta uno lleno de esperanzas y en él maduró el pesimismo de Schopenhauer; una prueba de que aquella profunda diferencia, como [la que se da] entre las cosmovisiones [*Weltanschauung*] optimistas y pesimistas, ha de buscarse en otras condiciones muy distintas de las históricas. La época más desesperanzada puede producir optimistas y la época más colmada de esperanzas, pesimistas.⁵⁴⁶

A partir de 1856, año de desavenencias entre maestro y discípulo, Frauenstädt comenzará a elaborar una revisión del pesimismo de Schopenhauer que irá madurando hasta adoptar una formulación más o menos completa y cerrada en 1876 con la publicación de *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*.

En noviembre de 1860, libre de la constante supervisión de Schopenhauer, pero también afectado por su muerte, Frauenstädt comienza a tomar distancia de las posiciones pesimistas del maestro en el artículo *Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen*, publicado en los *Blätter für literarische Unterhaltung*. Allí el «archievangalista» pone de manifiesto la necesidad de ofrecer nuevas ediciones a las obras de Schopenhauer (proyecto del que él mismo se encargaría y que vería la luz en 1873), dada su popularidad. Así afirma:

544- FRAUENSTÄDT, J.: «Leibniz und das Zeitalter der deutschen Aufklärung», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 37 (1856), p. 680.

545- Vid. supra. p.

546- FRAUENSTÄDT, J.: «Leibniz...», en: *Op. Cit.*, p. 680.

Las cualidades [de Schopenhauer] aquí alabadas [como su calidad literaria y su posición como filósofo de primer rango] han contribuido a procurar la llegada de la obra de Schopenhauer también a aquellos círculos a los que el estudio filosófico queda muy lejos. Trabajadores, hombres de negocios, médicos, soldados y abogados, también mujeres cultas, han tenido en sus manos los escritos schopenhauerianos y han profundizado en ellos en sus ratos libres. Por eso Schopenhauer ha llegado a ser un poderoso azuzador del sentido filosófico y del espíritu fuera de la escuela, entre la así llamada gente de mundo, y valorar esto no es poca cosa, especialmente en nuestra época materialista y sin fe [*glaubenlosen*].⁵⁴⁷

En efecto, para el discípulo, la «noble» causa que justificaría la necesidad de esta empresa editorial es la potencialidad de la filosofía schopenhaueriana para ser el «antídoto» contra los males filosóficos de su tiempo: el materialismo y la falta de fe⁵⁴⁸. Por una parte, si bien Schopenhauer podría ser considerado como un materialista por aceptar e integrar en su filosofía los resultados de las ciencias naturales, argumenta el «archievangalista», no es menos cierto que también puede ser un *antimaterialista*, pues en sus escritos se pone de manifiesto la incapacidad de dichas ciencias para descubrir la esencia última de los fenómenos. Por otra, se podría ver en Schopenhauer a un no creyente teniendo en cuenta que acepta totalmente «el proceso [que] Kant abrió contra el Dios del Antiguo Testamento», pero al mismo tiempo, señala Frauenstädt, Schopenhauer conserva en su ética el núcleo y la esencia del cristianismo.

Ahora bien, si para Frauenstädt hay algo problemático en la filosofía de Schopenhauer, es su pesimismo, el cual es ahora atacado por el propio discípulo:

Sin embargo, para [que] la filosofía de Schopenhauer llegue a ser enseñable en las universidades y, como consecuencia, terapéutica [*heilsam*] en la vida práctica, debería experimentar una significativa corrección [*Correctur*] de sus últimos resultados pesimistas, una corrección como la que, en parte, yo ya le he dado en mis escritos [y] en parte pienso dar más adelante y más profundamente; pues el quietismo al que conduce la ética schopenhaueriana es precisamente lo contrario de la actividad moral [*sittlichen Thätigkeit*], la cual es importante en el Estado y en la Iglesia, y es la única que puede salvarnos de las aberraciones del presente. Pero ¿qué nos impide entonces dar esta

547 FRAUENSTÄDT, J.: «Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 48 (1860), pp. 873 y s.

548- Cfr. *Ibidem*, p. 874.

corrección a la filosofía schopenhaueriana? Lo que Schopenhauer ha hecho con la filosofía kantiana al apropiarse de sus verdades y separar sus errores, eso queremos nosotros hacer también con su filosofía.⁵⁴⁹

Así, este texto representa una defensa de la filosofía del maestro pero también, a la vez, una suerte de presentación del proyecto del propio discurso filosófico de Frauenstädt: una filosofía schopenhaueriana depurada de su pesimismo.

Dos años más tarde, en la publicación de una antología de textos de Schopenhauer ordenados sistemáticamente, titulada *Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauer's* (1862), Frauenstädt pone de manifiesto su posición frente al pesimismo schopenhaueriano. Tal como señala en el prólogo, la intención general de la selección de textos es acercar a Schopenhauer a un público culto más amplio y permitirle así entablar amistad con el sabio de Frankfurt:

Bien es verdad que entablar amistad con él puede ser difícil en algunos puntos, especialmente en nuestro tiempo vivaracho, entregado a los placeres y metido hasta las cejas en el materialismo. Pues ¿no es acaso la cosmovisión de Schopenhauer y [su] «negación de la voluntad de vivir» justo lo opuesto de nuestro amor por el mundo [*Weltliebe*] y [nuestra] afirmación de la voluntad?⁵⁵⁰

Por ello, Julius Frauenstädt llama la atención sobre cuál ha sido, en términos generales, la repercusión que la doctrina pesimista ha tenido en la propia recepción del maestro: «Lo mismo que le ocurría a Jean-Paul le ocurre en el presente a los entusiasmados seguidores y admiradores de Schopenhauer: solo pueden elogiar su filosofía pero no suscribirla. Lo que causa el escándalo es, principalmente, el resultado pesimista último de la filosofía schopenhaueriana en el cual coincide con el budismo»⁵⁵¹. Frente a este problema, que también a él mismo causa cierto escándalo, Frauenstädt perfila su posición de cara a futuros trabajos:

Por lo que a mí respecta, a decir verdad no soy un pesimista decidido como Schopenhauer. Me parece que ambos, optimismo y pesimismo, son dos extremos que se distancian en igual medida de la voluntad. Pues el mundo ni

549- FRAUENSTÄDT, J.: «Arthur Schopenhauer in neuen...», en: *Op. Cit.*, p. 874.

550- FRAUENSTÄDT, J.: «Vorwort», en: FRAUENSTÄDT, J. (Ed.): *Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauer's*, Leipzig, Brockhaus, 1862, p. vi.

551- FRAUENSTÄDT, J.: «Arthur Schopenhauer's Leben und Lehre», en: FRAUENSTÄDT, J. (Ed.): *Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen... Op. Cit.*, p. xxii.

es tan espléndido y excelente para entonar aleluyas sobre él, ni tan abominable para romper en jeremiadas [a causa suya]. La vida no me parece absolutamente deseable ni absolutamente indeseable. Las disyuntiva que ofrece Schopenhauer, o bien la *afirmación* de la voluntad de vivir, y con ella sus pecados y miserias, o bien la *negación* de la voluntad de vivir, con su santidad y beatitud, no me convence mucho. ¿No podría ser posible afirmar lo temporal sin perder lo eterno por ello? A mí me parece que no se trata de afirmar o negar [en términos absolutos] la vida, sino de afirmarla o negarla *de una manera* adecuada, es decir, afirmarla en la medida en que sea reconciliable con la justicia y la virtud, y negarla en la medida en que entre en conflicto con éstas.⁵⁵²

En 1863 esta posición comienza a aclararse en la obra *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn*, dividida en dos partes, cada una de ellas escrita, respectivamente por Lindner y Frauenstädt. En esta obra es donde Frauenstädt reconoce abiertamente y por primera vez que entre las causas por las que Schopenhauer no tuvo éxito entre sus contemporáneos hasta la última década de su vida se encuentra su pesimismo y ateísmo⁵⁵³. Debido a esto, Frauenstädt trata con mayor extensión el problema del pesimismo en la filosofía de Schopenhauer realizando una triple labor: en primer lugar, realizará una defensa de Schopenhauer frente a las explicaciones y críticas históricas y psicológicas de su pesimismo; en segundo lugar, pondrá de manifiesto, desde su punto de vista, el origen y sentido estrictamente filosófico del pesimismo schopenhaueriano; y por último, expondrá su rechazo de las consecuencias más terribles del mismo ahondando en los planteamientos bosquejados en las obras anteriores.

El primer problema al que se enfrenta Frauenstädt es el de combatir las distintas explicaciones –al fin y a la postre no eran otra cosa que críticas– que los adversarios de Schopenhauer han ofrecido sobre el origen de su pesimismo. El argumento principal que el discípulo esgrimirá en contra de las explicaciones históricas (como las de K. Fischer) y en contra de las psicológicas (como algunas de Rosenkranz y las de Noack) es que son explicaciones *sin valor filosófico* alguno.

Contra la explicación histórica de Kuno Fischer sobre el origen del pesimismo schopenhaueriano como resultado de una época «desgraciada y desesperanzada»,

552- FRAUENSTÄDT, J.: «Vorwort», en: FRAUENSTÄDT, J. (Ed.): *Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen...* *Op. Cit.*, pp. vi y s.

553- Cfr. FRAUENSTÄDT, J. y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn*, Berlin, A. W. Haym, 1863, p. 381.

Frauenstädt vuelve a expresar los mismos argumentos⁵⁵⁴ expuestos en su reseña del segundo volumen de *Geschichte der neuern Philosophie* de Fischer, *Leibniz und das Zeitalter der deutschen Aufklärung* (1856). Sin embargo, aquella crítica es ampliada haciendo hincapié en el carácter no filosófico de la explicación de Fischer:

Si este fuera el caso, sería difícil de comprobar. Asimismo, lo que sí sería fácil de comprobar es que *tal* fuente de la que brotaría el pesimismo o el optimismo, sin embargo, no tiene ningún valor *filosófico*; ya que quien determina su cosmovisión como alegre o lóbrega meramente según su situación personal o de acuerdo al estado de cosas de su época, en la que vive, según si ésta es desesperada o colmada de esperanzas, acusará con ello su *subjetividad*, es decir, su incapacidad de comprender *objetivamente* las cosas independientemente de las relaciones de éstas con su voluntad.⁵⁵⁵

Lo mismo ocurre, a ojos de Frauenstädt, con las explicaciones *psicológicas* del pesimismo de Schopenhauer: lo reducen a una consideración absolutamente subjetiva sustrayéndole con ello cualquier valor filosófico. Así, el discípulo afirma:

Pero también una fuente que haga brotar el pesimismo o el optimismo de la inclinación a ver todo negro o de color de rosa sería, debido a su origen *subjetivo* no filosófica. Admitiendo que Schopenhauer perteneció a aquellos que ven todo negro, que él como todos los genios [...], era de naturaleza *melancólica* y que esto influyó en su cosmovisión; tendría que admitir, a pesar de todo, que si su pesimismo *brotase únicamente de esta fuente*, no tendría ningún valor filosófico. Sin embargo me he convencido de que el pesimismo schopenhaueriano, a pesar de tener una *mezcolanza subjetiva* [...] también ha surgido de una posición filosófica fundamental [...].⁵⁵⁶

Frauenstädt se refiere aquí a algunas de las críticas vertidas por Rosenkranz en el segundo volumen de *Wissenschaft der logischen Idee* (1858-1859) y en *Epilegomena zur meiner Wissenschaft der logischen Idee* (1862), así como también a las duras críticas vertidas por Noack. Lo que tratarían de poner de manifiesto estos autores, a ojos del discípulo, es que el pesimismo de Schopenhauer no es, precisamente, en absoluto un producto de la filosofía, sino de un rasgo específico de su carácter: su *arrogancia* [*Blasiertheit*]⁵⁵⁷. Frauenstädt admite que, ciertamente, hay un componente subjetivo en

554- Cfr. FRAUENSTÄDT, J. y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 306.

555- *Ibidem*, p. 307.

556- *Ibidem*, p. 308.

557- Cfr. *Ibidem*, pp. 322-325.

el pesimismo de Schopenhauer que está relacionado con cierta arrogancia. Ahora bien, para Frauenstädt es decisivo caracterizar de qué tipo de arrogancia se trata en el caso de Schopenhauer:

Es la arrogancia [*Blasiertheit*] a la que están vinculados, desde que existe el mundo, todos los espíritus grandes, elevados y nobles, todos los genios, todas las naturalezas sublimes por encima del común; es la arrogancia de aquellas almas nobles que no han encontrado satisfacción suficiente en lo terrenal, que se han fijado en una existencia mejor, han mirado dentro del mundo platónico de las Ideas, y por ello se sienten alejados de la realidad común, en la que los filisteos encuentran tanta satisfacción.⁵⁵⁸

La importancia que otorga Frauenstädt a este componente subjetivo del pesimismo de Schopenhauer es decisiva para volver a abordar otro tipo de críticas, como las de Gutzkow, tal cual lo hizo en las *Briefe* de 1854. La caracterización de la arrogancia de Schopenhauer ofrecida por el discípulo le permitirá, a su vez, caracterizar su pesimismo desligándolo del egoísmo que el miembro de la *Joven Alemania* le había reprochado. Si en las *Briefe* Frauenstädt hacía pivotar el pesimismo schopenhaueriano sobre el rasgo compasivo del carácter del maestro, sobre su amor por el mundo, ahora esta perspectiva se ve matizada y lo hace depender de la naturaleza que se esconde tras la arrogancia genial:

[...] las almas nobles, las naturalezas elevadas e ideales, incluso si les va bien personalmente en la vida, es decir, materialmente –y Schopenhauer no sufrió de ninguna carencia material– son, sin embargo, pesimistas desde el punto de vista moral; pues llevan el ideal en el corazón y en la cabeza, el cual contrasta en gran medida con la realidad cotidiana [...]. Ansían la veracidad [*Wahrhaftigkeit*] y la justicia, y en el mundo encuentran que la mentira y la injusticia están a la orden del día. Ansían la fraternidad y el amor, y por doquier encuentran enemistad y odio. Quieren, sobre todas las cosas, ver realizadas la belleza y la armonía, y se topan sobre todo con la deformación y la disarmonía. Esto causa dolor en sus nobles almas, esto les hiere en lo más íntimo y los transforma en pesimistas.⁵⁵⁹

La conclusión a la que Frauenstädt quiere llegar es la misma que en las *Briefe*: el pesimismo de Schopenhauer es un *pesimismo ético*. Este pesimismo se distingue de un

558- FRAUENSTÄDT, J. y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 325.

559- *Ibidem*, pp. 326 y s.

pesimismo «[...] vulgar, inmoral [*unsittlicher*], es decir, uno que tiene un fundamento egoísta [...]» que solo encuentra el consuelo en el suicidio y que es únicamente el «*unmoralischen Weltschmerz der Blasirtheit*». Que el pesimismo de Schopenhauer sea ético lo distingue del *Weltschmerz* inmoral y egoísta fruto de una arrogancia vulgar que autores como Gutzkow han querido atribuirle, y también le “exculpa” de su posición política. Siguiendo un argumento similar al utilizado también en las *Briefe*, Frauenstädt argumenta:

Quien no conoce otro fin en la vida [más] que el *ético* y quien [además] lo coloca en la *negación* de la voluntad de vivir, solo ve en el Estado y en la historia, por el contrario, la *afirmación* de la misma –no puede entusiasmarse por la acción política [*politisches Wirken*]. Esto y nada más quisiera yo probar aquí. Quisiera mostrar a aquellos que han reprochado su inactividad política [*politische Thatlosigkeit*] que *no tienen la capacidad* de razonamiento, que son insensatos, puesto que han exigido hacer [a Schopenhauer] lo que por la naturaleza de su esencia y su cosmovisión era *imposible*. Insensatez es siempre reclamar algo *imposible*. Insensatez es pedir a un árbol otros frutos distintos a los que da según su naturaleza, e insensatez es pedir a un hombre otras acciones más que las que son posibles según su espíritu y carácter.⁵⁶⁰

Ahora bien ¿de dónde proviene este pesimismo ético? ¿de qué fuente brota? El origen objetivo del pesimismo schopenhaueriano es para Frauenstädt estrictamente filosófico. Platón y Kant, los dos reconocidos maestros espirituales de Schopenhauer serían quienes le colocaron en el camino del pesimismo. Según Frauenstädt, el pesimismo de Schopenhauer no puede entenderse en un sentido estrictamente filosófico sin la oposición kantiana entre *cosa en sí* y *fenómeno*, y la platónica entre *mundo de las Ideas* y *apariencia*.

Esta oposición fundamental gobierna todo el pensamiento schopenhaueriano, aunque desde ella y por sí misma no puede deducirse ningún *pesimismo*; pues en caso contrario, Platón y Kant deberían haber sido pesimistas en la misma medida que lo fue Schopenhauer. Pero Schopenhauer identifica con aquella oposición la otra de la *verdad* y el *engaño* y, con ésta, la oposición ética entre *lo bueno* y *lo malo* o entre *virtud* y *vicio*. Para él, lo que realmente es [*warhaft Seiendes*] en Platón y la cosa en sí de Kant son el reino de la verdad y de la virtud; lo que siempre deviene [*immer Werdendes*] y el

560- FRAUENSTÄDT, J. y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 305.

fenómeno de Kant, por el contrario, son para él el reino de la mentira y del vicio. Por expresarlo en pocas palabras: aquél es el reino de la *luz* y de la *bienaventuranza*, éste, el reino de la *oscuridad* y de la *condenación*.⁵⁶¹

Las últimas consecuencias de la identificación de estas dos oposiciones son la renuncia, el quietismo, la negación y la resignación. Para Frauenstädt es aquí y no en el carácter, la situación de la época o la vida personal de Schopenhauer donde se ha de buscar la raíz filosófica de su pesimismo:

[...] la transformación de la oposición *metafísica* de Kant y de Platón en una *moral* –es la fuente desde la cual brota el pesimismo y el quietismo de schopenhaueriano. Quien explica sin más lo finito, lo empírico, lo espacio-temporal, lo que deviene; sin rodeos, lo *relativo*, como el reino de la mentira y del vicio –¿no debe acaso negar el mundo y la vida?⁵⁶²

Esta interpretación de Frauenstädt sobre el significado, sentido y origen del pesimismo schopenhaueriano es a ciencia cierta parcial: precisamente para Schopenhauer el mal radical del mundo se encontraría en su esencia más íntima, en el en sí. Sin embargo, esta interpretación del pesimismo permite al «archievangalista» desarrollar algo más el proyecto de “corrección” de la filosofía de Schopenhauer que ya anunciase en 1860 a la muerte del maestro en *Schopenhauer in neuen Auflagen*. Frauenstädt quiere resaltar de la filosofía de Schopenhauer lo que, a sus ojos, es completamente cierto, verdadero y noble: «que quien en lo teórico como en lo práctico nunca se dirige a lo que es, sino *exclusivamente* a lo temporal, a lo efímero, a lo que deviene [...] se encuentra en el camino del error y del pecado [...]»⁵⁶³. Para Frauenstädt, Schopenhauer supo comprender muy acertadamente que quien se atiene intelectual y vitalmente a este camino toma, por una parte, lo relativo como lo absoluto; y por otra, enfoca sus acciones únicamente a lo sensible y temporal, al vicio, descuidando lo suprasensible y eterno y, con ello, la virtud.

Sin embargo, el discípulo también quiere dejar constancia, como ya lo hizo en *Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken* en 1862, de lo que necesita corregirse en la filosofía del maestro. Frauenstädt, tomando como punto de partida su análisis del origen filosófico del pesimismo, combatirá sus más extremas consecuencias para poder exponer su propia propuesta y reformulación del mismo.

561- FRAUENSTÄDT, J. y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 309.

562- *Ibidem*, p. 310.

563- *Ibidem*, p. 316.

Si el mundo sensible, el fenómeno, es el reino del pecado y del error, plantea Frauenstädt, «¿se sigue de ello lo que Schopenhauer deduce: que para alcanzar lo eterno deberíamos abandonar lo temporal completamente, que no existe ningún puente entre ambos sino solo la decisión de estar aquí o allí?»⁵⁶⁴. En esta elección excluyente, en esta disyunción entre afirmación o negación absoluta del mundo es donde el discípulo encuentra «el talón de Aquiles de la filosofía schopenhaueriana»⁵⁶⁵: Para Frauenstädt, la irreconciliabilidad de lo sensible con lo eterno, de lo relativo con lo absoluto que, según él, es afirmada en la filosofía schopenhaueriana, es algo que ni se deduciría de sus principios ni quedaría demostrado por el sabio de Frankfurt. Por ello el discípulo afirma: «[...] tengo la “negación de la voluntad de vivir” schopenhaueriana [...] por una abstracción que elude la cuestión sobre el verdadero fin de la ética»⁵⁶⁶. Frauenstädt plantea frente a la disyuntiva schopenhaueriana una pregunta sobre la posibilidad de reconciliación entre estas dos esferas:

¿no debería dejarse unir aquí también la inclinación hacia lo temporal con la inclinación hacia lo eterno, el esfuerzo por la dicha con el esfuerzo por la virtud?; ¿no se debería intentar conseguir el bien mundano para realizar el bien moral en la tierra, tal como hace el artista [cuando toma] un buen trozo de mármol para formar una bella estatua?⁵⁶⁷

De la respuesta afirmativa a esta cuestión resultará la reformulación de la filosofía schopenhaueriana y su pesimismo que propone Frauenstädt:

Desde mi punto de vista [...] debo decir [que] no hay que arrancar [de nosotros] la voluntad *íntegramente*, sino solo la voluntad *egoísta*. La voluntad *en cuanto tal* no es la desgracia del hombre, solo la voluntad *egoísta*. No veo por qué se tendría que renegar de la voluntad de *verdad* [*Wille nach Wahrheit*] tal como [ésta] se realizó, por ejemplo, en Schopenhauer; o de la voluntad de *belleza* [*Wille nach Schönheit*], como se realiza en el artista, o de la voluntad de *justicia y virtud* [*Wille nach Gerechtigkeit und Tugend*], como se realiza en el redentor práctico [*praktischer Erlöser*]. Esta voluntad dirigida hacia la verdad, el bien y la belleza es precisamente una voluntad *ética* y la negación de *esta* voluntad sería, por consiguiente, la negación de la ética [...]. [D]esde mi punto de vista: no la individualidad como tal, sino sólo aquella

564- FRAUENSTÄDT, J. y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 316.

565- *Ibidem*.

566- *Ibidem*, p. 319.

567- *Ibidem*.

individualidad que, por utilizar una expresión schopenhaueriana, *no es capaz de ver a través del principium individuationis*, es inseparable del egoísmo, el odio y la maldad.⁵⁶⁸

Es por esto por lo que Frauenstädt considerará que la filosofía y el pesimismo de Schopenhauer no tienen por qué ser en absoluto desconsoladores, al menos, en un sentido *moral*. Pese a la invariabilidad del carácter predicada por la ética de Schopenhauer, asegura Frauenstädt, sería posible una mejora moral del género humano:

La invariabilidad del carácter sostenida por Schopenhauer se refiere precisa y únicamente al carácter *empírico*, no al *inteligible* y por lo tanto es únicamente *relativa*, no absoluta. ¿Se puede denominar a esta doctrina desesperanzadora? ¿O acaso se encuentra precisamente lo desesperanzador de la doctrina schopenhaueriana en que según ella la salvación moral [*sittliche Heil*] solo pueda alcanzarse bajo la condición de que *el hombre por completo* se transforme *en otro*? – Entonces, se debería encontrar también el cristianismo como algo desesperanzador [...].⁵⁶⁹

Schopenhauer fue pesimista, muy acertadamente, al ver que en el mundo reina el egoísmo. Sin embargo, el hombre actúa de un modo egoísta porque *es* egoísta. Teniendo en cuenta que el carácter inteligible se encuentra en el *en sí* del mundo, más allá de toda necesidad –se pregunta Frauenstädt–, ¿no sería posible acaso que esta voluntad pudiese llegar a ser otra, y con ella, el carácter del ser humano?⁵⁷⁰ Es aquí donde radica toda la esperanza moral que ofrece la filosofía de Schopenhauer:

Esta ética presenta en la demostración [de sus fundamentos] que existe en nosotros un *móvil de la acción* [*Triebfeder*] que es lo suficientemente fuerte para superar los móviles de las acciones antimorales y que se da un *conocimiento* que pone en movimiento este móvil de la acción; [por lo tanto, la ética de Schopenhauer] ofrece la más efectiva esperanza ética. Bien es cierto que no se trata de una ayuda a la esperanza *sobrenatural*, como la que ofrece la iglesia, sino una esperanza que remite a las propias fuerzas morales del hombre; y por ello, sin embargo, una esperanza que es apropiada para una época sin fe en la Iglesia, como la nuestra [...].⁵⁷¹

568- FRAUENSTÄDT, J. y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, 319.

569- *Ibidem*, pp. 470 y s.

570- Cfr. *Ibidem*, pp. 469 y s.

571- *Ibidem*, p. 472.

Con esta reformulación de la filosofía de Schopenhauer y su pesimismo resta la pregunta de si realmente queda algo auténticamente schopenhaueriano en los planteamientos de Frauenstädt. En ellos el pesimismo schopenhaueriano quedaría reducido a la conciencia de la inadecuación entre el *ser* y el *deber ser*, a la constatación de que el mundo no marcha moralmente como debería, de que éste no es el mejor de los mundos posibles sin ser tampoco, por ello, el peor.

Frauenstädt profundizará en esta idea en 1866 en un artículo titulado *Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer*⁵⁷². El objetivo general del artículo es el de caracterizar el pesimismo de Schopenhauer y mostrar su mayor verdad filosófica frente al optimismo leibniziano; sin embargo, en él, el archievangelista perfilará su concepto de *mal* [*Uebel*], alejado tanto del optimismo de Leibniz como del pesimismo de Schopenhauer, y en él salen a relucir sus inquietudes respecto al problema del pesimismo, a la vez que se va dotando de mayor contenido a su propuesta e interpretación *sui generis* del pesimismo del maestro.

Con el fin de mostrar la necesidad de un análisis estrictamente filosófico de los conceptos de pesimismo y optimismo, el discípulo comienza el artículo combatiendo, como ya hizo en *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn* (1863), las explicaciones psicologistas del pesimismo del maestro. Para ello, Frauenstädt distingue entre un pesimismo filosófico y otro “vivencial” al afirmar que «[n]o solo en la filosofía, sino también en la vida, el pesimismo y el optimismo tienen seguidores: en la vida encontramos [que unos] hombres están templados de un modo optimista y otros, de uno pesimista»⁵⁷³. Para estos seguidores del pesimismo en la vida, serían válidas las explicaciones *subjetivas* acerca de tal inclinación pesimista⁵⁷⁴: así serían aquellas según las cuales el pesimismo es fruto de la insatisfacción frente al mundo y la vida (explicación expuesta y parcialmente defendida por el propio Frauenstädt en las *Briefe*), de la «singularidad psicológica» del individuo (línea defendida por autores como Noack, I. H. Fichte y otros), o de las condiciones históricas (Frauenstädt vuelve a cargar de nuevo contra K. Fischer). Sin embargo, la asignación de cualquiera de estas explicaciones subjetivas al caso del pesimismo de Arthur Schopenhauer es nuevamente impugnada por Frauenstädt: la única razón subjetiva del pesimismo del maestro sería

572- FRAUENSTÄDT, J.: «Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer», en: *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur Kunst und öffentliches Leben*, XVI.2, 48-49 (1866), pp. 673-682 y 713-722.

573- *Ibidem*, p. 673.

574- Cfr. *Ibidem*, pp. 673 y s.

«la necesaria melancolía de todo espíritu altamente dotado»⁵⁷⁵ debida al abismo que éste contempla entre el ideal y la realidad vulgar.

El optimismo, para Frauenstädt, solo tiene cabida, en filosofía, dentro de los sistemas *teológicos*. Lo común a todas las filosofías optimistas sería, desde su punto de vista, la comunicación de la perfección de la deidad con el mundo. Así afirma: «En lo que respecta a Leibniz [...] se convirtió en optimista porque su sistema era teológico. Todos los sistemas teológicos tratan teísticamente el mundo como una obra de Dios o bien, panteísticamente, como un fenómeno de Dios, como una teofanía; y por lo tanto son necesariamente optimistas»⁵⁷⁶. Con esta transferencia de la perfección divina al mundo sensible, lo que hacen los sistemas teológicos es, a fin de cuentas, «encubrir» el mal del mundo, pues en ellos es necesario justificar a Dios: «La respuesta “diplomáticamente artificiosa” [...] [al problema del mal] es más o menos una característica particular de todas las hipótesis de los sistemas teológicos. Todos deben, o bien encubrir el mal moral y el mal físico, o explicarlo como un elemento necesario indispensable en el mejor de los mundos posibles»⁵⁷⁷.

El pesimismo de Schopenhauer explica el mal como la consecuencia necesaria de la esencia del mundo y no lo pasa por alto, sino que lo comprende en toda su extensión y profundidad. Sin embargo, señala Frauenstädt, es necesario distinguir entre dos tipos de pesimismo: «Existen dos clases de pesimismo: un pesimismo que se basa en lo dado empíricamente y otro que se basa en la esencia y en el núcleo de las cosas [...] Quien es pesimista en el primer sentido no tiene por qué serlo también en el segundo; pues se puede tener por muy malo un estado de cosas sin considerarlo desesperado por ello»⁵⁷⁸. Así Frauenstädt contrapone a un pesimismo absoluto que negaría cualquier posibilidad de enmendar la mala situación del mundo, a un pesimismo fatalista basado en la absoluta invariabilidad de la esencia del mundo, el pesimismo relativo de Schopenhauer que, como ya señaló en la obra de 1863, contiene en su seno la posibilidad de que el mundo llegue a ser otro. Schopenhauer, señala el discípulo, atestiguó en su filosofía la posibilidad de la salvación y, por lo tanto, su pesimismo solo concerniría al mundo empírico, no a lo que verdaderamente es [*Seiende*], que según la doctrina ética de

575- FRAUENSTÄDT, J.: «Optimismus...», en: *Op. Cit.*, p. 674.

576- Cfr. *Ibidem*, p. 675.

577- *Ibidem*, p. 676.

578- *Ibidem*, p. 718.

Schopenhauer, puede convertirse en lo otro totalmente distinto de la voluntad de vivir ⁵⁷⁹.

Ahora bien, para Frauenstädt, pesimismo y optimismo llegan a una misma conclusión, aunque basándose en presupuestos distintos: «Compárese ahora [...] el pesimismo schopenhaueriano con el optimismo leibniziano: ambos tienen en común que explican el mal como necesario [...]. En Leibniz la necesidad del mal es una necesidad motivada por la finalidad; [...] en Schopenhauer, por el contrario, es una necesidad motivada por las causas» ⁵⁸⁰.

Frauenstädt considera que la explicación del dolor ofrecida por el pesimismo schopenhaueriano es más acertada que la optimista. El pesimismo no pasa por encima del dolor, no lo minimiza ni lo encubre; sino que lo apresa en su verdadera profundidad y extensión ⁵⁸¹; ésta es su ventaja filosófica respecto al optimismo a la hora de comprender el fenómeno del dolor: desde el punto de vista de Frauenstädt, quien ha ido matizando el pesimismo de Schopenhauer convirtiéndolo en relativo al hacer recaer todo su peso en la doctrina de la salvación, el concepto del dolor formulado por el optimismo es erróneo. Así, el discípulo afirma: «[...] según mi parecer, el punto de vista que tiene [el optimismo] sobre el mal como el imprescindible impulso y acicate para la satisfacción de la vida, no es en absoluto el verdadero y estricto concepto de mal» ⁵⁸². Según Frauenstädt, para los sistemas del mundo optimistas, teológicos, el mal viene justificado como el impulso que lleva al hombre a la acción: si el ser humano viviese en el «país de Jauja», no se vería movido a actuar (aún menos en sentido moral) de ningún modo. Si esto es así, arguye el discípulo, nunca podrá solucionarse el problema del mal en el mundo: éste estará siempre presente en él como el motivo que lleve a los seres humanos a obrar en algún sentido. Frauenstädt no puede admitir que en el mejor de los mundos posibles optimista el hombre se vea como Sísifo, empujando la piedra de la acción contra el mal eternamente sin llegar a solucionarlo nunca, y por ello se pregunta: «¿No existe acaso un punto medio entre el país de Jauja y una existencia plagada de males?» ⁵⁸³.

579- Cfr. FRAUENSTÄDT, J.: «Optimismus...», en: *Op. Cit.*, p. 719.

580- *Ibidem*, p. 716.

581- Cfr. *Ibidem*, p. 717.

582- *Ibidem*, p. 678.

583- *Ibidem*.

La respuesta a esta pregunta viene dada por la reformulación frauenstädtiana del concepto de mal (que también se alejará, pese a todo, del propio concepto schopenhaueriano de mal):

Según mi concepto hay un impulso suficiente para la acción y un acicate suficiente para la satisfacción: que el hombre tiene necesidad [y ésta] debe ser satisfecha con su intensa actividad si no quiere sufrir dolor. Las necesidades físicas, intelectuales y morales mantienen suficientemente al hombre en la acción. [...] ¿Qué es realmente el mal? Necesidades como esas no son el mal. [...] El mal empieza donde las necesidades físicas, intelectuales y morales permanecen insatisfechas pese a todos los esfuerzos donde su satisfacción es contrarrestada por fuerzas contrapuestas que la detienen, donde se topa con obstáculos insuperables. Las necesidades naturales son el origen de la acción y de la satisfacción [...].⁵⁸⁴

Desligando el concepto del mal del de necesidad, Frauenstädt carga las tintas sobre el mal moral como verdadera fuente del mal: lo malo no es la sed, sino la privación deliberada del acceso al agua. El odio, el egoísmo, la maldad y la irracionalidad reinantes en el mundo empírico son irreconciliables con el mejor de los mundos posibles defendido por Leibniz y son el verdadero origen del mal en el mundo⁵⁸⁵.

Precisamente desde esta perspectiva es desde la cual Frauenstädt va haciendo más explícita su postura respecto al pesimismo. Ciertamente, el mal moral en el mundo muestra que éste dista mucho de ser el mejor de los posibles, y cabe la posibilidad de imaginar un mundo sin dicho mal: «En tan escasa medida como una música sin desacordes envuelve contradicción alguna, así lo hace un mundo sin mal. Un mundo sin mal alguno es pensable lógicamente en tan buena medida como una música sin disonancia»⁵⁸⁶. Sin embargo, también es cierto que este mundo se encuentra igualmente alejado del peor de los posibles,

[p]ues todavía podría pensarse en otro mundo peor: propiamente uno tal donde no solo la mera naturaleza de la voluntad en su incesante anhelo vital clavase sus dientes inconscientemente en su propia carne; sino que también en el mundo de los hombres [...] la razón y la moralidad nunca formasen contrapeso para los ciegos y furiosos anhelos vitales [de la voluntad]; un

584- FRAUENSTÄDT, J.: «Optimismus...», en: *Op. Cit.*, p. 679.

585- Cfr. *Ibidem*, pp. 679 y s.

586- *Ibidem*, p. 681.

mundo en el que nunca se pudiese atar en corto el asesinato y la rapiña despiadados, en el que nunca se encontrase justicia y compasión.⁵⁸⁷

Frauenstädt trata de alejarse así del núcleo del pesimismo schopenhaueriano, según el cual, el mundo es por necesidad metafísica el peor de los posibles. Sin embargo, el discípulo se ve obligado finalmente a admitir la dificultad de su planteamiento y deposita la mejora moral del género humano en la posibilidad lógica y en la esperanza:

Digo que un mundo mejor y peor pueden ser pensados. Sin embargo, si uno mejor o peor pueden ser reales, esa es una pregunta a la que no me atrevo a dar respuesta. Hablo aquí únicamente de posibilidad lógica, no de posibilidad real. Desde el punto de vista lógico no hay ninguna contradicción en pensar un mundo libre de mal; tampoco en pensar un mundo repleto de mal [...].⁵⁸⁸

En 1869 Frauenstädt presenta la crítica filosófica más elaborada al pesimismo schopenhaueriano en una obra de madurez que recoge una exposición sistemática de su propio pensamiento: *Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie*. En esta obra la discusión sobre el pesimismo de Schopenhauer se apoya en dos aspectos fundamentales: por una parte, en un análisis del juicio que se esconde tras el pesimismo y el optimismo, y por otra, en las propias premisas de la filosofía schopenhaueriana. El resultado de esta discusión será, por una parte, una disolución de la cuestión (como ya había ocurrido con Eugen Dühring en su análisis de la naturaleza del juicio de valor) y, por otra, una crítica radical y un distanciamiento del maestro que hasta ahora había sido tímido.

Respecto al análisis de la génesis de los conceptos de optimismo y pesimismo, Frauenstädt señala:

Optimismo y pesimismo descansan en un *juicio de valor* sobre el mundo como totalidad. Aquél lo declara como el mejor, éste, como el peor de entre todos los mundos posibles.

Sin embargo, los juicios de valor fijan un fin [*Zweck*] con el cual se valora la cosa, y deben ser más que una mera tasación [*Abschätzung*] de la cosa según fines individuales de quienes juzgan, deben tener validez *objetiva* [...]. Así nuestro juicio de valor sobre una obra de arte o sobre una obra científica tiene pues solo una validez objetiva si valoramos aquella de acuerdo con el fin

587- Cfr. FRAUENSTÄDT, J.: «Optimismus...», en: *Op. Cit.*, p. 719.

588- *Ibidem*, p. 719.

objetivo del arte, la *belleza*, y ésta de acuerdo con el fin objetivo de la ciencia, la *verdad*.

Ahora bien ¿Conocemos el fin objetivo del mundo como totalidad? ¿Ha de atribuirse a la existencia [*Dasein*] del mundo un fin objetivo? ¿o más bien carece por completo de fin?

Me parece que mientras esta pregunta no sea respondida, tanto optimismo como pesimismo se encuentran flotando en el aire.⁵⁸⁹

En efecto, Frauenstädt disuelve la cuestión sobre el optimismo y el pesimismo como un debate que carece por completo de sentido: no puede atribuirse ningún fin al mundo desde el cual valorar la existencia del mismo y, así, juzgar su existencia como buena o mala:

Con la *finalidad del mundo* [*Weltzweck*] ocurre lo mismo que con el *fundamento del mundo* [*Weltgrund*]. Del mismo modo que solo *dentro* del mundo se dan *causas y efectos* [*Gründe und Folge*] y, sin embargo, el mundo mismo como totalidad no tiene ninguna causa [*Grund*] porque él mismo es la causa de todo, así se dan únicamente también fin y medio [*Zweck und Mittel*] dentro del mundo; el mundo mismo como totalidad no tiene ningún fin porque él mismo es el fin de todo.⁵⁹⁰

Los predicados de bueno y malo que se establecen en los juicios de valor son, para Frauenstädt, únicamente aplicables dentro del mundo a sus distintos objetos, pero no al mundo mismo desde fuera de él. Es precisamente la existencia «la condición previa de todo fin» y, por lo tanto, ella misma no puede ser juzgada conforme a los mismos: «Optimismo y pesimismo como juicios de valor sobre el mundo como totalidad son, por lo tanto, ilícitos»⁵⁹¹, concluye el discípulo.

A esta consideración general que impugna todo juicio de valor sobre la existencia y que disuelve filosóficamente el problema del pesimismo, le sigue un análisis del pesimismo schopenhaueriano en particular. Frauenstädt parte de dos planteamientos extraídos de la filosofía del maestro para rebelarse definitivamente contra él: por una parte, la caracterización de la voluntad y, por otra, la de los conceptos de bueno y malo.

Según Schopenhauer, argumenta Frauenstädt, la voluntad es en sí *libre y todopoderosa*; y de acuerdo con su caracterización de los conceptos de *bueno y malo*, lo

589- FRAUENSTÄDT, J.: *Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1869, pp. 301 y s.

590- *Ibidem*, p. 302.

591- *Ibidem*.

bueno es lo que agrada y conviene a ésta, mientras que lo malo es lo que le repugna y contraviene. ¿No sería, entonces, este mundo bueno conforme a su más íntima esencia? «[La voluntad] no solo ha querido el mundo, sino que lo ha querido como es [...]. Si no fuese bueno, entonces ella no lo *afirmaría*, lo destruiría, lo transformaría en otro, o no lo transformaría más en absoluto, sino que preferiría el Nirvana, puesto que ella es, ciertamente, *todopoderosa y libre*»⁵⁹². La esencia del mundo considera a éste como bueno; si no ¿por qué habría de mantenerlo, como de hecho lo hace, en la existencia? Concluye Frauenstädt.

En este punto, el discípulo se plantea lo siguiente: si partiendo de las premisas del pensamiento de Schopenhauer se puede llegar a esta conclusión, ¿por qué estableció entonces Schopenhauer un juicio tan negativo sobre el mundo hasta el punto de considerarlo como el peor de los posibles? La respuesta que Frauenstädt a esta pregunta hará del pesimismo una consideración subjetiva carente de valor filosófico:

Que algunos pesimistas dentro del mundo mismo juzguen y crean que sería mejor que éste no existiese es ciertamente una prueba de que [el mundo] se opone a sus impotentes voluntades [*ohnmächtigen Willen*], pero no es ninguna prueba de que éste se oponga a la voluntad objetiva y todopoderosa, y, por lo tanto, no es ninguna prueba de que el mundo sea malo en sí.⁵⁹³

Frauenstädt, alejándose ciertamente de la concepción de la voluntad del maestro, argumenta que, para que el mundo pudiese ser juzgado en sí como malo, habría que demostrar que la voluntad, «su *creadora*», no lo ha querido como realmente es sino como un mundo «sin disarmonía, sin mal moral, sin error, sin mal físico, sin dolor [...]» y, entonces, esta voluntad ya no podría ser *todopoderosa y libre*, sino que como un artista o como el demiurgo platónico se las habría tenido que ver con un material que le hubiese impedido realizar su deseo: «¿de dónde surgiría este engendro?; ¿tuvo que luchar el creador del mundo, como un artista humano, con una materia rebelde a la que no pudo dar su forma perfecta? Entonces ya no sería *todopoderoso*, no sería el *soberano de todo*, sino que tendría un segundo poder frente a él»⁵⁹⁴.

Ciertamente, señala Frauenstädt, Schopenhauer no admitiría que se sustrajese a la voluntad un solo ápice de su poder ni tampoco la afirmación de que el mundo satisface completamente sus afanes; y replicaría, además, que esta voluntad es mala e inmoral. El

592- FRAUENSTÄDT, J.: *Blicke in die intellectuelle... Op. Cit.*, p. 303.

593- *Ibidem*, p. 303.

594- *Ibidem*, p. 304.

discípulo contraargumenta a esto último diciendo: «a lo cual yo le preguntaría: ¿Qué te autoriza a aplicar y exigir tu regla moral a la voluntad del mundo para que [ésta] debiese estar satisfecha con ella? ¿Cómo llegas, criatura limitada, a hacer de tu ideal el ideal del mundo, a constituirte en juez de la voluntad del mundo? ¿No es esto una arrogancia?»⁵⁹⁵.

2.b) David Asher: el pesimismo como el rostro mefistofélico de Schopenhauer.

Al igual que Julius Frauenstädt, David Asher⁵⁹⁶ realizó una reseñable labor propagandística como «evangelista» de la filosofía de Schopenhauer. Del mismo modo que el «archievangalista», en él la inquietud religiosa se entremezcla con el estudio del pensamiento del sabio de Frankfurt. Sin embargo, al contrario que Julius Frauenstädt, Asher nunca renunció a la fe judía, la cual constituiría posteriormente un elemento fundamental como lente a través de la que contemplar, evaluar y matizar la filosofía del maestro y a la que defendería de los feroces ataques del mismo⁵⁹⁷.

En este período, la aportación de David Asher a la polémica en torno al pesimismo es modesta pero sienta las bases del desarrollo más maduro que elaborará a partir de la década de los setenta. David Asher, al igual que Julius Frauenstädt matizará el pesimismo schopenhaueriano relativizándolo y lo entenderá en clave eudemonológica. El texto en el que se esboza este planteamiento no es propiamente un estudio dedicado a su filosofía, sino un análisis literario apoyado en ella: *Arthur Schopenhauer als*

595- FRAUENSTÄDT, J.: *Blicke in die intellectuelle... Op. Cit.*, p. 304

596- David Asher (1818-1890): El «nuevo apóstolcillo [*neue Apöstelchen*]» (GBr., 382), como lo apodó Schopenhauer, era natural de Dresde; allí comenzó sus estudios en la escuela judía y fue uno de los primeros judíos en ser aceptados en el Gymnasium. Debido a los problemas económicos de su familia, su estancia en él fue corta y, tras aprender el arte de la orfebrería, recorrió diversas ciudades alemanas y austriacas como orfebre ambulante. Gracias a una invitación de un pariente británico, pudo trasladarse durante un tiempo a Inglaterra, donde estudió inglés en una escuela privada en la que posteriormente ejercería como profesor. En estos años, acompañó su actividad docente con el estudio de la filosofía, la filología, el hebreo y otras lenguas modernas; lo que le facilitó a su regreso a Alemania obtener el título de Doctor por la Universidad de Berlín. Más tarde, en Leipzig, adquirió una gran fama como profesor de inglés y ejerció durante siete años el puesto de profesor de la lengua inglesa en la Escuela de Comercio de aquella ciudad. Como lingüista de primer orden, fue miembro de la Academia de Lenguas Modernas de Berlín e intérprete oficial de las Cortes Reales de Justicia de Leipzig. Tras haber leído a Schopenhauer, lo conoció personalmente en 1854 y, desde entonces, gran parte de su actividad literaria se centró en la apología, pero también en la discusión del maestro.

597- David Asher se mostró desde un primer momento en desacuerdo con las opiniones de Schopenhauer sobre el Judaísmo, tal como muestra en el relato de su primera visita al maestro en 1854; aunque en aquella ocasión el severo carácter del filósofo le impidiese oponer réplica alguna a sus consideraciones (Cfr. Gespr., 183 y s.).

Interpret des Göthe'schen Faust. Ein Erläuterungsversuch des ersten Theils dieser Tragödie (1859).

El objetivo de la obra es interpretar la primera parte de la tragedia de Goethe utilizando la filosofía de Schopenhauer como clave exegética, pues afirma que «[e]xiste un estrecho parentesco entre su sistema y la gran tragedia de la modernidad»⁵⁹⁸ que se expresa en *Fausto* y, de acuerdo con ello, considera la obra como un «microcosmos» y «espejo del mundo»⁵⁹⁹. Sin embargo, Asher interpreta la obra goethiana alejándose de la estética de Schopenhauer; para él lo que realmente se expresa en la tragedia no sería la contradicción de la voluntad consigo misma, sino la contradicción entre la voluntad y el intelecto⁶⁰⁰ y, en consonancia con esta variación de la estética schopenhaueriana, el discípulo adscribe a los distintos personajes la encarnación de distintos elementos de la filosofía del maestro: Fausto es el intelecto; Gretchen, la voluntad; y Mefistófeles, como contrafigura de Fausto, una suerte de fantasía embaucadora que pone a disposición de los personajes distintos estímulos, así como impulsos que satisfacer⁶⁰¹.

En Mefistófeles, al contrario que en Fausto, Asher reconoce «al pesimista puro [*den reinen Pessimisten*]», al portador de una «cosmovisión decididamente pesimista»; sin embargo, esta cosmovisión es solo una mitad, pues Mefistófeles es tan solo la contrafigura de Fausto, quien busca enseñar al hombre la posibilidad de su mejoramiento⁶⁰². Desde esta contraposición es desde la que Asher interpretará el pesimismo de Schopenhauer. Así, afirma:

También Schopenhauer es pesimista –y muchos no podrán, precisamente debido a ello, hacer migas con este aspecto que sobresale con estridencia en su sistema. ¿Es [acaso] por eso [Schopenhauer] un Mefistófeles o su filosofía mefistofélica? Ciertamente lo sería si súbitamente no se desprendiese de este aspecto pesimista y se obstinase en este peligroso punto de vista. Pero este no es su caso. Otorga, con razón, un poder curativo [*Heilkraft*] a los sufrimientos de la vida y por eso el último objetivo [*Endziel*] de su sistema termina en la

598- ASHER, D.: *Arthur Schopenhauer als Interpret des Göthe'schen Faust. Ein Erläuterungsversuch des ersten Theils dieser Tragödie*, Leipzig, Arnoldische Buchhandlung, 1859, p. 8.

599- Cfr. *Ibidem*, p. 5.

600- Cfr. *Ibidem*, p. 12.

601- Cfr. *Ibidem*, p. 13.

602- Cfr. *Ibidem*, pp. 22, 24 y s.

abnegación, en el no-querer y en la ascesis (cristiana), [que] son para él un momento necesario para la purgación de la voluntad y su redención.⁶⁰³

Con ello, lo que viene a afirmar David Asher es lo mismo que ya afirmó Frauenstädt: el pesimismo de Schopenhauer es relativo puesto que también pone de manifiesto la posibilidad de una salvación. Pero insiste en que éste no pasa por encima del dolor, como sí lo hace el optimismo, pues «[...] una cosmovisión sería incompleta y no se correspondería con la realidad sin un tinte parcialmente pesimista que no considere el lado sombrío de la vida»⁶⁰⁴. Así, el pesimismo, entendido por Asher en un sentido eudemonológico, muestra que la vida es un mar de penas en el que no es posible alcanzar la felicidad, mas sí obtener una enseñanza moral y religiosa:

Me referiré [...] al regio palatino Lamartine, a su *hymne à la douleur*, de cuya belleza sé muy bien maravillarme y que he leído y releído un sinnúmero de veces para [encontrar] consuelo en las horas [más] duras; [me referiré] al pasaje concreto cuando [...] exclama entusiasmadamente: «¡Dichoso de mí [*Wohl mir*] que he de sufrir y con ello aprendo tu enseñanza!»⁶⁰⁵

Incluso el discípulo llega a afirmar de la obra de Schopenhauer: «[...] nosotros no solo alabaremos el libro, como Jean-Paul, sino que también lo suscribiremos»⁶⁰⁶. De este aserto podría parecer desprenderse que David Asher suscribe por completo la filosofía de Schopenhauer y sus últimos resultados pesimistas; sin embargo, señala que el pensamiento del sabio de Frankfurt, pese a ser ingenioso y verdadero, no deja de ser un producto humano y, como tal, imperfecto⁶⁰⁷.

La imperfección o deficiencia que no satisface a David Asher en la filosofía de Schopenhauer es su solución al problema del dolor de la existencia, pues «[o]tra cuestión distinta es, sin embargo, la de si también la ascesis por él [Schopenhauer] establecida y exigida podría ser defendida con el mismo derecho [que su pesimismo], y si con esta exigencia ha dado en el clavo»⁶⁰⁸. Al igual que Frauenstädt, aunque por razones distintas, realiza una crítica de la negación de la voluntad de vivir schopenhaueriana. Para el «nuevo apostolcillo», tal como ya había señalado en un

603- ASHER, D.: *Arthur Schopenhauer als Interpret...* Op. Cit., p. 23.

604- *Ibidem*.

605- *Ibidem*, p. 24.

606- *Ibidem*, p. 68.

607- Cfr. *Ibidem*.

608- *Ibidem*, p. 23.

escrito anterior⁶⁰⁹, la negación de la voluntad propuesta por Schopenhauer sería algo inalcanzable de hecho: ¿cómo sería posible que un ser humano pudiese pasar siquiera un solo día sin afirmar la voluntad, sin querer en absoluto nada? Con ello, David Asher pone en entredicho la posibilidad misma de la salvación tal como ha sido propuesta por Schopenhauer y, en su lugar, sienta las bases de la vía que explorará en sus siguientes obras: un matrimonio entre la filosofía schopenhaueriana y el judaísmo pese a la íntima ligazón que el sabio de Frankfurt establecía entre optimismo y judaísmo; juicio y condena de esta religión que, según el discípulo, no tendría otro origen más que el desconocimiento del filósofo sobre la misma⁶¹⁰. Finalmente, Asher concluye:

El pesimismo que tanto en Schopenhauer como en *Fausto* resalta tan estridentemente es una verdad, pero no toda la verdad. Debe superarse por quien quiere el bien. Considérense estas palabras acertadas. Para Schopenhauer se supera mediante el *Nirvana*, mediante el no-querer. Esto es, sin embargo, un objetivo únicamente alcanzable para una minoría o, dicho con franqueza, para nadie. También Fausto se consagró un tiempo breve a la ascesis –como aquietador del querer– y lo intentó; sin embargo, fracasó: el diablo supo dónde encontrarlo e, incluso en la calma que mantenía, él mismo tuvo que tentar al diablo. [...] Albergó entonces [dentro de sí] otra vez afán, y con el afán fue recompensado de nuevo con las calamidades de la vida. Completamente superado ha quedado el pesimismo, y quizá [de un modo accesible] para toda la humanidad, en un libro milenario. No lo nombraré ahora, pues la última palabra sobre este asunto me la reservo por el momento. [...] Entre tanto, sólo añadiré un hecho relatado en el *Talmud*. Entre los rabinos, una discusión consistió en si sería mejor que el ser humano hubiera nacido o no. Finalmente uno de ellos se decidió por lo siguiente: bien es verdad que hubiese sido mejor que el hombre no hubiese nacido, pero puesto que nació ¡ha de cargar con ello y examinar sus actos!⁶¹¹

609- Cfr. ASHER, D.: *Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. Arthur Schopenhauer*, Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung, 1855, pp. 15 y ss.

610- Cfr. ASHER, D.: *Offenes... Op. Cit.*, pp. 14 y s.; y *Arthur Schopenhauer als Interpret... Op. Cit.*, p. 23 y s.

611- ASHER, DAVID.: *Arthur Schopenhauer als Interpret... Op. Cit.*, p 71 y s.

3. El optimismo se hace partisano: estrategias de resistencia frente al pesimismo.

En la primera fase de la disputa sobre el pesimismo lo que en primer lugar se pone de manifiesto es, en el fondo, la *toma de conciencia* por parte de la academia del *significado filosófico* de Schopenhauer: algunos autores caen en la cuenta de que con su pesimismo se ha cerrado un ciclo filosófico abierto por la idea de razón ilustrada. Quienes mejor perciben esto en la primera fase de la disputa son, sin duda, el neokantiano Kuno Fischer, el herbartiano Albert Thilo y los hegelianos Karl Rosenkranz y Viktor Kiy. Por un lado, los dos primeros hacen notar que la filosofía de Schopenhauer con su pesimismo se sitúa en las antípodas del optimismo de la leibniziana; por otro, los dos segundos entienden de un modo claro que la esencia irracional de la voluntad consistía una inversión total de aquella tradición filosófica anterior. Para todos ellos resulta evidente, en este sentido, que el pesimismo schopenhaueriano, tan opuesto a una visión racional optimista del mundo con su voluntad ciega e irracional, supone una suerte de terremoto que hace que se tambaleen los edificios filosóficos construidos desde Leibniz.

Ahora bien, ¿qué *significado histórico-cultural* tiene la primera fase del *Pessimismusstreit*? Es en las críticas de los distintos autores, es decir, en la preocupación fundamental que subyace a ellas, donde se muestra este significado, pues la primera fase de la disputa es, en segundo lugar y de un modo paralelo al significado filosófico que acabamos de indicar, una *toma de conciencia* por parte de la filosofía académica *del alcance práctico* que tenía el *pesimismo*: de lo que adquieren conciencia los adversarios del Schopenhauer, de un modo más o menos claro, es de que con el éxito de esta doctrina, las clases populares habían aceptado también su inmediata consecuencia práctica, el *quietismo*. Ahora bien, lo relevante de esta toma de conciencia es que, con ella, la filosofía académica (con la excepción del teísmo especulativo, pues esta no es su perspectiva) cae en la cuenta de que la *Bildungsbürgertum*, al hacer de Schopenhauer su filósofo “oficial”, había abandonado las ideas ilustrado-idealistas de la *historia entendida como progreso* y de la *autonomía* humana que la hacía posible. En esta primera fase de la disputa los filósofos universitarios entienden entonces que el éxito popular del pesimismo de Schopenhauer pone en peligro la posibilidad de una mejora racional de la sociedad mediante el obrar colectivo. Esto es lo que se pone de manifiesto, de un modo claro, en los representantes hegelianos que encabezan las críticas al pesimismo desde el flanco ético-político, críticas que ponen de relieve cómo

el pesimismo constituye la *expresión histórico-cultural* de la renuncia a aquellos ideales por parte la burguesía liberal.

Concienciados en este doble sentido recién indicado, los filósofos académicos se apresuran así a hacer una serie de *diagnósticos* sobre el éxito del pesimismo y, a la vez, de *críticas* que les permitan *resistir* frente a su creciente difusión, y lo hacen manteniendo, en la mayoría de los casos, un enfoque esencialmente práctico, centrado – como se ha dicho– que centra su atención en las *consecuencias ético-políticas perniciosas* del pesimismo para la sociedad.

Así, encontramos dos tipos de *diagnósticos* desde este punto de vista: unos buscan *explicaciones de naturaleza histórica* para dar cuenta de ese éxito y otros lo achacan a una suerte de *decadencia moral* en la vida espiritual alemana. De este modo, Kuno Fischer y Rosenkranz explican por un lado el éxito del pesimismo como fruto de un *tiempo desesperanzado*, mientras que Adolph Cornill apunta explícitamente a la *decepción postrevolucionaria* como su causa última. Por otro, Karl Rosenkranz ve, en cambio, decadencia moral a la base de la propagación del pesimismo, pues éste es un síntoma de que la sociedad ha hecho del hedonismo su máxima.

Las *críticas* al pesimismo por parte de la filosofía académica, centradas en sus consecuencias ético-políticas, y vienen a incidir, en todos los casos (incluso en el de los teístas especulativos, aunque por razones diferentes) en el *quietismo*. Con ello, los distintos autores del *flanco ético-político* se revelan como *partisanos del optimismo* que tratan de defender la idea de progreso, de perfeccionamiento moral y de autonomía frente a su negación pesimista. Los hegelianos, aunque decepcionados con el resultado de la Revolución de Marzo, siguen sin renunciar a los ideales políticos liberales, y en este sentido, Rosenkranz, Michelet y Kiy, declaran que el pesimismo es pernicioso o peligroso para la sociedad: esta doctrina schopenhauer, debido a su quietismo, es un *naturalismo* (Rosenkranz), un *determinismo del carácter* (Michelet), y supone una *renuncia a cualquier mejora del mundo* (Kiy). Esto mismo es lo que también expresan el herbartiano Albert Thilo, el positivista Eugen Dühring o el realista Adolph Cornill en sus críticas: estos filósofos subrayan las consecuencias negativas del pesimismo para la sociedad debido a un quietismo que impide cualquier perfeccionamiento moral (Thilo). Pues el pesimismo es un fatalismo ético (Cornill) que invita a dejar todo como está (Dühring).

Las críticas de todos estos autores representan, por tanto, de algún modo el primer *acto de resistencia* de una filosofía académica, que su hora más difícil tras decepción postrevolucionaria, todavía se hace valedora de los últimos restos optimistas de la Ilustración.

Este flanco ético-político se vio asimismo reforzado con una línea de argumentación complementaria contra el pesimismo schopenhaueriano desarrollada por Rudolf Haym, quien reduce el pesimismo a un simple parecer subjetivo sin valor filosófico alguno. Haym rechaza, pues, el pesimismo desde un *flanco psicológico*. Este flanco que, trata de poner de manifiesto el carácter no filosófico del pesimismo schopenhaueriano, ofrece igualmente apoyo a las críticas vertidas desde la *teología* por parte de I. H. Fichte y Ludwig Noack, quienes tildan el pesimismo de *enfermedad* y lo califican como hipocondría mundana.

Los casos de Noack y Fichte muestran que la teología ejerce también su resistencia frente al pesimismo. Pero ellos no estaban solos en esta trinchera. Tanto los teístas especulativos Rudolf Seydel y Johann Ulrich Wirth como el católico Franz Hoffmann denuncian el influjo pernicioso del pesimismo para la *vida espiritual* de la sociedad, porque constituye una forma de ateísmo y nihilismo. Estos autores sienten asimismo preocupación por las repercusiones *prácticas* de esta doctrina. En este sentido consideran que su éxito es un síntoma de *decadencia moral* (Seydel), y ven en el quietismo resultante de la filosofía schopenhaueriana una negación del auténtico cristianismo (Wirth, Seydel, Hoffmann) e incluso una justificación del mal en el mundo (Hofmann). A pesar del aspecto práctico, las críticas vertidas sobre el pesimismo desde el *flanco religioso* pueden ser tenidas, en su conjunto, como una nueva disputa entre la teología y la filosofía, en la cual aquella disciplina sigue ofreciendo resistencia a la razón filosófica moderna a través del rechazo de las consecuencias últimas de su dominio sobre el mundo.

CAPÍTULO IV

LA SEGUNDA FASE DEL *PESSIMISMUSSTREIT* (1870-1890).

Cuando el optimismo partisano apenas había establecido sus estrategias de resistencia frente a la popularización del pesimismo de Schopenhauer, la aparición de otra obra pesimista, también proveniente de los extramuros de la universidad, redobla con un gran éxito editorial la difusión que esta doctrina llevaba disfrutando desde 1848. Se trata de la *Philosophie des Unbewußten* (1869) de Eduard von Hartmann. Con ella, este filósofo autodidacta consigue renovar la adhesión de la burguesía alemana al pesimismo y se convierte, a partir de 1870, en su nuevo representante. Este relevo en la cabeza visible del movimiento pesimista marca el inicio de la segunda fase del *Pessimismusstreit*, en la cual la polémica llega a su apogeo debido al incremento exponencial de participantes en ella.

En los años que siguen a 1870, tanto la filosofía académica como algunos pensadores extrauniversitarios se encuentran ante el asombroso hecho de que una vez pasado el peor trago del fiasco revolucionario de 1848 y después de haberse visto cumplido en 1871 uno de los grandes anhelos burgueses de aquella Revolución, a saber, la unificación de Alemania, el pesimismo no había reducido, sin embargo, su influencia en la sociedad burguesa, sino más bien todo lo contrario. Con la irrupción de Eduard von Hartmann en el panorama filosófico el pesimismo consigue cada vez más adeptos: las obras del filósofo del inconsciente se editan y reeditan año tras año, proliferan nuevos autores pesimistas y surgen escritos apologéticos que se suman a las defensas más o menos heterodoxas que los discípulos de Schopenhauer habían realizado del mismo.

Frente a esta situación, se plantea de nuevo la necesidad de comprender este fenómeno, aclarar sus causas y, sobre todo, combatirlo. Por ello, la segunda fase de la disputa del pesimismo *agudiza su carácter popular*: junto a la filosofía académica que había encabezado la resistencia frente al pesimismo, aparecen ahora numerosos pensadores y escritos procedentes de ámbitos profesionales y disciplinares muy diversos

que también lo combaten. Ya no son solo los filósofos y los teólogos universitarios los que en el *Pessimismusstreit* se posicionan frente al pesimismo; también lo hacen juristas, literatos, profesores de enseñanza media, párrocos e, incluso, políticos. No obstante, la *filosofía académica sigue liderando la oposición al pesimismo* y, junto al movimiento hegeliano, surge una nueva corriente filosófica en las universidades alemanas que se pone al frente de la filosofía académica como valedora de las ideas ilustrado-idealistas de la autonomía y del progreso histórico: el *neokantismo*. Sus representantes se convierten en los más formidables adversarios del pesimismo en la disputa y emprenden una verdadera *contraofensiva optimista* dirigida a la par contra Schopenhauer y von Hartmann para tratar de recuperar lo que la *Bildungsbürgertum* había dado por perdido tras 1848: la disponibilidad de la historia. Así, la lucha entre la filosofía académica y el pesimismo continúa demostrándose en esta segunda fase de la polémica como una disputa sobre la proyección práctica del pesimismo y sus consecuencias ético-políticas.

Teniendo en cuenta este contexto, el objetivo de este capítulo será, en primer lugar, presentar el nuevo *pesimismo de Eduard von Hartmann* y explicar tanto las razones de su éxito como su significado cultural (sección primera). Con ello, podremos comprender, a continuación, el sentido esencialmente político de las críticas de su adversario más importante, *la escuela neokantiana*; la cual, para llevar a buen término la intención política de su campaña anti-pesimista, somete tanto a la filosofía de Schopenhauer como a la de von Hartmann a un verdadero cerco filosófico en el que sus doctrinas son atacadas desde diversos frentes o flancos (sección segunda). Después de ello, en tercer lugar, también llevaremos a cabo un examen de cómo los flancos que los distintos adversarios habían establecido en la anterior fase de la disputa como puntos de resistencia frente al pesimismo se amplían y multiplican en esta segunda fase de la polémica, acogiendo además en ellos a multitud de autores, de entre los cuales presentaremos a los más representativos de cada flanco (sección tercera). Seguidamente, retomaremos las intervenciones de los *discípulos del sabio de Frankfurt* para mostrar cómo éstos continúan reformulando el pesimismo del maestro –y, en algunos casos, terminan por rechazarlo por completo– para “salvarle” de las acusaciones más graves de sus críticos (sección cuarta). En penúltimo lugar, nos ocuparemos de las nuevas filosofías pesimistas que aparecen en los años de esta segunda fase del *Pessimismusstreit*, mostrando con ello las distintas derivas del pesimismo en lo que

puede denominarse la *escuela schopenhaueriana* (sección quinta). Y, finalmente, analizaremos el significado filosófico e histórico cultural de esta segunda fase de la disputa que, debido sobre todo a la empresa neokantiana, puede considerarse como un verdadero *contraataque optimista* para recuperar la idea de autonomía (sección sexta).

1. La *Philosophie des Unbewußten* (1869) de E. von Hartmann. El nuevo representante del pesimismo:

La *Philosophie des Unbewußten* de Eduard von Hartmann⁶¹² fue, sin duda, una de las obras filosóficas de mayor éxito editorial en el último tercio del siglo XIX: en la década comprendida entre 1870 y 1880 se publicaron de ella *ocho ediciones*⁶¹³, y

612- Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906): El filósofo del inconsciente, natural de Berlín y proveniente de una familia aristocrática y militar, después de haber cursado sus estudios en el *Friedrich-Werdersche-Gymnasium*, se alistó en 1858 en el Regimiento de Artillería de la Guardia en la capital prusiana, donde llegaría a obtener el rango de teniente-coronel (*Premierlieutenant*). En 1865 tras haber sufrido una contusión en una rodilla, lesión que le acompañaría toda su vida, se vio obligado a retirarse de la carrera militar. Tras un breve periodo dedicado a la música y la pintura, se volcó en el estudio de la filosofía, en especial, de las obras de Hegel, Schelling y Schopenhauer. Tras la publicación de la *Philosophie des Unbewußten* en 1869, la súbita fama le valió el título de “filósofo de moda” y propició que le fuesen ofrecidas distintas plazas de profesor de filosofía en las Universidades de Leipzig, Göttingen y Berlín; ofertas que declinó debido en parte a las dolencias de su rodilla, en parte al deseo de mantener su independencia intelectual. Él mismo dividió su actividad intelectual en cuatro periodos: el primero de ellos (1868-1878) estaría marcado por su obra sistemática *Philosophie des Unbewußten* (1869), pero también por una preocupación por la filosofía de la religión y la historia de la filosofía; el segundo (1878-1887), lo estaría por el tratamiento sistemático de la ética en *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* (1879), de la religión en *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung* (1882) y en *Die Religion des Geistes* (1882), y de la estética en *Philosophie des Schönen* (1887); el tercer periodo (1887-1895) tendría una marcada preocupación política en *Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage* (1889) y en *Die sozialen Kernfragen* (1894); y el último y cuarto periodo (1896-1906) supondría un esfuerzo de sistematización general de todo su pensamiento en la monumental *Kategorienlehre* (1896), en *System der Philosophie im Grundriss* (1906-1909) y en *Das Problem des Lebens* (1906). Después de dejar tras de sí una bibliografía de unos 453 títulos, von Hartmann falleció en Berlín en 1906.

613- El éxito de la obra es fácilmente comprobable al hacer una cronología de sus distintas ediciones: la primera edición aparece en noviembre de 1868 con fecha de 1869; en septiembre de 1870, ésta se agota y se procede con la publicación de la segunda edición; una tercera edición aparece en octubre de 1871 y, en abril de 1872, se publica la cuarta; la quinta y sexta edición aparecen en junio y noviembre 1873 respectivamente; la séptima aparece en noviembre de 1875 y la octava en abril de 1878. También, tuvo una nutrida difusión en el extranjero: la primera traducción fue al ruso en 1873-1875, al francés en 1877 y al sueco en 1877-1878. (Cfr. HEYMONS, C.: *Eduard von Hartmann. Erinnerungen aus den Jahren 1868-1881*, Berlín, Carl Duncker's Verlag, 1882, pp. 60 y s.). Asimismo, resulta sorprendente que la primera traducción de Eduard von Hartmann al castellano, aunque del francés, fuese realizada con anterioridad a cualquiera de las obras de Schopenhauer: *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft* (1874) fue rápidamente traducida al castellano en 1877 por Armando Palacio Valdés y la *Philosophie des Unbewußten* (1870) apareció por primera vez en lengua castellana en 1879 gracias a la traducción de José Suarez y de Urbina (Cfr. PÉREZ CORNEJO, M.: «Estudio preliminar», en: HARTMANN, E. VON: *Filosofía de lo bello. Una reflexión sobre lo inconsciente en el arte*, Valencia, Universitat de València, 2001, p. 15n) mientras que la primera traducción de Schopenhauer al castellano fue un extracto de sus *Aphorismen zur Lebensweisheit*, de los *Parerga* (1851), realizado por Antonio Zozaya en 1889 (Cfr. MORENO CLAROS, L. F.: «Schopenhauer en España. (Comentario bibliográfico)», en: *Daimon, Revista de Filosofía*, 8 (1994), p. 209).

Debido a la gran importancia de von Hartmann en esta fase de la disputa, resulta conveniente contextualizar el sentido de la *Philosophie des Unbewußten* y asimismo el papel de von Hartmann como el nuevo representante del pesimismo, pero, también, como el último gran representante de una tradición idealista⁶¹⁹ que se opone al materialismo mecanicista y al ateísmo mediante la elaboración de un proyecto metafísico acorde, precisamente, con el desarrollo de las ciencias naturales de las que aquellos son fruto.

1.a) La génesis del sistema: la necesidad de una nueva religión.

La *Philosophie des Unbewußten* de 1869 tiene un marcado sentido religioso que no puede desvincularse de otras obras de von Hartmann temporalmente cercanas: *Briefe über die christliche Religion* (1870), publicada anónimamente bajo el pseudónimo de F. A. Müller, y *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft* (1874). Sin estas dos obras es imposible comprender el sentido programático del concepto de inconsciente.

Eduard von Hartmann relata en *Mein Entwicklungsgang* (1874) la fuerte impronta que en él dejó la problemática religiosa en sus años de la *Seminarschule*:

Además de la eficiente base en latín, recibí en los dos últimos cursos de la *Seminarschule* un importante estímulo, por una parte, para las ciencias naturales y las matemáticas, [y] por otra, para la religión y la literatura alemana [...]. Las lecciones de religión las impartía el director Fürbringer⁶²⁰, por aquel entonces consejero municipal de enseñanza [*Stadtschulrath*], con una claridad y nitidez en la definición de conceptos como nunca volví a escuchar más tarde y que dio un poderoso impulso a mi necesidad metafísica, hasta entonces latente.⁶²¹

Sin embargo, a pesar de que el filósofo del inconsciente abandonó rápidamente los dogmas ortodoxos del cristianismo⁶²², no por ello perdió la adquirida conciencia de la necesidad metafísica y religiosa del ser humano.

619- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 123.

620- Moritz Fürbringer (1802-1874): pedagogo y teólogo.

621- VON HARTMANN, E.: «Mein Entwicklungsgang (1874)», en: *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1875, p. 12.

622- Cfr. *Ibidem*, pp. 12, 17 y s.

En los años de gestación de la *Philosophie des Unbewußten*, los últimos de la década de 1860, las consecuencias de la agitación social y política surgida en los años 40 todavía estaban presentes en el plano filosófico: el enfrentamiento ideológico de 1848 en términos políticos se había traducido filosóficamente dentro de la Academia, en términos relativos, en la lucha entre el materialismo (defendido por la izquierda) y el teísmo (propugnado por la derecha)⁶²³. Para von Hartmann, ninguno de estos dos extremos era satisfactorio en modo alguno: por una parte, pese a aceptar los resultados de las ciencias naturales, el filósofo consideraba insuficiente la explicación mecanicista del mundo ofrecida por el materialismo puesto que, en definitiva, abocaba al ateísmo; por otra, tampoco podía aceptar una visión teísta del mundo que, como Kant ya había demostrado, estaba superada filosóficamente. Resolver la cuestión de cómo satisfacer la necesidad metafísica del hombre mediante la religión en esta disyuntiva es el contexto en el que se desarrolla la *Philosophie des Unbewußten* como dotadora de los conceptos fundamentales para esta empresa.

Tres ideas⁶²⁴ son las que von Hartmann desarrolló en las *Briefe* de 1870 y en la *Religion der Zukunft* de 1874, también en otras obras posteriores como *Die religion des Geistes* (1882), para las que el concepto del *inconsciente* jugará un papel fundamental: en primer lugar, para el antiguo oficial prusiano, la religión, en tanto *necesidad metafísica eterna* del ser humano, constituía un elemento irremplazable de su existencia; sin embargo, en segundo lugar, ésta se encontraba *amenazada* por el mundo moderno y, por último era necesario evitar este peligro dotando al mundo moderno de una *nueva religión*.

Para von Hartmann no se trata de revitalizar el cristianismo protestante, sino de encontrar una nueva religión. Para ello, realiza en las *Briefe* de 1870 una profunda crítica histórica del cristianismo, tal como la hiciera Strauß, poniendo de manifiesto las últimas consecuencias de esta crítica: el inminente colapso del cristianismo en el mundo moderno. Por ello, llega a afirmar que «[e]n torno al 90 por ciento de todos los hombres cultos europeos no son, en el fondo de sus corazones, cristianos [...]»⁶²⁵. Sin embargo, este colapso es visto también como una oportunidad para fundar esa nueva religión. Con la crítica realizada a la religión von Hartmann asegura lo siguiente:

623- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 126.

624- Cfr. *Ibidem*, p. 130.

625- MÜLLER, F. A. [VON HARTMANN, E.]: *Briefe über die christliche Religion*, Stuttgart, Verlag von J. G. Kötze, 1870, p. 280.

No queremos que la *religión* sufra daño, por este motivo queremos emplear todo [lo que tengamos a nuestro alcance] para guardar y fomentar la *religiosidad* antes de que sea tarde [...] La religiosidad es para nosotros una necesidad espiritual innata y bienaventurada del hombre, y la religión, como su satisfacción más alta, es para nosotros tan importante que un eventual hundimiento del cristianismo nos parece no solo un asunto completamente insignificante, sino una completa bendición en la medida de que sólo mediante él puede ser evitado un daño duradero de la religiosidad y de la religión.⁶²⁶

La obra concluye con un llamamiento a los alemanes: «¡La religión está en peligro! ¡Abajo con el dogma y la jerarquía! ¡Viva la religión!»⁶²⁷.

Esta crítica, pero también esta idea de una renovación de la religión, termina por cristalizar cuatro años más tarde en *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft* (1874). Esta obra polémica se inserta en el contexto de la *Kulturkampf* y se sirve de ella para lanzar sus críticas contra el teísmo, el protestantismo liberal⁶²⁸ y el ultramontanismo católico, así como para proponer la nueva religión del porvenir: un panteísmo al que considerará la única salida espiritual a la encrucijada en la que se encuentra la religión con la crisis y ocaso del cristianismo. Así, ya en el prólogo afirma:

Que las religiones concretas dadas no son en modo alguno sostenibles durante más tiempo, en ello coincido con Strauß [...]; que ello, no obstante, no tiene que ver con la mundanizada [*verweltlichten*] irreligiosidad del periodo [presente] y que algo nuevo *debe* llegar si la cultura moderna no quiere ser una víctima del ultramontanismo –no una imposible abstracta religiosidad, sino una nueva religión concreta [basada] en un fundamento acorde a la razón y, a pesar de ello, profundamente metafísico– esta es la afirmación con la que me diferencio de Strauß. Solo el pesimismo y el panteísmo con su doctrina de la inmanencia del espíritu individual en el espíritu total [*der Immanenz des*

626- MÜLLER, F. A. [VON HARTMANN, E.]: *Briefe... Op. Cit.*, p. 272.

627- *Ibidem*, p. 280.

628- Por protestantismo liberal la teología liberal representada por Adolf Harnack que buscaba una renovación del cristianismo mostrando su valor ético en relación con la cuestión social: el cristianismo protestante podía, en virtud de sus valores, evaluar la sociedad conforme a los criterios del Evangelio y dar una respuesta a problemas como las condiciones de vida de los trabajadores basándose en el principio cristiano de solidaridad. (Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: «Weber y el *ethos* del presente», en: WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998, pp. 35-38).

Einzelgeistes im Allgeiste] y de la identidad sustancial de la sustancia total [*Allwesens*] y su fenómeno individual puede formar esta fundamentación.⁶²⁹

La *crítica al teísmo* es la que pone en tela de juicio la posibilidad de cualquier tipo de renovación del cristianismo y la que llevará, según von Hartmann, a la necesidad de fundar una nueva religión panteísta. Esta crítica parte de las cosmovisiones que mantienen respectivamente el *cristianismo* y la *cultura moderna*. Trascendencia e inmanencia son, para Eduard von Hartmann, las visiones del mundo que enfrentan al *cristianismo* y a la *cultura moderna*. La esencia del cristianismo sería, para Hartmann, la visión trascendente del mundo: «[...] el cristianismo es una cosmovisión trascendente hasta el tuétano, la cual habita con todos sus intereses en el más allá y está tan absorta en los intereses ultramundanos que no mantiene absolutamente ninguno para el más acá [...]»⁶³⁰. Por otra parte, «[el] interés de la cultura [*Bildungsinteresse*] [...], en comparación con el cristiano, es un interés mundano»⁶³¹. Esta contradicción entre cultura moderna y cristianismo tiene por resultado que «el cristianismo debe ser enemigo de la ciencia»⁶³², pues «[...] la cosmovisión fundada en [la ciencia histórica y la ciencia natural] sería por sí sola suficiente (incluso sin la consideración de los progresos de la filosofía) para hacer imposible la preservación de la cosmovisión cristiana»⁶³³. Es aquí donde se pone de manifiesto la victoria de la cultura moderna sobre la religión y por ello afirma:

Que Melanchton protestara con vehemencia contra el sistema del mundo copernicano nos parece venerable –afirma von Hartmann– pero cuando hoy en día los ortodoxos luteranos se colocan del lado de la Biblia en contradicción no libre de sofismas [*nicht wegzusophistisirenden Widerspruch*] con la ciencia natural sobre el movimiento del sol, lo encontramos risible. ¿Qué otra cosa prueba la disparidad de esta impresión sino que la cultura moderna debe hacer imposible ser creyentes cristianos en el sentido estricto del término a quienes le ha sido accesible?⁶³⁴

Lo que pone de manifiesto esta serie de contradicciones entre cultura moderna y cristianismo es, en definitiva, la insostenibilidad del teísmo en un sentido teórico y

629- VON HARTMANN, E.: *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1878, p. v.

630- *Ibidem*, p. 21.

631- *Ibidem*, p. 23.

632- *Ibidem*, p. 22.

633- *Ibidem*, p. 26.

634- *Ibidem*, p. 27.

práctico: «Si las anteriores contradicciones entre cristianismo y cultura se dejan retrotraer esencialmente a la cosmovisión trascendente del primero y la inmanente de la última, llegamos ahora a la incompatibilidad del carácter fundamentalmente *teísta* de la metafísica cristiana con la conciencia moderna»⁶³⁵.

En un sentido teórico, la personalidad atribuida a Dios por el teísmo es una antropomorfización (*Vermenschlichung*) del mismo: «[m]ientras el cristianismo contenga el rasgo que lo distingue del panteísmo, mientras no pueda desprenderse del antropomorfismo [*Antropomorphismus*], permanecerá irreconciliable con la cultura moderna, la cual ya solo puede tolerar un Dios inmanente del mundo, de las leyes racionales eternas»⁶³⁶. La insostenibilidad del teísmo sumada al empeño del cristianismo por mantenerlo puede conllevar, para von Hartmann, la indeseable consecuencia de que «la creencia en Dios sea explicada como absurda por completo, y [se] caiga en el ateísmo en la forma de naturalismo materialista»⁶³⁷.

En un sentido práctico, en el teísmo se confunden moral y heteronomía. Para von Hartmann la cultura moderna ha alcanzado la madurez necesaria para la autonomía moral y ha descubierto

que las acciones que son la realización obediente de una voluntad ajena no pueden exigir nunca valor moral en sentido propio, [sino] más bien [que] el significado moral comienza primero con la autodeterminación autolegisladora [*selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung*] y por ello [la conciencia moderna] se encuentra en el terreno de la ética en diametral oposición con la conciencia cristiana.⁶³⁸

De la contradicción irresoluble entre la cultura moderna y el teísmo se plantea, finalmente, una disyuntiva: «que el conflicto irresoluble entre los principios fundamentales del cristianismo y de la cultura moderna [...] debe terminar por el amordazamiento de toda libertad de los pueblos [*Völkerfreiheit*] mediante las tremendas embestidas del ultramontanismo o con el hundimiento del cristianismo»⁶³⁹.

En esta disyuntiva se pone de manifiesto, por una parte, la crítica al protestantismo liberal y, por otra, al ultramontanismo católico. En primer lugar, esta disyuntiva

635- VON HARTMANN, E.: *Die Selbstersetzung... Op. Cit.*, p. 28.

636- *Ibidem*, p. 29.

637- *Ibidem*.

638- *Ibidem*, p. 30.

639- *Ibidem*, p. 31.

presupone la crítica al protestantismo liberal⁶⁴⁰; el cual, en ningún modo, puede ser renovado para hacer frente a este ocaso: el cristianismo protestante, como destructor de los dogmas de la ortodoxia católica ha ido vaciándose de contenido y se ha convertido, en última instancia, en una doctrina irreligiosa y no cristiana al fijar sus intereses en este mundo:

El protestantismo liberal se ha convertido por necesidad en un fenómeno *irreligioso* de la historia porque ha tomado los intereses de la cultura moderna como norma y ha intentado rehacer el cristianismo con este mismo patrón, y tiene un carácter irreligioso porque estos [intereses] [son] tomados de la cultura moderna como consecuencia de su desarrollo en la lucha de lo mundano [*Weltlichen*] contra la religión misma.⁶⁴¹

Y, en segundo lugar, la crítica al ultramontanismo, al cristianismo católico ortodoxo y sus dogmas es firme y clara para von Hartmann: aceptar el cristianismo ultramontano supondría renunciar a la cultura moderna por completo. Por ello afirma: «El principio de autoridad católico acaba convirtiendo en burla toda razón y cultura en el momificado cristianismo del ultramontanismo mediante el dogma de la infalibilidad»⁶⁴².

La religión del futuro que sustituya al cristianismo en su forma protestante y se enfrente al ultramontanismo católico, tendrá que librarse, entonces, de las críticas fundamentales vertidas sobre el teísmo si quiere evitar caer en el temido ateísmo fruto del naturalismo mecanicista:

Que el teísmo trascendente de la personalidad [*transcendente Persönlichkeitsteismus*] tanto en sí, como por sus consecuencias (heteronomía moral, teodicea, libertad de la voluntad indeterminada, etc.) es inaceptable a la conciencia moderna, es algo que ya ha sido demostrado muchas veces, y solo un conservadurismo [*Conservatismus*] honorable pero acríptico y afilosófico puede engañarse sobre ello. Con esta insostenibilidad del teísmo, para la religiosidad y el idealismo de la humanidad se convierte en una cuestión vital instaurar el panteísmo en la conciencia de los pueblos civilizados [*Culturvölker*]; pues si esto no acaece, o no aparece en la época

640- Crítica que, en pleno auge de la *Kulturkampf*, es comprensible que no fuese bien recibida por los protestantes ni por los defensores de los intereses del Estado Prusiano frente a la Iglesia de Roma. (Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 152).

641- VON HARTMANN, E.: *Die Selbstersetzung... Op. Cit.*, p. 87.

642- *Ibidem*, p. 91.

correcta, necesariamente el naturalismo materialista irreligioso se apoderará del espacio desocupado [...] ⁶⁴³

Por lo tanto, para von Hartmann, el *panteísmo* o *espiritualismo monista* es el que está destinado a sustituir al teísmo como religión del futuro. El panteísmo, por una parte, es capaz de satisfacer la necesidad metafísica del hombre al ofrecer al individuo un hermanamiento y unidad universal, una aclaración sobre el sufrimiento del mundo y sus miserias, y, al mismo tiempo, al garantizar un fin último hacia el cual se dirige la historia:

[...] una cosmovisión que concede, por una parte, tanto el derecho de la realidad [*Realität*] y del desarrollo de lo mundano; como también, [por otra,] permanece libre de tener a esta realidad como la [realidad] última, colmada de valor en y por sí; más bien, mediante un idealismo objetivo, se rebela ante la falta de valor de la existencia [*Existenz*] de este inmerecido mundo. ⁶⁴⁴

Al fin y al cabo, lo que von Hartmann está expresando aquí es que en el panteísmo se cumplen los requisitos de su pesimismo optimista ⁶⁴⁵: la felicidad terrena es inalcanzable, mas ello no implica que este sea el peor de los mundos posibles o que sea irracional.

El panteísmo reconoce un fin último y una racionalidad en el desarrollo de la historia; sin embargo, la justificación de la teleología y la racionalidad, habida cuenta de la crítica realizada al teísmo, es la que plantea a Eduard von Hartmann las mayores dificultades y para la cual es necesario el trabajo preparatorio que supone la *Philosophie des Unbewußten*: si se ha desposeído a Dios de conciencia y de personalidad ¿cómo es posible hablar de racionalidad e intencionalidad en la historia?; ¿existe la posibilidad de un «fin inconsciente del mundo»? El esfuerzo fundamental de la *Philosophie des Unbewußten* será demostrar que en esa sustancia universal es posible atisbar la racionalidad y la finalidad sin traza alguna de conciencia o personalidad mediante la identificación de esa sustancia con el *inconsciente*; el cual, pese a carecer de conciencia, es racional y se dirige a fines.

643- VON HARTMANN, E.: *Die Selbstersetzung... Op. Cit.*, p. 112.

644- *Ibidem*, p. 115.

645- Aclaremos con mayor profundidad el sentido de esta expresión paradójica más adelante. Vid. *Infra*. p. __

1.b) La Philosophie des Unbewußten (1869) como resultado de la ambivalente relación con Schopenhauer: una síntesis con Hegel a través de la filosofía de Schelling.

La redacción de la *Philosophie des Unbewußten* se produce entre 1864 y 1867. Su deuda con Schopenhauer, con cuya obra entra en contacto en 1863⁶⁴⁶, resulta evidente en su teoría de la voluntad, su filosofía pesimista y su actitud frente a la religión pese a los esfuerzos de distanciarse del sabio de Frankfurt a partir de los años 80.

El objetivo de esta obra será demostrar, partiendo de los resultados últimos de las ciencias naturales, que una *única fuerza inconsciente* dotada de *racionalidad y orientada a fines* constituye la esencia y el núcleo de toda la existencia. Sin embargo, en esta tarea von Hartmann se encuentra con dos dificultades fundamentales⁶⁴⁷: en primer lugar, la atribución de racionalidad y teleología a la naturaleza ya había sido un esfuerzo filosófico realizado por Hegel y Schelling, pero, especialmente en relación con este último, los avances de las ciencias naturales habían hecho caer a la *Naturphilosophie* en el descrédito; a lo cual se sumaba, en segundo lugar, que la aparición del darwinismo y su rápida difusión en Alemania ponía en cuestión cualquier tipo de imagen teleológica del mundo.

La resolución de estas dificultades debía llevarse a cabo, para von Hartmann, apoyándose en un método estrictamente científico sobre el cual poder erigir el sistema metafísico del inconsciente. El *motto* que acompaña al título de la obra resulta esclarecedor: «[r]esultados especulativos según el método inductivo de las ciencias naturales». Por ello, los primeros principios metafísicos de la *Philosophie des Unbewußten* se encuentran, por necesidad metodológica, en los últimos capítulos de la obra: el método inductivo y empírico ha de ser el punto de partida de toda filosofía y, por lo tanto, sus principios metafísicos deben ser demostrados *a posteriori*.

Siguiendo este método, la *Philosophie des Unbewußten* está dividida en tres partes⁶⁴⁸ con el objetivo de poder demostrar el *inconsciente* como esencia única y última de la realidad: en la primera parte, se analiza el inconsciente en la naturaleza orgánica (el *inconsciente fisiológico*), en la segunda, el inconsciente en el espíritu humano (el *inconsciente psicológico*) y, por último, en la tercera parte se elabora la

646- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 124 y s.

647- Cfr. *Ibidem*, p. 128.

648- FAZIO, D. M.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti.», en: FAZIO, D. M.; KOBLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (Eds.): *Op. Cit.*, pp. 101 y s.

metafísica del inconsciente de acuerdo con la evidencia de la existencia del inconsciente en distintos fenómenos que ha sido revelada en las dos anteriores partes de la obra.

Al analizar el inconsciente fisiológico, von Hartmann muestra que la vida orgánica no puede ser explicada únicamente en términos mecánicos o materialistas. Dada la finalidad que se muestra en la naturaleza orgánica, es necesario acudir a una causa espiritual, inconsciente, que sea entendida siempre como una causa final para explicar fenómenos como el de los instintos animales o la organización de las partes de los organismos vivos. También, al analizar el inconsciente psicológico, von Hartmann se esfuerza en probar que existe una actividad espiritual humana que es de una naturaleza distinta a la consciente: en el instinto sexual y de preservación, en los sentimientos, en la aplicación de las normas básicas del razonamiento lógico o en la intuición –afirma el filósofo– se manifiesta una actividad psicológica inconsciente.

Estos fenómenos inconscientes serán elevados por von Hartmann a principio metafísico de la realidad. Lo primero que el antiguo oficial prusiano realiza en su obra es poner de manifiesto el mérito de los antecedentes de este concepto de inconsciente: Leibniz y Schelling habrían dado, para él, los pasos más relevantes en este camino. Sobre el primero afirma:

Distingue *percepción*, representación [*Vorstellung*], y *apercepción*, representación consciente [*bewusste Vorstellung*] o simplemente consciencia [*Bewusstsein*] [...] y dice [...]: «En consecuencia, porque el alma no sea consciente del pensamiento no se sigue de ello que ésta deje de pensar» [...]. Lo que Leibniz aporta para la fundamentación positiva de su nuevo concepto es ciertamente más que escaso, pero es un inmenso mérito que él, al mismo tiempo, con una mirada genial, comprendiese el alcance de su descubrimiento, que reconociese como efectos de este principio la oscura maquinaria interna del sentimiento, de las pasiones y de las acciones, del hábito y muchas otras cosas [...]. Reconozco de buen grado, que la lectura de Leibniz fue la que primeramente me ha estimulado en la presente investigación.⁶⁴⁹

Sobre Schelling, afirma: «Con completa pureza [*Reinheit*], claridad [*Klarheit*] y profundidad encontramos, por el contrario, el concepto del inconsciente en

649- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten*, Belin, Carl Dunckers Verlag, 1873, p. 15. (Utilizamos aquí la quinta edición sobre la que se basan todas las ediciones posteriores de la obra. En caso necesario, haremos notar en qué ocasiones ha habido variaciones sustanciales respecto de la original u otras ediciones).

Schelling»⁶⁵⁰ cuando éste muestra el momento inconsciente en la producción del mundo en la filosofía fichteana al afirmar que «"[...] soy *consciente* de que con el ya aludido *Yo soy*, encuentro ya el mundo estando ahí [*ich auch die Welt als bereits –da-seiend finde*], y por lo tanto, en ningún caso, el *Yo ya consciente* puede producirlo [...]»⁶⁵¹.

Al pensar en una fuerza inconsciente que constituye la esencia del mundo, es inevitable pensar en la *voluntad* schopenhaueriana. No cabe duda de que el concepto de inconsciente hartmanniano es deudor en buena medida de aquella; sin embargo, von Hartmann, pese a reconocer que «[l]a voluntad, el único principio *metafísico* de Schopenhauer, es evidentemente una voluntad *inconsciente*», no puede aceptarla como válida para su proyecto filosófico porque el tipo de inconsciencia que Schopenhauer le ha atribuido es una que, como absolutamente ciega, no alberga dentro de sí ningún conocimiento (*vorstellunglos*). Precisamente, en 1869 von Hartmann publica un artículo titulado *Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus*⁶⁵² en el que señala que esta concepción de la voluntad unida a la devoción del filósofo del pesimismo por el idealismo kantiano y un titubeante coqueteo con el materialismo, ha hecho caer a su filosofía en una contradicción fundamental: mientras que el principio de su filosofía es monista, ésta está plagada de dualismos.

La crítica realizada en este artículo pone de manifiesto, para von Hartmann, la necesidad de reformular el concepto de voluntad schopenhaueriano. El antiguo oficial prusiano considera que Schopenhauer ha adoptado, por una parte, un «realismo de la voluntad» que entra en contradicción directa con el «idealismo subjetivo» de la representación⁶⁵³; esta doble perspectiva hace que la genial intuición del monismo en Schopenhauer se vea empañada, para von Hartmann, por una duplicidad en aquello que está a la base del fenómeno: ¿cuál es el fundamento del mundo fenoménico, la voluntad o el sujeto? Por otra parte, considera también que el sistema filosófico de Schopenhauer cae en un dualismo al colocar a la voluntad como «un principio *espiritual*» y al intelecto

650- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 20.

651- *Ibidem*.

652 VON HARTMANN, E.: «Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus», en: *Philosophische Monatshefte*, II, 6 (1869), pp. 457-469. Reproducido en: VON HARTMANN, E.: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, pp. 636-649 bajo el título *Schopenhauer's Panthelismus*.

653- Cfr. VON HARTMANN, E.: «Schopenhauer's Panthelismus», en: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, pp. 636 y s.

como uno «netamente *material*»; con ello, asegura von Hartmann, Schopenhauer pensó haber conseguido un equilibrio y un punto medio entre materialismo y espiritualismo; sin embargo, este dualismo, asegura el antiguo oficial prusiano, es tan «ilícito como desprovisto de valor. Ilícito porque todas las pruebas para el origen meramente material del intelecto son tan válidas o inválidas como para el de la voluntad; desprovisto de valor, porque «esta resistencia contra el materialismo [vulgar] no hace más comprensible el mundo que el liso y plano materialismo»⁶⁵⁴. Además, la conjugación de «idealismo subjetivo» y materialismo no hacen, en modo alguno, más comprensible el mundo, pues se cae en la paradoja de que la representación ha de ser fruto del cerebro, pero éste, a su vez, producto de la representación⁶⁵⁵.

La solución a estos dualismos que entran en contradicción con el principio monista de la filosofía de Schopenhauer lo encuentra von Hartmann en la distinción entre actividad *consciente* e *inconsciente* del espíritu:

Los materialistas tienen sin duda razón cuando se aferran a lo siguiente: que la integridad de las funciones cerebrales es sin excepción *conditio sine qua non* para la integridad de toda actividad espiritual consciente [...]. No mediante la completa segregación injustificada del espíritu y la separación de actividad volitiva e intelectual en la realidad concreta, sino únicamente a través de la distinción de la actividad espiritual *consciente* de la *inconsciente* se puede legitimar aquella ley fisiológica sin caer en la consecuencia de un completo materialismo.⁶⁵⁶

El filósofo del inconsciente considera que Schopenhauer estuvo cerca de llegar a esta solución en su estética donde, alejándose del materialismo y del idealismo subjetivo, presentó un «idealismo objetivo» consecuente con su monismo de la voluntad. La teoría schopenhaueriana de las ideas, entendiendo éstas como *universalia ante rem*, ciertamente entra en conflicto con el materialismo (las ideas platónicas no pueden ser un fenómeno producido por el cerebro, es decir, un fenómeno de un fenómeno)⁶⁵⁷ y con el idealismo subjetivo (las ideas como esencias eternas, consideradas bajo el idealismo subjetivo, si deben desprenderse de todos los elementos propios de la representación sensible como no esenciales, acabarán quedando

654 - VON HARTMANN, E.: «Schopenhauer's Pantheismus», en: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, p. 639.

655- Cfr. *Ibidem*.

656- *Ibidem*, p. 639.

657- Cfr. *Ibidem*, pp. 641 y s.

desprovistas de todos sus rasgos definitorios y, finalmente, se terminarán identificando con la cosa en sí kantiana)⁶⁵⁸. Ahora bien, si las ideas han de ser un tipo de representación, tal como afirma Schopenhauer, han de ser *objeto para un sujeto*, pero von Hartmann señala que la cuestión fundamental es para qué sujeto son objeto las ideas: no para el sujeto individual, finito; sino para el *sujeto absoluto*. La importancia de esta consideración es clave para la elaboración hartmanniana del concepto de inconsciente y su significado: «La individualidad se presenta delimitada objetivamente como organismo [y] subjetivamente como *conciencia*»⁶⁵⁹. Sin un abandono de la conciencia es impensable la contemplación del objeto eterno, de la idea: la identificación entre sujeto y objeto en la contemplación estética schopenhaueriana equivale a la *representación inconsciente*, a la *idea inconsciente*, pues la diferenciación entre sujeto y objeto es constitutiva de la «representación común (consciente)»⁶⁶⁰. Por ello afirma: «Si la conciencia se basa en la diferenciada contraposición de sujeto y objeto, su indistinguible unidad y perfecta fusión [*Durchdringung*] es necesariamente inconsciencia [*Bewusstlosigkeit*]. [...] Este sujeto-objeto absoluto o *idea inconsciente* representa por lo tanto el aspecto de la representación de aquella actividad espiritual inconsciente»⁶⁶¹.

Una vez convertida la idea platónica en *representación inconsciente*, von Hartmann necesita reformular, con ella, el concepto schopenhaueriano de voluntad. El filósofo del inconsciente señala que si Schopenhauer entendía las ideas como la realización de *actos* individuales de la voluntad, entonces resulta conveniente considerar la voluntad como un *acto* y la idea como *potencia*. Sin embargo –y es aquí donde Eduard von Hartmann transforma por completo el concepto de voluntad schopenhaueriano–, ¿cómo podría querer algo esta voluntad si es completamente ciega?; ¿cómo puede ser la voluntad schopenhaueriana una voluntad si no puede presentarse a sí misma ningún objeto al que dirigirse? Es necesario que exista la integración de algún tipo de conocimiento en la voluntad schopenhaueriana: «Schopenhauer debe reconocer que una voluntad que no quiere *algo* tampoco *quiere* verdadera y efectivamente [...], que la voluntad que quiere *algo* se da un *fin* [*Ziel*] u objeto del querer [y] que este fin no puede ser pensado más

658- Cfr. VON HARTMANN, E.: «Schopenhauer's Panthelismus», en: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, pp. 641 y s.

659- *Ibidem*, p. 643.

660- *Ibidem*.

661- *Ibidem*, p. 644.

que en la forma de *representación*, puesto que su labor es *anticipar algo idealiter que todavía no es*»⁶⁶².

Sin embargo, von Hartmann es completamente consciente del argumento circular que supone la necesidad correlativa de voluntad e idea. Por ello, en la *Philosophie des Unbewußten* termina por aceptar un tipo de voluntad *ciega*, similar a la schopenhaueriana, pero que es una absoluta *potencia* respecto al *acto* que es la voluntad determinada: lo único que quiere esta voluntad es a sí misma, es una voluntad meramente formal que lo único que quiere es querer. En un querer-querer de esta voluntad vacía, que es un momento instantáneo en la eternidad en el que pasa del no ser al ser, se da a sí misma la forma del querer, es decir, se da la forma de la voluntad: querer-*algo*, querer la *idea*⁶⁶³. Esta «voluntad vacía» como el primer acto del ser, que no es otra cosa que un estricto «llegar a ser [*das Werden*]», como momento percutor de la existencia –von Hartmann lo denomina «*Moment der Initiative*»–, que coloca existencia donde antes únicamente había calma (*Ruhe*), será fundamental, por otra parte, para comprender su pesimismo: este querer-querer originario es únicamente un anhelo (*Sucht*), es «la lucha por el ser [*das Ringen nach dem Sein*]»⁶⁶⁴. Éste querer-querer, esta voluntad vacía es la fuente originaria del dolor y del sufrimiento: «La condición del querer vacío [*leeres Wollen*] es un ansiar eterno [*ewiges Schmachten*] una satisfacción, la cual sólo a través de la representación le puede ser dada, es decir, es la absoluta *desdicha* [*absolute Unseligkeit*] misma sin pausa, dolor sin placer»⁶⁶⁵.

En cualquier caso, la voluntad y la idea inconsciente, constituyen los aspectos complementarios de un *realidealismo* que sería la filosofía de Schopenhauer depurada de sus errores: realismo de la voluntad e idealismo objetivo son «*suplementarios y momentos con igual derecho* [...] puesto que la voluntad sin idea no puede llegar al *querer* real [*wirklichen Wollen*] [y] la idea sin la voluntad no puede llegar al *ser* real [*wirklichen Sein*] y al *desarrollo*»⁶⁶⁶. De este modo, señala von Hartmann, «querer y representar son comprendidos como *atributos de una* [misma] *esencia*»⁶⁶⁷. Esta doctrina, concluye von Hartmann, bien podría llamarse «idealrealismo o pleno

662 - VON HARTMANN, E.: «Schopenhauer's Panthelismus», en: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, p. 645.

663- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, pp. 791-795.

664- *Ibidem*, p. 793.

665- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 698.

666 - VON HARTMANN, E.: «Schopenhauer's Panthelismus», en: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, p. 646.

667- *Ibidem*.

espiritualismo (querer y representar abarcan el espíritu por completo) o monismo (panteísmo) del espíritu»⁶⁶⁸.

Este concepto de *inconsciente* como reformulación de la filosofía de la voluntad schopenhaueriana incluye un elemento racionalista y teleológico que le es absolutamente extraño: Schopenhauer nunca admitiría una voluntad dirigida a fines como esencia del mundo. Así, en esta reformulación, se deja ver la alargada sombra de Hegel, con quien von Hartmann guarda una relación no menos ambivalente que con Schopenhauer: «[...] hegelianismo y schopenhauerianismo a pesar de su aparente heterogeneidad insuperable han encontrado realmente un centro unificador en el concepto de inconsciente [...]»⁶⁶⁹, asegura von Hartmann.

De Hegel, el antiguo oficial prusiano tomaría la idea irrenunciable de que el desarrollo del mundo debe ser un proceso lógico y racional, de acuerdo con las ideas, que asciende desde los niveles inferiores a los superiores para la realización de algún fin final; abriendo con ello la filosofía de von Hartmann (como veremos posteriormente) a la posibilidad de un cierto optimismo histórico. Sin embargo, si el sistema schopenhaueriano era parcial⁶⁷⁰, y una voluntad sin conocimiento alguno no podía ser en modo alguno voluntad, lo mismo ocurriría con la filosofía hegeliana⁶⁷¹:

El prejuicio específico del panlogismo [hegeliano] [...] del que se siguen la mayoría de sus errores es la creencia de que el principio ideal como tal también sería el principio de lo real o el principio existencial, que no requiere de ningún principio real junto y fuera del principio ideal para la explicación de la existencia. El panlogismo no comprende que entre el pensamiento [*Gedanke*] y la realidad [*Wirklichkeit*] se abre un abismo, que la realidad [*Realität*] es otra cosa distinta de la idea, que un algo inefable [*ein unsagbares Etwas*] debe agregarse al contenido ideal para que, con ello, se convierta en realidad [*Realität*].⁶⁷²

El monismo de la voluntad así como el panlogismo hegeliano, por sí mismos y separados, tal como se ha visto en la reformulación del concepto de la voluntad

668 - VON HARTMANN, E.: «Schopenhauer's Pantheismus», en: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, p. 646.

669- VON HARTMANN, E.: *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten mis besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1874, p. 8.

670- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 778.

671- Cfr. *Ibidem*, pp. 779-783.

672- VON HARTMANN, E.: *Erläuterungen... Op. Cit.*, p. 17.

schopenhaueriana y en la crítica a la filosofía hegeliana, son principios aislados y abstractos que no pueden dar cuenta de la realidad.

El concepto de *inconsciente* hartmanniano, ese «centro unificador» de la filosofía hegeliana y schopenhaueriana integra la racionalidad y la teleología en su aspecto ideal en la representación inconsciente, y la existencia en su aspecto real en la voluntad inconsciente. Sin embargo, la filosofía que ha permitido unificar las investigaciones unilaterales de Hegel y Schopenhauer fue, para von Hartmann, la *filosofía positiva schellinguiana*⁶⁷³: «me estará permitido aferrarme a la creencia de buscar la verdad del inconsciente en la síntesis de la voluntad inconsciente y de la idea inconsciente como atributos coordinados de una sustancia inconsciente o sujeto absoluto, es decir, continuar el camino que señaló la filosofía positiva de Schelling»⁶⁷⁴. Por ello, afirma: «El “qué [*Was*]” del mundo parece lógicamente determinado de un modo neto y lo ilógico [*Unlogische*] solo puede ser buscado en la absurdidad [*Widersinnigkeit*] del “que [*Dass*]” de la existencia [*Existenz*]»⁶⁷⁵.

Así, la síntesis schellinguiana de Hegel y Schopenhauer reúne en el concepto de *inconsciente* el *Was*, la idea inconsciente, la esencia, el principio ideal, y el *Dass*, la voluntad inconsciente, lo real, la existencia, el principio real; y unifica lo racional y lógico en la existencia con lo irracional e ilógico de la misma.

En definitiva, esa esencia única del mundo que es el inconsciente es un querer, un impulso, pero éste dotado de conocimiento, de representación, de un fin que es la idea a la que se dirige; sin embargo, también es *inconsciente*, puesto que carece de la personalidad o de la individualidad. Este concepto es el que permite entender la *nueva religión* del futuro, la panteísta, por la que von Hartmann abogaba en las *Briefe* de 1860 y en *Die Selbstersetzung der christliche Religion* de 1864: como monismo que identifica esencialmente todas las sustancias, es un panteísmo; pero, al mismo tiempo, puede dotar de una finalidad al mundo sin caer en la concepción teísta de Dios ya que concede a la voluntad un conocimiento inconsciente mediante un fin, un objeto del querer, representado por la idea inconsciente. El éxito del concepto del *inconsciente* es que permite la teleología (cuya evidencia, para von Hartmann, ponía en jaque al

673- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, pp. 784 y s.

674- VON HARTMANN, E.: *Erläuterungen... Op. Cit.*, p. 8.

675- *Ibidem*, p. 14.

materialismo) sin la necesidad de recurrir a la personalidad de Dios (la cual había quedado demostrada por la crítica filosófica como una antropomorfización).

Como bien ha señalado Giuseppe Invernizzi ⁶⁷⁶, el inconsciente hartmanniano reunirá los atributos del Dios del teísmo, pero despojado de toda personalidad y consciencia: el inconsciente es omnipotente, omnisciente, omnipresente, eterno, infalible y providente ⁶⁷⁷. Sin embargo, dados estos rasgos von Hartmann se encontrará con una doble dificultad: por una parte, justificar el sufrimiento en el mundo y, por otra, justificar, precisamente, su pesimismo debido a los atributos otorgados al concepto de inconsciente.

1.c) Pesimismo eudemonológico y optimismo evolucionista.

Si en algún punto de la filosofía hartmanniana puede establecerse una clara relación con la de Schopenhauer, éste es el del *pesimismo*. Sin embargo, el desarrollo del mismo se diferenciará del schopenhaueriano fundamentalmente en dos aspectos: en primer lugar, aunque quepa buscarse sus últimas raíces en la naturaleza metafísica de la voluntad, *no es un pesimismo metafísico, sino eudemonológico*; y, en segundo lugar, el método de su deducción tratará de presentarse explícitamente como científico.

Esta diferencia fundamental con Schopenhauer atraviesa el núcleo del pesimismo de von Hartmann y, en ese sentido, podemos coincidir con el propio autor cuando afirma:

que los dos puntos que han propiciado contra mí los ataques más violentos, carentes de sentido e indecentes, quiero decir, mis consideraciones sobre el amor sexual y la miseria de la existencia, *no se han visto afectados por las modificaciones [realizadas sobre otros aspectos de mi obra], sino que con el paso del tiempo, para mí, se han confirmado y agudizado.* ⁶⁷⁸

Sin embargo, que la sustancia de su pesimismo eudemonológico no sufriese ningún cambio sustancial a lo largo del desarrollo de su filosofía no debe encubrir el hecho de que a partir de 1880, debido precisamente a los furibundos ataques de los detractores del pesimismo, von Hartmann decidiese distanciarse todo lo posible de las posturas schopenhauerianas y tratase de poner de manifiesto cualquier diferencia entre su

676- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 155.

677- Cfr. Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, pp. 363-370 y 636.

678- VON HARTMANN, E.: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, p. 39.

pesimismo eudemonológico y el metafísico del sabio de Frankfurt. Como muestra de este distanciamiento “táctico”⁶⁷⁹, baste comparar algunas de las valoraciones sobre el pesimismo schopenhaueriano expuestas en el artículo *Ist der pessimistische Monismus trostlos?*⁶⁸⁰, publicado en los *Philosophische Monatshefte* en 1870, con sus apreciaciones sobre el mismo en el capítulo *Mein Verhältnis mit Schopenhauer* en *Philosophische Fragen der Gegenwart* (1885).

En el artículo de 1870 von Hartmann consideraba, en términos generales,

que los fundamentos para los argumentos de Schopenhauer son en sí correctos y aplicables siempre en la experiencia, mientras que los argumentos del optimismo solo son válidos relativamente desde el punto de vista de la ilusión y, por lo tanto, no solo se tambalean cada vez más, de hecho, sino que también se muestran ante la ciencia como insostenibles [...]. Por consiguiente, entonces, también [los argumentos del optimismo] son, desde la perspectiva científica, únicamente declamaciones huecas, a pesar de todas las reprimendas no fundamentadas que han sido formuladas contra los argumentos pesimistas de Schopenhauer.⁶⁸¹

Sin embargo, en el texto de 1885, donde aclara su posición respecto a Schopenhauer, se muestra el intencionado distanciamiento:

El pesimismo empírico de Schopenhauer no está separado del metafísico, sino que se deriva deductivamente de éste mediante dos suposiciones falsas: de la ceguera y carencia de racionalidad de la esencia absoluta del mundo, y de la negatividad del placer. Aparte de esto, el pesimismo empírico de Schopenhauer consiste no en una sobria consideración pertinente de los problemas axiológicos, sino, en parte, en una hipersensible disposición a la melancolía [*hypersensitiver Weltschmerzlichkeit*], en parte en una malhumorada e intolerante indignación por la maldad [*Schlechtigkeit*] del hombre; por lo tanto, según ambas tendencias, [su pesimismo] es acientífico [*unwissenschaftlich*] y afilosófico [*unphilosophisch*].⁶⁸²

679- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 153.

680- VON HARTMANN, E.: «Ist der pessimistische Monismus trostlos?», en: *Philosophische Monatshefte*, V, 1 (1870), pp. 24-42. Reproducido en: VON HARTMANN, E.: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, pp. 147-165 bajo el título *Ist der Pessimismus trostlos?*

681- *Ibidem*, p. 150.

682- VON HARTMANN, E.: *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Leipzig/Berlín, Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885, p. 34.

Con ello se muestra que, para von Hartmann, resultaba de especial interés mostrar tanto que su procedimiento a la hora de demostrar el pesimismo era *empírico* o *científico*, en contraposición a las «suposiciones metafísicas falsas» y al carácter melancólico de los que provenía el schopenhaueriano; como también que «en la filosofía práctica las diferencias [con Schopenhauer] son todavía más grandes que en la teórica»⁶⁸³, puesto que el resultado último de su pesimismo no llevaba a un quietismo o a una negación individual de la voluntad de vivir, lo cual von Hartmann considera inmorales⁶⁸⁴.

La tesis central del pesimismo hartmanniano es la siguiente: «Este mundo es el mejor de todos los mundos posibles, mas es peor que ninguno»⁶⁸⁵. Para von Hartmann este aserto significa saldar cuentas tanto con Leibniz como con Schopenhauer.

Habida cuenta de los rasgos atribuidos al *inconsciente* como sustancia única de la realidad (providencia, omnipotencia, omnisciencia, infalibilidad, eternidad y omnipresencia) podemos concluir, según von Hartmann, «*que el mundo es dirigido y conducido tan sabia y excelentemente como es posible, que si de entre todas las posibles representaciones en el inconsciente omnisciente hubiese existido una de un mundo mejor, ciertamente ese mundo mejor hubiese sido llevado a cabo en lugar del que actualmente existe*»⁶⁸⁶. En este sentido, Leibniz estaría en lo cierto; sin embargo bajo el abrigo de esta consideración no se puede cobijar, para von Hartmann, aquella que afirma «*tout est bien*». ¿Cómo explicar y comprender el mal y el sufrimiento en el mundo teniendo en cuenta que éste es el mejor de los mundos posibles? Para el antiguo oficial prusiano, la solución leibniziana que entiende el mal no como algo positivo, sino como algo meramente *privativo*, como un defecto de bien, «hace violencia a los hechos»⁶⁸⁷; y sus últimas consecuencias, la consideración del dolor de los demás como poco más que una mera ilusión, son «[e]l *non plus ultra* de la locura»⁶⁸⁸.

Por ello, von Hartmann cree necesario aclarar qué significa precisamente la expresión «mejor posible». Decir que este mundo sea el mejor o el peor de los posibles tiene que ver únicamente con el reino de las posibilidades y se refiere al «*mejor de su*

683- VON HARTMANN, E.: *Philosophische Fragen... Op. Cit.*, p. 30.

684- Cfr. *Ibidem*, pp. 30-32.

685- VON HARTMANN, E.: *Gesammelte Studien... Op. Cit.*, 153.

686- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 637.

687- *Ibidem*, p. 638.

688- *Ibidem*.

índole [Art]»⁶⁸⁹, puesto que el mundo nunca puede ser mejor de lo que es posible que sea. Ahora bien, von Hartmann hace especial hincapié en la siguiente consideración: «la *mejor posibilidad* de una cosa *no* [nos] dice *lo más mínimo* sobre su *bondad*»⁶⁹⁰; que este mundo sea el mejor de los posibles no implica por ello que no pueda ser tan malo como quepa imaginarse y, por lo tanto, la maldad en él nunca puede ser objeción contra su perfección.

La afirmación de que el mundo no es perfecto sólo podría ser probada poniendo de manifiesto que los medios puestos en juego por el inconsciente para la realización del fin último del mundo y de la historia son *inadecuados* para su consecución, quedando demostrado con ello que todo el sufrimiento y el mal del mundo carecen en absoluto de valor⁶⁹¹. En último término, esta prueba sería la única que podría dar por válida la hipótesis schopenhaueriana de que éste es el *peor* de los mundos posibles –la cual von Hartmann considera una injustificada y burda inversión del optimismo leibniziano⁶⁹². Sin embargo, tal como von Hartmann se ha esforzado en demostrar, éste es el mejor de los mundos posibles, y lo es de acuerdo con su fin último.

Eduard von Hartmann señala que los fines posibles que se atribuyen comúnmente al mundo son *justicia, moralidad y felicidad*. Sin embargo, las dos primeras sólo atañen al individuo, sólo son relevantes desde el punto de vista individual y no atañen en absoluto a la sustancia única y universal inconsciente. Justicia, moralidad y libertad son únicamente relevantes para el fenómeno donde se muestra; y suponen, precisamente, que la omnisciencia del inconsciente ha sabido poner un *contrapeso* al necesario egoísmo e injusticia para la preservación del individuo en la forma de sentimientos morales como la compasión o en la forma del derecho como corrector de la injusticia⁶⁹³.

Más relevante es la cuestión de si el fin último del mundo es la *felicidad*. En la dilucidación de esta cuestión se apoyará tanto el *pesimismo* hartmanniano, el cual afirma que a pesar de que este es el mejor de los mundos posibles sería preferible su inexistencia, como también su *optimismo*, el cual gira en torno a la consecución del auténtico fin final del mundo. De entre los tres fines de la existencia que se ponen en

689- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 639.

690- *Ibidem*.

691- Cfr. *Ibidem*.

692- Cfr. *Ibidem*, p. 655.

693- Cfr. *Ibidem*, p. 639 y s.

cuestión, la felicidad parece el más susceptible de ser tenido por tal debido a que «la suma de *placer* y *dolor* provocados, puesto que estos son algo completamente *real* [...] y el inconsciente es el *sujeto común* que siente en todas las conciencias distintas»⁶⁹⁴, no es algo que atañe únicamente al fenómeno, sino a la esencia del mundo mismo: «*no hay otro sujeto del sentimiento* del dolor y del placer que el inconsciente todo-uno»⁶⁹⁵. Además, justicia y moral demuestran ser medios para la felicidad, puesto que disminuyen el dolor en el mundo y, por lo tanto, tendrían valor como fines relativos para la consecución de este supuesto fin último del mundo: «[a]unque la moralidad y la justicia *como tales* no pueden ser un fin en el proceso del mundo, podrían serlo perfectamente para la *felicidad*»⁶⁹⁶.

Ahora bien, ¿es la felicidad el fin último de la existencia? Eduard von Hartmann señala que la miseria, la *necesidad* del dolor, la lucha por la existencia que día a día se pone de manifiesto en el mundo, son una buena prueba de que quizás los medios puestos por el inconsciente en el mundo «parecen *inadecuados* para la consecución de la felicidad y, a causa de esto, sólo son comprensibles si sirven a otros fines como, por ejemplo al «perfeccionamiento [*Vervollkommung*] de la consciencia»⁶⁹⁷. De este modo, se pone de manifiesto que el fin último del mundo, para von Hartmann, es muy distinto de la felicidad, y esto abrirá posteriormente las puertas a la posibilidad de su optimismo evolucionista –por otra parte difícilmente reconciliable con su pesimismo.

Sin embargo, pese a que la felicidad no es el fin último del mundo, ésta juega un papel fundamental en el lado pesimista de su filosofía, es decir, en la conclusión última de que es preferible la inexistencia a la existencia: la naturaleza del querer, la imposibilidad de la felicidad, la prevalencia del dolor sobre el placer, serán la clave de su *pesimismo eudemonológico* cuyas últimas causas son de naturaleza metafísica.

Bien es cierto, reclama insistentemente von Hartmann, que el inconsciente es providente, omnisciente y todopoderoso, contiene racionalidad dentro de sí; sin embargo, el acto originario de aquella *voluntad vacía*, ese oscuro percutor de la existencia, era por su propia naturaleza y necesidad algo irracional⁶⁹⁸. La propia naturaleza de esta voluntad (que es un mero deseo por sí mismo y, como tal, imposible

694- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten...* Op. Cit., p. 641.

695- *Ibidem*.

696- *Ibidem*.

697- *Ibidem*, p. 642.

698- Cfr. *Ibidem*, pp. 642-644.

de satisfacer) que ha sido transmitida en este acto originario al inconsciente será, en última instancia y en un sentido metafísico, la razón de que la inexistencia sea preferible a la existencia y lo que permitirá a von Hartmann justificar su pesimismo: «[p]uesto que la voluntad es potencialmente *infinita*, y en el mismo sentido lo es su iniciativa, el infinito querer vacío; [y] la idea, sin embargo, es *finita* según su propio concepto [...], solo una parte finita del querer vacío puede ser satisfecho por ella (y solo puede existir un mundo finito). Por lo tanto permanece existiendo un superávit infinito de querer hambriento junto a y aparte de la voluntad mundana [ya] satisfecha»⁶⁹⁹.

Sin embargo, pese a esta razón metafísica, el método hartmanniano implica un camino empírico, científico, para demostrar el pesimismo. El antiguo oficial prusiano considera que «el valor del mundo debe ser medido según su propia medida [*Massstabe*]»⁷⁰⁰ en una *suma aritmética*, en un cálculo de placer y dolor tanto en la vida de cada individuo como en el conjunto del mundo. Valorar el mundo según su medida es, para von Hartmann, hacerlo en términos de dolor y de placer y, por lo tanto es un juicio eudemonológico, un *balance eudemonológico* que solo puede tener tres posibles resultados: *positivo* (cuando el placer predomina sobre el dolor), *negativo* (cuando el dolor predomina sobre el placer) o *igual a cero* (cuando la suma de placer y dolor colocan el fiel de la balanza en el justo medio). En caso de que «el balance de placer [*Lustbilanz*] del mundo fuese negativo»⁷⁰¹, el pesimismo quedaría científicamente probado para von Hartmann; también su consecuencia inmediata: que la existencia no sería preferible a la no existencia.

El problema con el que se topa von Hartmann a la hora de poder realizar este juicio sobre la vida, tanto individual como del género humano en su conjunto, es que *placer* y *dolor* son, como sentimientos, de naturaleza *subjetiva* y sólo pueden ser estudiados de un modo directo, por su propia naturaleza, mediante la propia sensación⁷⁰². Sin embargo, esto no puede relegar el juicio eudemonológico a una valoración meramente subjetiva o personal; pues el propio individuo no es el más adecuado para valorar su propia existencia: la naturaleza imprecisa de la memoria, el instinto de conservación o la mayor vividez en la conciencia del estado presente de cosas y no de la totalidad de la vida, hacen imposible que cada cual sea el mejor juez para determinar el valor de su

699- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 794.

700- *Ibidem*, p. 648.

701- VON HARTMANN, E.: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Berlín, Carl Duncker's Verlag, 1880, p. 67.

702- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 650.

vida⁷⁰³. Citando a Jean-Paul, von Hartmann resume cuál sería la naturaleza real del juicio así llevado a cabo: «no amamos la vida porque sea bella, sino porque tenemos que amarla, y de ahí viene que extraigamos a menudo la conclusión invertida: puesto que amamos la vida, ésta sería bella»⁷⁰⁴. Eduard von Hartmann considerará así que la tendencia a valorar la vida en términos generales como *feliz* descansa en una ilusión sobre la verdadera naturaleza del placer, del dolor y de los objetos que supuestamente harían dichosa la vida.

El extensísimo análisis que demostraría para von Hartmann que la *Lustbilanz* de la vida se salda negativamente y que, por tanto, quedaría probado su pesimismo eudemonológico arroja los siguientes resultados: en primer lugar, pese a admitir (al contrario que Schopenhauer) la positividad del placer⁷⁰⁵, considera que el ser humano es, en términos generales, más sensible al dolor: «El dolor se hace más doloroso cuanto más dura, el placer, más indiferente y tedioso [*überdrüssiger*]»⁷⁰⁶. También su duración es mayor: «la brevedad de la duración de la satisfacción es poco más que un abrir y cerrar de ojos mientras que la insatisfacción dura en la misma medida que la voluntad actual [*der actuelle Wille*]»⁷⁰⁷. La última conclusión de estas dos consideraciones es que la misma cantidad de placer y de dolor no pueden llevar el balance eudemonológico al punto cero: «para [su] equivalencia el coeficiente [de placer y dolor] no puede ser necesariamente =1», sino «que el placer debe ser de un grado *sensiblemente mayor* que un dolor de su misma clase si tienen que equilibrarse para la conciencia»⁷⁰⁸.

En segundo lugar, von Hartmann afirma que los bienes que el ser humano considera indispensables para la felicidad son de carácter negativo: la juventud, la salud, la libertad y la seguridad no proporcionan ningún placer positivo por sí mismos, sino que suponen únicamente la ausencia de dolor. Lo que plantea entonces von Hartmann es esto: si estos bienes únicamente nos garantizan el *Nullpunkt* del balance eudemonológico ¿qué más podrían ofrecer que la no existencia, la cual es la propia ausencia de dolor?⁷⁰⁹.

703- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, pp. 650-653.

704- *Ibidem*, p. 652.

705- Cfr. *Ibidem*, pp. 656 y 660.

706- *Ibidem*, p. 656.

707- *Ibidem*, p. 660.

708- *Ibidem*, p. 663.

709- Cfr. *Ibidem*, pp. 665-669.

En tercer lugar, otros deseos fundamentales del ser humano, como lo son el de la satisfacción del hambre o el deseo sexual y amoroso tampoco provocan un placer positivo: «El hambre es atormentadora [...] y su satisfacción es [...] únicamente la superación del dolor»⁷¹⁰. La satisfacción del deseo sexual acarrea, tanto para los animales como para el ser humano, según von Hartmann, un incontable número de sufrimientos que abarcan desde los esfuerzos puestos en su consecución como sus consecuencias: «el amor provoca mucho más dolor que placer a los individuos implicados»⁷¹¹ y, además, el placer que resulta de su satisfacción, en cuyo fondo únicamente descansa el fin externo de la procreación y mantenimiento de la especie, se convierte en frustración porque el impulso natural representa la expectativa de un placer mayor que el que realmente acontece, trayendo consigo así un dolor⁷¹².

En cuarto lugar, la compasión o las relaciones humanas en la amistad o en el hogar, consideradas comúnmente como bienes, suelen traer más dolores que placeres. «La compasión provoca la urgencia de calmar el dolor ajeno y este es su fin. Esta urgencia encuentra, sin embargo, solo en raras ocasiones una parcial, y excepcionalmente, una total satisfacción [y, por lo tanto] provoca con mayor frecuencia displacer que placer»⁷¹³. Por otra parte, la necesidad del hombre de mantener relaciones sociales, como tal, es de nuevo un placer negativo: es la satisfacción de una necesidad que suele acarrear más dolores que placeres⁷¹⁴.

En quinto y último lugar, los deseos de honor, poder y fama son también una mayor fuente de dolor que de placer. Son deseos insaciables «con los cuales, como con el agua salada, cuanto más se bebe, más sediento se está»⁷¹⁵.

Con esto, lo que von Hartmann quiere mostrar es que los bienes que el ser humano considera como indispensables para la felicidad se basan en última instancia en una ilusión, en una representación inadecuada de su verdadera naturaleza o resultados: la propia naturaleza del placer y del dolor, así como también el resultado del deseo, persecución y consecución de otros bienes considerados como fundamentales para la felicidad dan lugar a un mayor dolor que placer dejando así la *Lustbilanz* en saldo

710- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 669.

711- *Ibidem*, p. 675.

712- Cfr. *Ibidem*, pp. 676-679.

713- *Ibidem*, p. 682.

714- Cfr. *Ibidem*, pp. 683-688.

715- *Ibidem*, p. 691.

negativo, o bien, en el mejor de los casos, algunos de ellos nos podrían llevar a lo sumo al *Nullpunkt* del balance eudemonológico.

De este análisis resultará su *pesimismo eudemonológico*: si el objetivo, el fin último del inconsciente parece un incremento y perfeccionamiento de la consciencia; con él, las ilusiones sobre la naturaleza del placer se irán disipando acompañadas con un correlativo incremento sobre la conciencia del dolor. Si la mejor vida posible es la ausencia de dolor como *Nullpunkt* del *Lustbilanz* y éste, sin embargo, siempre se salda negativamente, es decir, que tanto en el individuo como en el mundo en su conjunto se destila más dolor que placer, resulta, entonces, que la *no existencia es preferible a la existencia* en términos eudemonológicos: la consecución de la felicidad es una quimera, una ilusión inalcanzable.

Eduard von Hartmann distingue tres estadios de esta ilusión (que la felicidad es alcanzable) en la historia de la humanidad. El primero de ellos supondría que *la felicidad puede ser alcanzada en la vida terrena en su estadio de desarrollo actual*⁷¹⁶ y sería propio del mundo antiguo. Esta ilusión se desvanece con el propio análisis del placer y dolor que se ha expuesto: «actualmente el dolor prepondera en el más alto grado no solo en el mundo en general, *sino también en cada individuo particular, aun entre las circunstancias más favorables posibles*»⁷¹⁷.

Un segundo estadio de la ilusión afirmaría que *la felicidad puede ser alcanzada en una vida trascendente tras la muerte*⁷¹⁸. En este estadio, propio del mundo cristiano, la naturaleza ilusoria de la felicidad reside en que únicamente, afirma von Hartmann, existe este mundo. En última instancia, la creencia en la vida tras la muerte es tan solo una «esperanza [y], como todas las demás, descansa en una ilusión»⁷¹⁹. También, supuesto el panteísmo del inconsciente, la pervivencia del individuo tras la muerte es ilusoria: con la muerte cesa la conciencia individual⁷²⁰. En última instancia, lo que descansa tras la esperanza en una vida tras la muerte donde sea posible la felicidad es, para el antiguo oficial prusiano, el *egoísmo*⁷²¹.

716- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 655.

717- *Ibidem*, p. 712.

718- Cfr. *Ibidem*, p. 715.

719- *Ibidem*, p. 718.

720- Cfr. *Ibidem*, pp. 722 y s.

721- Cfr. *Ibidem*, p. 723.

El último y tercer estadio de la ilusión, cuya superación resulta –como veremos– necesaria para la consecución de la salvación, es la creencia de que *la felicidad puede ser alcanzada en el futuro gracias al desarrollo del proceso del mundo*⁷²². Este estadio de la ilusión sería el propio de la época de von Hartmann. El antiguo oficial prusiano admite el desarrollo de la cultura, la ciencia, la técnica e incluso de la política y la sociedad; también la evolución biológica de los organismos vivos; sin embargo, la fe en que el desarrollo del mundo traiga como resultado una mayor felicidad descansa, para Eduard von Hartmann en un «*extraordinario interés egoísta*»⁷²³ del que es difícil librarse. Ahora bien, esta ilusión de que la felicidad se podrá alcanzar positivamente en el futuro es tan precaria como la ilusión de que ésta pueda ser conseguida en el presente, y –recuerda von Hartmann– el núcleo del desenmascaramiento de esta ilusión se encuentra ya, precisamente, en el análisis del primer estadio⁷²⁴. «Por mucho que la humanidad avance, nunca podrá deshacerse ni tampoco aliviar los grandes sufrimientos: enfermedad, vejez, dependencia de la voluntad y del poder de otros, necesidad e insatisfacción»⁷²⁵. Tampoco es esperable, asegura von Hartmann, la mejora moral del ser humano; pues «[l]a inmoralidad no ha disminuido en el mundo desde la fundación de la primera sociedad humana primitiva hasta hoy»⁷²⁶ e incluso aunque la sociedad llegase a un estado moral ideal, ello no traería consigo la felicidad, sino que nos acercaría únicamente al *Nullpunkt* del balance eduemonológico⁷²⁷. Del mismo modo, los avances técnicos y científicos podrán otorgar mejores condiciones de vida a aquellos más desfavorecidos: la disminución, por ejemplo, del hambre en las masas es, para von Hartmann, ciertamente algo bueno; pero ello no implica en absoluto una felicidad positiva, sino únicamente una aproximación hacia el punto de equilibrio de la *Lustbilanz*⁷²⁸. Por último, el progreso social y político tampoco puede ser entendido como un progreso hacia la felicidad. El Estado ideal solamente podría garantizar la seguridad del individuo frente a los ataques de otros y el ideal social sólo podría mejorar las condiciones de vida generales, mas no eliminar el sufrimiento; así, al igual que en

722- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 728.

723- *Ibidem*, p. 730.

724- Cfr. *Ibidem*, p. 736.

725- *Ibidem*.

726- *Ibidem*, p. 737.

727- Cfr. *Ibidem*, pp. 738 y s.

728- Cfr. *Ibidem*, pp. 743 y s.

los dos anteriores casos, el desarrollo social y estatal tampoco supone una felicidad positiva ⁷²⁹.

¿Qué salida queda, entonces, una vez constatado el pesimismo eudemonológico científicamente? El aumento de la conciencia hasta que todas las ilusiones sobre la posibilidad de conseguir la felicidad sean disipadas en orden a alcanzar la salvación. Así, en el aumento de esta conciencia, el dolor juega un papel finalista ⁷³⁰: la conciencia del dolor ha de convencer al ser humano de la posibilidad de la salvación, de que la voluntad ha de negarse finalmente y, con ello, llevar a cabo una renuncia de la existencia: «Tras los tres estados de la ilusión, de la esperanza de una felicidad positiva, [la humanidad] ha reconocido la *necedad* de su afán, desiste definitivamente de toda felicidad *positiva* y anhela solo la *absoluta ausencia de sufrimiento*, la nada, el nirvana» ⁷³¹. Éste es el fin último al que se dirige el mundo, en esta renuncia consiste, precisamente, la elevación y perfeccionamiento de la conciencia.

Para Eduard von Hartmann que el fin último del mundo sea el perfeccionamiento de la conciencia es sinónimo de *emancipación del intelecto respecto de la voluntad*: el inconsciente providente, después de aquel error originario de la voluntad vacía ha puesto en marcha el mecanismo de su propia redención. Por ello afirma:

Si la conciencia *es* el último fin de la naturaleza o del mundo; si necesariamente nosotros *necesitamos* otro distinto para la conciencia y no somos capaces de *pensar* en cualquier otro fin final más que la mayor felicidad posible; si, por otra parte, todo afán por la felicidad positiva, que es idéntica con el querer, se convierte, a la inversa, únicamente en infelicidad y el mejor estado de felicidad posible *que se puede alcanzar* es la ausencia de dolor; [y] si, finalmente, en el *concepto* de la conciencia está [implícita] la emancipación del intelecto respecto de la voluntad y tiene por resultado su negación finita y [su] lucha [contra ella], ¿ha de restar todavía alguna duda de que del omnisciente y racional inconsciente ha establecido la conciencia como el único medio y fin, *precisamente por esos motivos, para redimir a la voluntad de la desdicha de su querer*, de lo que ella misma no puede redimirse, –que el *fin final* del proceso del mundo, que se sirve de la

729- Cfr. *Ibidem*, p. 744 y s.

730- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 171.

731- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, p. 749.

conciencia como último medio, *es realizar el mayor estado posible de bienaventuranza alcanzable, es decir, la ausencia de sufrimiento?*⁷³².

Aunque la salvación sea el fin último del mundo a través de una emancipación de la conciencia que niegue la voluntad, ésta no puede ser llevada a cabo, sin embargo, en términos individuales ni a través del quietismo tal como proponía la doctrina de la salvación schopenhaueriana. Para von Hartmann, la salvación mediante el quietismo y la ascesis propuesta por Schopenhauer –a quien por otra parte reconoce el mérito de ser el primero en haber intentado solucionar este problema⁷³³–, ejemplificada en la figura individual del santo, es incompatible con los supuestos fundamentales de su propia doctrina y adolece de no haber sabido reconocer el verdadero valor del desarrollo histórico⁷³⁴. Por una parte, von Hartmann considera que la negación de un fenómeno individual de la voluntad en el santo no afecta a la voluntad-una y que, al fin y al cabo, la muerte del santo, por ejemplo, a través de la inanición voluntaria no difiere sustancialmente, en sus resultados, de la muerte de cualquier otro individuo, es decir, únicamente atañe a un único fenómeno de la voluntad⁷³⁵; pero también el quietismo y la ascesis que propone Schopenhauer como camino de salvación resulta inmoral⁷³⁶ para von Hartmann, pues lejos de conducir al género humano al fin final al que está dirigido, la emancipación de la conciencia respecto de la voluntad con el objetivo de negar esta última, conlleva la perpetuación del sufrimiento en el mundo. Por ello afirma:

toda ascesis y toda inclinación hacia la negación de la voluntad individual es reconocida y probada como un error; sin embargo, ésta solo es un error como *camino*, no en su *fin*, porque el fin que persigue es correcto [...] pero se torna nocivo y dañino cuando amenaza atacando a pueblos [*Völker*] enteros con traer al estancamiento el proceso del mundo y con perpetuar la miseria de la existencia.⁷³⁷

La positividad que von Hartmann atribuye al tiempo histórico y a la propia evolución de la conciencia, tal como se muestra en las tres “des-ilusiones” con la superación de las etapas expuestas, exige otro tipo de propuesta redentora: una negación *universal* y *colectiva* de la voluntad. Con el desarrollo de la conciencia la humanidad en

732- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, pp. 755 y s.

733- Cfr. *Ibidem*, p. 758.

734- Cfr. *Ibidem*.

735- Cfr. *Ibidem*, p. 759.

736- Cfr. *Ibidem*, p. 760.

737- *Ibidem*.

su conjunto ha de llevar a cabo, de acuerdo con el fin último del mundo, una suerte de *negación cósmica* de la voluntad ⁷³⁸. Para ella, von Hartmann anuncia tres requisitos de necesario cumplimiento ⁷³⁹: que el espíritu inconsciente llegue a manifestarse de un modo casi completo en el mundo y en la humanidad, que la humanidad alcance la consciencia clara de la miseria de la existencia y la irracionalidad de la voluntad para poder llegar a aceptar la negación del querer, y que exista una comunicación suficiente y universal de los habitantes del planeta para que la negación del querer llegue a ser simultánea, común y universal.

Eduard von Hartmann reconoce lo incierto de su propuesta de esta salvación universal del mundo y por ello afirma:

Si la humanidad será capaz de una elevación tan alta de la conciencia o si una especie más elevada de animales, que continúe la labor de la humanidad y alcance [su] objetivo, existirá sobre la Tierra, o bien, si esta *Tierra* nuestra, después de todo, será tan solo un fallido intento hacia aquel fin y éste solo será alcanzado si nuestro pequeño planeta llega a pertenecer a los helados cuerpos celestes, a uno de los planetas de existencia incierta para nosotros de otra estrella fija bajo condiciones más favorables, es algo difícil de decir. Lo que sí es cierto es que, dondequiera que este proceso sea llevado a término, su fin y los elementos en contienda serán los mismos que en este mundo. ⁷⁴⁰

Este resultado último de su filosofía, el pesimismo eudemonológico, resulta sin duda desconsolador ⁷⁴¹ –admite von Hartmann–, pero aporta una *fundamentación positiva para la filosofía práctica*; puesto que para llevar la salvación a cabo, la humanidad debe aceptar, reconocer y «*hacer del fin del inconsciente el fin de su conciencia*» ⁷⁴².

Eduard von Hartmann asegura que este principio de la filosofía práctica es el que permite una estrecha unión entre pesimismo y optimismo, ya que «*proclama provisionalmente la afirmación de la voluntad de vivir como lo correcto*» ⁷⁴³; es decir, el ser humano ha de poner todas sus fuerzas individuales al servicio del desarrollo y

738- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten... Op. Cit.*, pp. 760 y s.

739- Cfr. *Ibidem*, pp. 765-768.

740- *Ibidem*, p. 761 y s.

741- Cfr. *Ibidem*, p. 749.

742- *Ibidem*, p. 763.

743- *Ibidem*, p. 763.

consecución del fin último del mundo ⁷⁴⁴. Pero ¿cómo es posible la reconciliación entre pesimismo y optimismo?, y ¿en qué consiste este optimismo para el antiguo oficial prusiano? La respuesta a ambas preguntas, reconoce von Hartmann, es de inspiración kantiana: apoyándose especialmente en ciertos pasajes de *La Crítica del Juicio* ⁷⁴⁵ y *Antropología en sentido pragmático* ⁷⁴⁶, el filósofo considera que el hecho de que para el ser humano la felicidad sea inalcanzable, no excluye o afecta en modo alguno a la posibilidad de una mayor perfección de la cultura humana para conseguir el fin fijado por el inconsciente. Es más, von Hartmann remarca que si con el desarrollo de la conciencia humana aumenta simétricamente la conciencia sobre el dolor, se pone de manifiesto que «el perfeccionamiento de la humanidad se lleva a cabo sin excepción mediante la cultura progresiva a costa de su satisfacción y de su alegría de vivir [*Lebensfreude*]» ⁷⁴⁷. De este modo, asegura remitiendo a aquellos pasajes, que la posibilidad de un *optimismo evolucionista* es la contrapartida, la otra cara del pesimismo eudemonológico; este último no es otra cosa que el precio a pagar por el constante desarrollo y perfeccionamiento de la cultura humana.

Eduard von Hartmann considera, así, que es posible mejorar el mundo en el transcurso de la historia. Sin embargo, la cuestión es en qué términos ha de entenderse esta mejora histórica del mundo y de la cultura humana. La propuesta hartmanniana de un optimismo evolucionista será, en conjugación con el pesimismo eudemonológico, lo que hizo de su filosofía un límpido espejo filosófico del *Reich* de 1871.

1.d) Una filosofía espejo del Reich de 1871.

El optimismo evolucionista anunciado en la *Philosophie des Unbewußten* se desarrolla definitivamente en *Pänomenologie des sittlichen Bewußtsein* (1878). En esta obra, von Hartmann trata de resolver la tensión entre pesimismo y optimismo haciendo explícito el sentido y papel del desarrollo y perfeccionamiento del ser humano en la historia: evolución significa, para Eduard von Hartmann, desarrollo de la cultura y de la especie, pero este desarrollo no tiene que ver, en ningún caso, con la mitigación de la miseria; evolución es avance científico-técnico, artístico, económico, moral y biológico.

744- Cfr. VON HARTMANN, E.: *Philosophische Fragen... Op. Cit.*, p. 31.

745- Cfr. Ak., V, 430-433.

746- Cfr. Ak., VII, 322.

747- VON HARTMANN, E.: *Geschichte und Begründung... Op. Cit.*, p.35.

Para Eduard von Hartmann, mientras el ser humano se encuentre históricamente en el tercer estadio de la ilusión y crea que la tarea del presente es la de asentar los cimientos de una felicidad futura para todos los hombres, no habrá entendido correctamente la verdadera teleología que dirige el mundo y se verá constantemente atrapado en la siguiente disyuntiva: elegir «o bien la promoción de la felicidad a costa del desarrollo cultural o bien la promoción del desarrollo cultural a costa de la felicidad humana»⁷⁴⁸. Sin embargo, el siglo XIX es, para von Hartmann, el final de esa tercera ilusión: los grandes avances en las ciencias históricas (la filología comparativa, la historia del arte y de la literatura, la historia política, la historia de la ciencia o la historia de la filosofía), así como el darwinismo en las ciencias naturales, han reorientado, según su opinión, los esfuerzos de la filosofía de la historia⁷⁴⁹, y por ello afirma: «el darwinismo significa el triunfo de la cosmovisión histórica sobre la ahistórica incluso en el ámbito de la *naturaleza*»⁷⁵⁰. Estos avances científicos, a la luz de su metafísica del monismo del inconsciente, son la prueba de que el objetivo último del mundo es el desarrollo de la cultura humana: la evolución biológica de las especies animales como fruto de una constante lucha por la existencia es buena muestra de que no la felicidad del individuo, sino la evolución de la especie, es el verdadero fin final de la naturaleza; y lo mismo, asegura von Hartmann, es aplicable al ser humano. En la lucha por la existencia, el ser humano ha sido dotado biológicamente de una disposición cerebral lo suficientemente avanzada como para generar cultura; con la elevación de la consciencia resulta claro que el fin de la humanidad es el perfeccionamiento de dicha organización cerebral mediante el desarrollo cultural⁷⁵¹; sin embargo, este desarrollo cultural, tanto en el individuo como en los pueblos (*Völker*), es fruto de la misma lucha por la existencia que se ha visto en los animales: la muerte de millones por la guerra, la miseria, el crimen, la injusticia o los desastres naturales son para la providencia únicamente «la almajara, el abono de la cultura»⁷⁵².

748- Cfr. VON HARTMANN, E.: «Das sittliche Bewusstsein. Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende sociale und kirchliche Fragen der Gegenwart. Zweite, durchgesehene Auflage», en: VON HARTMANN, E.: *Eduard von Hartmann's Ausgewählte Werke. Bd. 2*, Leipzig, Wilhelm Friedrich, s./a., p. 521. [En la segunda edición de la obra, von Hartmann cambió su título de *Phänomenologie des sittlichen Bewußtsein* a *Das Sittliche Bewusstsein*].

749 Cfr. *Ibidem*, pp. 522-525.

750 *Ibidem*, p. 525.

751- Cfr. *Ibidem*, p. 525 y s.

752- *Ibidem*, p. 526.

Por ello, el *deber* de cada individuo, al margen de su felicidad individual, es el de fomentar y soportar el desarrollo cultural:

En última instancia, la moralidad [*Sittlichkeit*] es *lucha cultural* [*Culturkampf*], es decir, significa luchar y combatir por el sostenimiento y elevación de la cultura. Únicamente en este sentido, las palabras «He sido un hombre / y eso significa ser un luchador [*Kämpfer*]»⁷⁵³ tienen un sentido *ético* [*einen ethischen Sinn*]. Todos estamos llamados a tomar partido en esta lucha, y todos nosotros tomamos partido positiva o negativamente en la misma; unos, como defensores de una idea de cultura elevada empeñados en conducirla a la victoria intencionada o inintencionadamente; otros, como defensores de una fase cultural inferior, como adversarios conscientes o inconscientes de la correspondiente idea de cultura elevada que está alcanzando el éxito [...] ⁷⁵⁴

El principio práctico de la filosofía hartmanniana exige a cada cual posicionarse moralmente en esta lucha y, con ello, el desarrollo moral no será otra cosa que la progresiva aceptación del papel individual de cada cual en esta campaña como *Culturkämpfer*.

Pero ¿quién es el enemigo de la cultura? El enemigo de la cultura es, ante todo, un enemigo interno. La *socialdemocracia*, el *jesuitismo* y el *liberalismo utilitarista* como representantes de una moral eudemonológica social que busca la mayor felicidad para el mayor número de individuos, son enemigos del desarrollo de la cultura, ya que ésta no puede por menos que elevarse sobre el sufrimiento de la mayoría ⁷⁵⁵. Aquí, el recurso por parte de von Hartmann al término *Kulturkampf* a finales de la década de 1870 no era casual: cuando las tensiones entre la Iglesia de Roma y el *Reich* de Bismarck comenzaron a calmarse ⁷⁵⁶, von Hartmann retoma la temática de la *Kulturkampf* como una apología del Estado prusiano-alemán frente a sus “enemigos”; lo cual resulta más evidente teniendo en cuenta que, precisamente en 1878, año de publicación de *Phänomenologie des sittlichen Bewußtsein*, se promulgó el *Sozialistengesetz* ⁷⁵⁷ (Ley contra las Aspiraciones de la Socialdemocracia Constituyentes de un Peligro de Orden Público), que prohibía cualquier tipo de asociación socialdemócrata, socialista o comunista cuyo objetivo fuese un cambio de régimen o de estructura social.

753- Versos provenientes de la obra de Goethe *West-östliches Divan* (1819).

754- VON HARTMANN, E.: «Das sittliche Bewusstsein...», en: *Op. Cit.*, p. 533.

755- Cfr. *Ibidem*, p. 534.

756- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz...* *Op. Cit.*, p. 160.

757- Cfr. SCHULZE, H.: *Breve historia...* *Op. Cit.*, p. 134.

Estos tres “enemigos” internos, la socialdemocracia, el jesuitismo y el liberalismo utilitarista, no persiguen para von Hartmann otra cosa que una aspiración egoísta; pues el principio de la acción que busca el bienestar y felicidad general para el mayor número posible de seres humanos no es egoísta únicamente en términos *relativos*, sino que, en el fondo, el principio de la acción, el fin al que se dirige no deja de ser en modo alguno la *felicidad individual* ⁷⁵⁸. Por ello, para von Hartmann, estas aspiraciones no son auténticamente morales, sino únicamente *pseudomorales* ⁷⁵⁹, ya que, motivadas desde un punto de vista individual, pasan por alto el monismo metafísico, la verdadera finalidad del mundo y la consecuente obligación moral para los individuos que de ellos se deduce. Duras son especialmente las críticas a la socialdemocracia y al jesuitismo. Por una parte, para von Hartmann, la socialdemocracia se convierte, en tanto que busca la redistribución de bienes y la máxima felicidad para el ser humano, en enemiga de la cultura: la socialdemocracia supone una animalización (*Verthierung*) y estupidez (*Verdummung*) del ser humano que justifica la mediocridad igualando a los seres humanos y que tiene por resultado el estancamiento o regresión de la cultura ⁷⁶⁰. Por otra, el jesuitismo, impone una pseudomoral de la Iglesia basada en la heteronomía y niega la verdadera autonomía moral imponiendo la jerarquía eclesiástica en las esferas del Estado, la ciencia y la sociedad ⁷⁶¹. En este punto, para el antiguo oficial prusiano, jesuitismo y socialdemocracia coinciden en su objetivo: la lucha contra el orden social y estatal establecido ⁷⁶², es decir, contra el *Reich* de Bismarck. Las herramientas que deben usarse contra estos enemigos internos son, para von Hartmann, claras: educación obligatoria (*Schulpflicht*) y servicio militar obligatorio (*Wehrpflicht*) ⁷⁶³

Saldadas las cuentas con los “enemigos” de la cultura, ¿cuáles son los medios y las condiciones necesarias para la consecución del fin del desarrollo cultural? Para von Hartmann, la principal condición para el desarrollo cultural es la *desigualdad* social, pues la cultura necesita únicamente «a una minoría beneficiada como portadora» ⁷⁶⁴ suya y por ello afirma: «[d]esde un punto de vista evolucionista la desigualdad o diferenciación creciente de la organización social es la condición sin la cual la cultura es

758- Cfr. VON HARTMANN, E.: «Das sittliche Bewusstsein...», en: *Op. Cit.*, p. 476.

759- Cfr. *Ibidem*, pp. 477 y s.

760- Cfr. *Ibidem*, pp. 500-516.

761- Cfr. *Ibidem*, pp. 454-456.

762- Cfr. *Ibidem*, pp. 516-518.

763- Cfr. *Ibidem*, p. 534.

764- Cfr. *Ibidem*, p. 536.

impensable»⁷⁶⁵. Sumado a ello, von Hartmann defiende que la *guerra* y la *colonización*, como principios del desarrollo cultural, son «el medio principal de la lucha de razas [*Racenkampfes*], es decir, de la selección reproductiva de la humanidad»⁷⁶⁶. Como una variación de la guerra y la colonización, otra forma de lucha por la existencia, es la «*competencia económica* entre individuos, grupos mercantiles y pueblos»; la cual, a pesar de la miseria y dolor que acarrear, es «ante todo, el móvil más poderoso para el más potenciado esfuerzo de la dedicación y de la inteligencia»⁷⁶⁷. Estos son los medios de la elevación de la conciencia, del optimismo evolucionista que ha de afirmar provisionalmente la voluntad para llegar en un futuro a la renuncia al querer.

Si tenemos en cuenta los rasgos de este optimismo evolucionista y su conjunción con el pesimismo eudemonológico, es fácil comprender el gran éxito de la filosofía hartmanniana a finales del siglo XIX y su casi completa desaparición en el panorama filosófico tras la Primera Guerra Mundial. La lucha por la cultura que von Hartmann propone se traduce en una suerte de darwinismo social⁷⁶⁸ tanto por sus medios como por sus supuestos y consecuencias, y hace de su filosofía un perfecto espejo de las aspiraciones, temores y esperanzas de la burguesía nacionalista y –en mayor o menor medida– liberal o conservadora del *Gründerzeit* y, posteriormente, de la época guillermina del recién nacido *Reich*.

La filosofía de Eduard von Hartmann era, en definitiva, una defensa del nuevo *Reich* concebido como una fuerza de la cultura contra el mundo moderno y sus peligros⁷⁶⁹, en la cual, la burguesía liberal o liberal-conservadora que abarcaba desde la antigua burguesía culta hasta los pequeño-burgueses provenientes del antiguo artesanado, pasando por la nueva burguesía industrial, podía ver reflejada su propia justificación y satisfacción con el *Reich* bismarckiano, así como sus temores y deseos.

Por una parte, la decepción postrevolucionaria de la burguesía liberal después de 1848 parecía haberse mitigado con la constitución del nuevo Estado alemán de 1871 que, si bien no había cumplido los estándares de exigencia democrática planteados en la primera mitad de siglo, sí que lo había hecho en lo referente a la unidad nacional⁷⁷⁰. La conciencia pesimista adquirida entonces podía complementarse ahora, gracias a la

765- VON HARTMANN, E.: «Das sittliche Bewusstsein...», en: *Op. Cit.*, pp. 540 y s.

766- Cfr. *Ibidem*, p. 534.

767- *Ibidem*, p. 538.

768- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 161.

769- Cfr. *Ibidem*.

770- SCHULZE, H.: *Breve historia... Op. Cit.*, pp. 129 y s.

filosofía hartmanniana, con este optimismo evolucionista avalado por el progreso económico, científico e industrial que hicieron de Alemania una potencia a tener en cuenta en la Europa de finales del siglo XIX. El *pesimismo eudemonológico* hacía de las demandas sociales en términos de justicia, igualdad o derechos políticos como elementos constitutivos de una esperanza de felicidad depositada siempre en el futuro algo imposible o egoísta en términos morales; mientras que el *optimismo evolucionista* legitimaba a las distintas élites como garantes históricos de la cultura fruto de la evolución histórica y natural. El burgués liberal o liberal-conservador pudo verse a sí mismo, entonces, como un *Kulturkämpfer*, un guardián de una cultura que, mirada bajo la óptica hartmanniana, coincidía con sus intereses, sentimientos y aspiraciones: en primer lugar, identificaba uno de los *enemigos de la cultura* con uno de los temores de esta burguesía heredados de la experiencia de 1848, el socialismo y el comunismo, y justificaba debidamente su oposición a ellos. En segundo lugar, la defensa de la *competitividad económica* y el *colonialismo* habría sido vista con buenos ojos por la nueva burguesía industrial que, apoyándose en sus intereses económicos, seguía con avidez el espíritu expansionista y colonialista de la época, el cual sólo comenzaría a verse parcialmente satisfecho en la época guillermina a partir de 1888⁷⁷¹. Por último, en una sociedad que progresivamente fue mostrando una mayor simpatía por el militarismo prusiano y el ejército, el cual gozaba de una gran reputación tras las guerras de unificación y se había erigido en garante del Estado y de la monarquía frente a sus enemigos⁷⁷², también pudo encontrar la filosofía de von Hartmann una buena acogida, incluso en su justificación del belicismo como herramienta evolutiva –todavía más, si cabe, viniendo del antiguo oficial del ejército prusiano– constituyendo un oscuro presagio del entusiasmo con el que fue recibido en 1914 el estallido de la Gran Guerra.

2. El adversario más formidable: el cerco neokantiano al pesimismo.

Hacia finales de la década de 1860, los neokantianos alemanes empezaron a ocuparse en sus escritos del problema del pesimismo. Las causas que llevaron a afilar los cálamos de sus plumas para escribir en contra de sus dos grandes representantes, Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann, hundían sus raíces en cuestiones de índole filosófica, académica y política. Las críticas al pesimismo, como veremos, tienen

771- Cfr. SCHULZE, H.: *Breve historia... Op. Cit.*, pp. 136 y 151.

772- Cfr. *Ibidem*, p. 141.

un marcado sentido político a pesar de la diversidad de flancos desde los que se aborda el problema.

Aunque no podemos realizar aquí una profunda exposición del nacimiento y desarrollo de la escuela neokantiana en Alemania ⁷⁷³, conviene señalar algunos datos de su relación antagónica con la filosofía de Arthur Schopenhauer. Al igual que el éxito del sabio de Frankfurt, el neokantismo debe a decepción liberal postrevolucionaria de mediados del siglo XIX una buena parte de su surgimiento histórico. Al fracaso de la Revolución de Marzo, consumado con la renuncia de Federico Guillermo IV a aceptar la Constitución y la corona ofrecidas por el Parlamento de Frankfurt, se unió aquella «crisis de identidad» ⁷⁷⁴ de la filosofía, aparecida a comienzos de la década de 1840 cuando las flores del idealismo especulativo depositadas sobre la tumba de Hegel empezaban a marchitarse, saldándose, como ya señalamos arriba, con una derrota de carácter filosófico e histórico para los hegelianos.

Tras el frustrado Marzo de 1848, los futuros neokantianos fueron conscientes de la necesidad de encontrar una justificación teórica, filosófica y racional para los ideales políticos que no pudieron ser alcanzados con la actuación del *Vorparlament* ni con la revolución liberal. ¿Qué filosofía podría hacerse cargo de esta tarea? La justificación de los ideales políticos liberales ofrecida por la filosofía hegeliana mediante la *razón histórica* había fracasado con la revolución misma: la racionalidad y libertad como principios internos e inherentes al desarrollo histórico no habían llegado a realizarse y el período abierto tras 1848 mostraba que, en la historia, aquello que verdaderamente se había logrado era el afianzamiento de la Restauración. Sin embargo, precisamente muchos de aquellos ideales plasmados en la *Paulskirchenverfassung* podían encontrar – de hecho, ya habían encontrado – una justificación normativa en la filosofía de Kant: en los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1797) se hallaba una fundamentación, libre de las aventuras históricas del Espíritu, de la igualdad ante la ley, la inviolabilidad de la libertad individual, la libertad de opinión y prensa, la libertad de creencia, la libertad de ocupación profesional y la inviolabilidad de la propiedad ⁷⁷⁵. Así, para una parte de la filosofía académica, la prosecución de estos ideales exigía un

⁷⁷³- Dos estudios que abordan con un excelente detalle y profundidad la compleja historia del surgimiento y desarrollo del neokantismo, en los cuales nos hemos apoyado para guiar nuestra exposición aquí, son: . KÖHNKE, K. C.: *Surgimiento y auge del neokantismo... Op. Cit.*; y BEISER, F. C.: *The Genesis of Neo-Kantianism... Op. Cit.*

⁷⁷⁴- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, p. 15.

⁷⁷⁵- Cfr. BEISER, F. C.: *The Genesis... Op. Cit.*, p. 179 y s.

retorno a Kant. Teniendo en cuenta esto, no es de extrañar, pues, que algunos de los filósofos más representativos del neokantismo en décadas posteriores fuesen, en estos años inmediatamente postrevolucionarios, hegelianos: este era el caso de Kuno Fischer y Eduard Zeller.

No obstante, el camino de vuelta que llevaba a Kant en este sentido sería largo y la constitución del neokantismo como escuela filosófica –a pesar de sus distintas tendencias internas– tendría que hacerse esperar todavía hasta la década de 1860. El decaimiento de la filosofía hegeliana que llevaba gestándose desde principios de la década de 1840, y que encontró su colapso tras la frustrada Revolución de Marzo, había dejado a la filosofía en una situación difícil: la autonomía y la capacidad explicativa crecientes de las ciencias especiales habían conseguido, en apenas veinte años, desplazar a la filosofía del centro de la actividad cultural. Por una parte, el derrumbamiento de la filosofía idealista especulativa y los grandes avances de las ciencias naturales, que habían probado la efectividad de sus métodos mediante la obtención de resultados concretos, hacían imposible el proyecto de una fundación y jerarquización filosófica de todas las ciencias (proyecto enciclopédico); y por otra, el desarrollo de disciplinas como la psicología y la fisiología desposeían de método y contenido a la filosofía, pues muchos de sus objetos eran compartidos con aquellas. ¿Dónde quedaba entonces la posición autónoma de la filosofía y su justificación en el universo de los saberes si ya no podía regresar al idealismo especulativo ni tenía un objeto de estudio específico propio y hasta se encontraba en peligro de disolverse en las ciencias en el caso de adoptar su metodología?⁷⁷⁶

En esta «crisis de identidad» de la filosofía encontró su hueco –como hemos visto– Arthur Schopenhauer con su «metafísica alumbrada por la ciencia» –también von Hartmann, con su «metafísica según el método de las ciencias experimentales». Sin embargo, los neokantianos no se encontraban en la –cómoda– posición extrauniversitaria de la que había disfrutado Schopenhauer y eran además conscientes de que estaba en juego el futuro de la filosofía como disciplina académica. A partir de la década de 1860 los neokantianos fueron capaces de dar una respuesta a esta crisis de identidad: Zeller y Fischer, en su retorno a Kant, fijaron la tarea específica de la

776- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, pp. 15-18.

filosofía en la *Erkenntnistheorie*, en torno a la cual se iría configurando la escuela neokantiana⁷⁷⁷.

Que la tarea de la filosofía se fuese dibujando para los neokantianos hacia 1860 como *Erkenntnistheorie* encuentra en estas razones filosófico-académicas su explicación, pero no ha de pasarse por alto, como una causa complementaria, el ambiente represivo de la década de 1850, que dejaba poco margen de maniobra para el quehacer filosófico y que sometió de hecho a muchos de los futuros neokantianos a represealias debido a sus posturas filosóficas: este fue el caso de Kuno Fischer, Rudolf Haym, Eduard Zeller y Friedrich Albert Lange. Así, tras la Revolución de Marzo se prohibió la enseñanza de “cosmovisiones” que se alejasen de la oficial del Estado (la teísta cristiana) y, a partir de 1853, con el estallido de la disputa sobre el materialismo, los distintos filósofos se vieron obligados a tomar partido a favor del teísmo o a favor del materialismo mecanicista, que se apoyaba en los descubrimientos ofrecidos por las ciencias y cuyos representantes se posicionaban en contra de la Iglesia y del Estado⁷⁷⁸. A la limitación filosófica impuesta por el auge de las ciencias especiales en el sentido que hemos señalado arriba, se sumó, pues, una –en palabras de Klaus Köhnke⁷⁷⁹– «autolimitación», en cierto modo escéptica, ante las cuestiones comprometidas de estos años: la filosofía no podía ser identificada con cualquier tendencia política o ideología de partido. De este modo el proyecto filosófico de retorno a Kant debía evitar ser considerado como una *Parteiphilosophie*. Por consiguiente, la concepción de la filosofía como teoría del conocimiento formaba parte de esa “autolimitación” que significaba, a fin de cuentas, una retirada estratégica del campo de batalla político⁷⁸⁰. La historia de la filosofía y los problemas lógicos o gnoseológicos se convirtieron así en el estrecho espacio donde el regreso a Kant no resultaba políticamente sospechoso, y sobre él sentaría el neokantismo sus bases en la década de 1850. Solo hacia finales de este decenio la censura y las políticas represivas comenzaron a atenuarse. Con la coronación en 1861 del el nuevo rey de Prusia, Guillermo I, que mostraba una actitud más permisiva con las tendencias políticas liberales que su predecesor, los neokantianos vieron una nueva oportunidad y una renovada esperanza política, que se tradujo en el

777- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, p. 36 y s.; KÖHNKE, K.: *Surgimiento y auge... Op. Cit.*, p. 188.

778- Cfr. KÖHNKE, K.: *Surgimiento y auge... Op. Cit.*, p. 158.

779- Cfr. *Ibidem*, pp. 129-149.

780- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, p. 37.

propósito de defender los ideales de 1848, esta vez de un modo más cauteloso ⁷⁸¹. Una obra de Ludwig Noack, publicada precisamente en 1861, ejemplifica este espíritu: *Immanuel Kant's Auferstehung aus dem Grabe. Die Lehre des Alten vom Königsberge*. Allí se aboga por volver a Kant después de los caminos equivocados y regresivos ⁷⁸² tomados por los «zorros» del período romántico e idealista; también se apunta la necesidad de presentar «[no] a medio, sino al completo Kant; [y] no según la multitud de sueños dorados [*Herzenswünschen*] y necesidades temporales de la Iglesia y del Estado» ⁷⁸³; a un Kant que permitiese la verdadera Ilustración ⁷⁸⁴.

Sin embargo, precisamente en la década de 1860 la popularidad de Schopenhauer gozaba de una excelente salud y los límites autoimpuestos a la filosofía por los neokantianos supusieron un obstáculo a la hora de recobrar la dignidad de la filosofía académica: en la concepción de la filosofía como *Erkenntnistheorie* se habían dejado de lado muchas cuestiones filosóficas tradicionales y, casi por completo, la filosofía práctica ⁷⁸⁵, las cuales eran las que más atraían la atención tanto del público universitario como extrauniversitario; cuestiones que Schopenhauer trataba profusamente en sus obras y cuyo examen le había convertido –por utilizar una expresión de Nietzsche– en el severo maestro de los alemanes.

Dado este contexto general, no es difícil comprender la aversión neokantiana a Schopenhauer: por una parte, él y su pesimismo se habían constituido como una tendencia filosófica que, a ojos de los neokantianos, suponía un paso atrás tanto filosóficamente (por su metafísica) como políticamente (por sus últimas consecuencias); por otra, si los neokantianos exigían un regreso a Kant, era inevitable que entrasen en conflicto con quien había reclamado para sí el título de único, auténtico y legítimo heredero de Kant, y que, además, había lanzado sus más venenosas y corrosivas palabras contra los filósofos de la universidad.

781- Cfr. BEISER, F. C.: *The Genesis... Op. Cit.*, p. 207 y s.

782- No ha de resultar extraña esta visión que no solo se refiere a la filosofía idealista como un paso atrás, hacia una suerte de dogmatismo renovado, respecto de la filosofía crítica kantiana; sino también en lo referente a sus concepciones políticas, en especial las de la filosofía Hegeliana. Cuatro años antes de que apareciese el texto de Ludwig Noack, Rudolf Haym había publicado *Hegel und seine Zeit* (Berlín, Verlag von Rudolf Gaertner, 1857), donde tiene su origen la tesis de la acomodación de la filosofía hegeliana al Estado prusiano. Allí se afirmaba: «El sistema de Hegel se convirtió en la morada científica del espíritu de la Restauración prusiana» (p. 359).

783- NOACK, L.: *Immanuel Kant's Auferstehung aus dem Grabe: Die Lehre des Alten vom Königsberge*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1861, p. 28.

784- Cfr. *Ibidem*, pp. 6-9.

785- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, p. 40.

Para hacer frente a la filosofía de Schopenhauer –y también a la de von Hartmann– el neokantismo comenzó a adoptar al comienzo de la década de 1860 una dirección más práctica que se afianzó en las de 1870 y 1880, y que permitía una consideración filosófica más amplia de problemas éticos, políticos y existenciales o de sentido. Esta dirección será, por una parte, la que les lleve, en última instancia, a recuperar el ideal político frustrado por el fracaso de la Revolución de 1848 y, a la vez, a presentar batalla contra sus contrincantes directos: los representantes del pesimismo.

2.a) Propósito y sentido político de las críticas neokantianas: Kant como salvoconducto de Fichte.

Prácticamente todos los grandes neokantianos de este período entran, en algún momento, en discusión con las filosofías de Schopenhauer y von Hartmann. La pluralidad de perspectivas desde las cuales se critica sus filosofías en general o sus tesis pesimistas en particular puede dar fácilmente la sensación de una campaña fragmentaria emprendida contra ambos autores; sin embargo, lo que subyace a esta pluralidad de perspectivas no es un frente desestructurado contra el pesimismo de Schopenhauer y von Hartmann, sino un verdadero cerco, un ataque filosófico desde múltiples flancos con un objetivo común: desacreditar el pesimismo filosóficamente, negar su carácter científico y reducirlo a una cuestión psicológica con el fin de contrarrestar o anular sus consecuencias éticas y políticas.

Las razones políticas que llevan al neokantismo a combatir primero el pesimismo schopenhaueriano y, más tarde, el hartmanniano solo se dejan entrever a partir de lo expuesto hasta ahora sobre esta escuela. Aunque no sea sorprendente que los neokantianos, al igual que los hegelianos en la primera fase de la disputa, se opusiesen al pesimismo de Schopenhauer en términos éticos y políticos, esta oposición se perfila totalmente si atendemos a cómo el neokantismo argumenta filosóficamente la justificación de los ideales políticos frustrados de la Revolución de Marzo. En este punto, el regreso a Kant tomará, especialmente a partir de 1862, caminos fichteanos y en ellos se encontrará la clave interpretativa para comprender plenamente el cerco neokantiano al pesimismo.

Si hay un autor que ejemplifica esta vuelta a un Kant fichteano, útil para aquella tarea política, ese es Kuno Fischer: el tercer volumen de su monumental

Geschichte der neuern Philosophie, publicado en 1860, testimonia este giro fichteanizante. Allí, eludiendo las controversias sobre las diferencias entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, y alejándose de interpretaciones psicologistas y positivistas de la filosofía crítica de Kant –que otros neokantianos apoyaban y que se inspiraban, fundamentalmente, en las interpretaciones de Beneke y Fries– Fischer intenta ese acercamiento del filósofo de Königsberg a Fichte con una intención práctica que no se desvela en la obra:

La conciencia pura [*reine Bewußtsein*] es, dicho de un modo más correcto, la autoconciencia pura, originaria, la cual Kant llama “*apercepción trascendental*” (sintética unidad de la apercepción, unidad trascendental de la autoconciencia, etc.).

Todas las representaciones, por muy distintas que puedan ser, están reunidas en *un* punto: son en conjunto *mis* representaciones. Pertencen todas ellas a la misma conciencia. Esta conciencia produce su unidad sintética. La conciencia de mí mismo es igualmente la conciencia de esta unidad sintética de todas mis representaciones. De este modo la pura autoconciencia forma la ley fundamental más elevada de todo conocimiento. Que Yo en todo momento es igual a Yo: esta es la razón que une todo en él de un modo general, [la que] diferencia y compara las representaciones, y la que reúne sintéticamente lo diverso. *Yo igual a Yo* es una ley fundamental analítica; *Yo igual a la unidad de todas las representaciones* es una sintética, a saber, la más elevada ley fundamental sintética de todo conocimiento. Aquí alcanza Kant el punto del cual más tarde *Fichte* parte en su *Wissenschaftslehre*. El Yo como el principio más elevado del saber, como fundamento de toda objetividad, ha sido establecido y reconocido por Kant [...] ⁷⁸⁶

Las últimas consecuencias que tiene esta vuelta a Fichte a través de Kant las pone de manifiesto Carl Fortlage, con gran entusiasmo ⁷⁸⁷, en una reseña sobre la obra:

Así, *el Yo* o sujeto, en el sentido de una función pura y supratemporal del pensar, lo convirtió Kant en fundamento de toda objetividad y, consecuentemente, también en el más elevado principio del conocer [...]. Pero Kant hizo más que esto. No mostró solamente que la totalidad del mundo de la sensación en sus dos ámbitos, en el del espacio y el del tiempo, en el ámbito

786- FISCHER, K.: *Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*, Mannheim, Verlagsbuchhandlung von Friedrich Basserman, 1860, pp. 344 y s.

787- Cfr. KÖHNKE, K. CH.: *Surgimiento y auge... Op. Cit.*, pp. 196 y s.

de la naturaleza y el de su desarrollo histórico, estuviese formado del material de la experiencia y del pensar; sino que elevó la razón intuitiva que fundamenta [*begründende anschauende Vernunft*] el mecanismo de la naturaleza convirtiéndola en el acto legislativo libre [*freien Gesetzungsact*], es decir, en la ley moral como una ley de la razón volente, la cual contiene la exigencia de realizarse [*vollziehen*] a sí misma, a saber, mediante el móvil [*Triebfeder*] de la razón pura misma, para lo cual el material de la experiencia en la naturaleza o en la historia adquiere el puesto de medio para un fin, de ser utilizado como material de construcción para el edificio de lo verdaderamente real y esencial [*das allein Wirklichen und Wesenhaften*]. [...] Solo de este modo el hombre se convierte en su propio señor, capaz de una vuelta a sí mismo y a su propia conciencia sin ser forzado a un avasallamiento por la monótona uniformidad [*monotone Einerlei*] de la naturaleza ni a las falsas imágenes seductoras de la historia universal ni tampoco a una paralización inactiva entre ambas.⁷⁸⁸

El intento de asimilar la filosofía kantiana a la fichteana se consumó en 1862 cuando se sucedieron las *Fichtefeiern* en Prusia, Austria y el resto de los Estados de la Confederación Germánica⁷⁸⁹. La consumación de este intento en las celebraciones de 1862 fue la respuesta a una necesidad liberal de la intelectualidad alemana que requirió, sin embargo, de un precedente: antes de las *Fichtefeiern*, en 1859 (año de las celebraciones del centenario de Schiller) el estallido de los conflictos entre la Francia de Napoleón III y Austria por la hegemonía en el norte de Italia puso de nuevo sobre la mesa el debate sobre la pequeña o gran Alemania. Este conflicto reavivó el espíritu nacionalista alemán y, con él, también las tendencias políticas liberales –inseparable correlato de este nacionalismo– recibieron un impulso renovado. Los intelectuales nacionalistas y liberales recobraron en 1859 la esperanza de realizar sus ideales, y tres años más tarde, en las celebraciones de Fichte de 1862, vieron una ocasión perfecta para volver expresar los anhelos políticos de 1848 y presentarlos, esta vez, ante Guillermo I.

Los neokantianos, para quienes Kant como filósofo de la Ilustración, filósofo de la historia, y pensador de la ética y de la política no había podido jugar ningún papel significativo en los escritos que dieron origen a la escuela, vieron en las *Fichtefeiern* la

788- FORTLAGE, C.: «Kuno Fischer's Darstellung der Kant'schen Philosophie», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, I, 16 (1861), p. 288.

789- K. Ch. Köhnke elabora una lista de las distintas publicaciones, discursos y actos públicos y académicos de estas celebraciones para mostrar la importancia de esta revitalización de la figura de Fichte en: *Surgimiento y auge... Op. Cit.*, pp. 201 y s.

posibilidad de retomar estas cuestiones que constituían, precisamente, el núcleo de sus preocupaciones tras la Revolución de Marzo y que, por los distintos motivos antes expuestos, tuvieron que dejar de lado. Con las celebraciones de Fichte, algunos como Kuno Fischer promovieron la rehabilitación de la filosofía kantiana asociada a la de Fichte. El objetivo de esta rehabilitación ligada a las inquietudes políticas liberales es, como se desprende de la arriba citada reseña de Fortlage, el dominio de la *naturaleza* y de la *historia* mediante los actos libres de legislación de la razón volitiva⁷⁹⁰; una conquista de la libertad a través de la acción política que, en el contexto histórico de 1862 parecía decidirse, sirviéndose de Fichte, por la opción de la pequeña Alemania bajo la dirección de Prusia⁷⁹¹.

Así, bajo el manto de consideraciones teóricas sobre la filosofía kantiana, que llevaban a la conclusión de la coincidencia de sus resultados últimos con los principios de los que parte Fichte, se pudo perseguir el ideal liberal entre los círculos neokantianos sin generar, por ello, sospechas políticas. El resultado político de concebir el retorno a Kant como la reivindicación de una filosofía kantiano-fichteana sale a relucir claramente en el discurso académico de Fischer con motivo del centenario de Fichte el 19 de mayo de 1862 en Jena:

Lo que gobernó como primer y último objetivo su vida [la de Fichte] en términos generales, presente tanto en su alma como en su naturaleza, y que no perdió de vista ni un instante fue la tarea de [surtir] un efecto orientado a lo moral en general, el cual elevase al hombre y lo renovase en su interior. Tal influencia [...] es un *acto de reforma*. En Fichte hay con ello algo reformador [...].⁷⁹²

Este espíritu reformador de Fichte es, para Fischer, heredero y continuador del espíritu también reformador de Kant:

No obstante, Fichte señala en el desarrollo de la filosofía alemana un punto de inflexión, al cual él mismo y algunos de sus contemporáneos tienen por el punto de partida. Kant produjo el comienzo de la filosofía más moderna [*neuesten Philosophie*] en su totalidad, entre cuyos seguidores Fichte fue el más audaz e independiente. La relación entre ambos la expresaré en este punto

790- Cfr. KÖHNKE, K. CH.: *Surgimiento y auge...* p. 197.

791- Cfr. *Ibidem*. No ha de resultar extraño que la elección de Fichte fuese también una opción por la solución pequeño-alemana, habida cuenta del rechazo fichteano del expansionismo. Para esto, véase: VORLÄNDER, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, trad. de Javier Benet, Valencia, Natán, 1987, p. 141.

792- FISCHER, K.: *Akademische Reden*, Stuttgart, Cotta'scher Verlag, 1862, p. 11.

así: Kant ha reformado la filosofía, Fichte quiso reformar mediante la filosofía kantiana. Esta fue –claramente [también] para él– su tarea histórica. En la resolución de esta tarea descansa su significado histórico. [...] Así, la filosofía kantiana *solo* fue [verdaderamente] apresada por Fichte.⁷⁹³

La tarea reformadora del mundo que Fischer reclama a la filosofía en esta semblanza de Fichte es la que nos permite comprender debidamente tanto esta interpretación fichteanizante de Kant como la oposición a Schopenhauer que mostrarán los neokantianos.

Pero ¿por qué volver a Kant a través de Fichte?, o más bien ¿por qué encubrir a Fichte bajo la filosofía kantiana?; ¿no habían reconocido los neokantianos, acaso, en la filosofía de Kant los ideales que se plasmaron en la *Paulskirchenverfassung*? Además del oportuno contexto histórico de las celebraciones de Fichte de 1862, existen, como muy acertadamente señala Frederick C. Beiser⁷⁹⁴, razones filosóficas de peso que obligan a tomar a los neokantianos este camino fichteano. Si los ideales republicanos de Kant eran vistos con buenos ojos por ellos, no sucedía lo mismo con los senderos que el filósofo de Königsberg había ideado para su consecución. La preferencia por Fichte en lo que se refiere a las aspiraciones políticas liberales se revela en la discusión que Kant y Fichte mantienen con Rousseau en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) y en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (1794) respectivamente.

En ambas obras se polemiza con la concepción de la sociedad, del desarrollo de las artes y las ciencias, y del Estado que Rousseau manifiesta en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754) y que constituye una suerte de pesimismo cultural⁷⁹⁵. Para el ginebrino, a pesar de la evolución de las artes y las ciencias, el desarrollo de la sociedad y las formas de Estado, cuyo comienzo está en la propiedad privada, ha hecho caer al ser humano en la desgracia de las relaciones de dominio y servidumbre que éste desconocía en su estado ideal de naturaleza. Para él, en esa obra, la historia de la humanidad no es otra cosa que la historia de la pérdida de

793- FISCHER, K.: *Akademische... Op. Cit.*, pp. 13 y s.

794- Cfr. BEISER, F. C.: *The Genesis... Op. Cit.*, pp. 407-411.

795- Cfr. *Ibidem*, p. 407. En el caso de Kant, si *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* se ocupa de esta crítica a Rousseau con una mirada hacia el futuro, *Probable inicio de la historia humana* (1786) lo hace con una mirada al pasado, argumentando que en el análisis de la historia humana pasada es comprobable el progreso (Cfr. HERNÁNDEZ MARCOS, M.: «Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón», en: *Kant II*, Madrid, Gredos, 2010, pp. lxxxvi y s.).

inocencia, bondad y libertad naturales del hombre, que hacían de aquel estado de naturaleza un ideal moral.

Kant, ávido lector de Rousseau, consideraba erróneas y confusas estas consideraciones del filósofo suizo ⁷⁹⁶. Para Kant, si se tiene en cuenta el estado actual de cosas en el mundo, la miseria que en él reina, la desigualdad, las constantes luchas entre individuos y Estados o el mismo temor a la guerra que hace preocuparse a las sociedades incluso en tiempos de paz, bien podría pensarse «que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes» ⁷⁹⁷; sin embargo, con ello no se habría tenido en cuenta la «última etapa que todavía le queda por remontar a la especie [humana]» ⁷⁹⁸. En efecto, Kant ofrece una respuesta optimista a la visión rousseauiana de la sociedad y de la política apoyándose en último término en un *plan secreto de la naturaleza*: la libertad es la piedra de toque de la ética kantiana y ésta terminará por materializarse empíricamente en el desarrollo más perfecto de las disposiciones humanas por medio de la propia razón; sin embargo, este desarrollo no puede ser garantizado por la sola libertad y buen obrar del hombre, sino por la naturaleza mediante la insociable sociabilidad del ser humano, mediante la tensión, las relaciones de atracción y repulsión, los antagonismos y la lucha entre individuos y Estados. A través de estos mecanismos, en un futuro lejano, cabe esperar que mediante este plan secreto de la naturaleza, acabe por instaurarse una libertad e igualdad que no pueden surgir en otro espacio que no sea el de una sociedad y unas instituciones estatales abrigadas por una constitución republicana.

Esta filosofía de la historia kantiana, este *plan secreto de la naturaleza*, podía servir tan poco a las aspiraciones políticas liberales inmediatas de los neokantianos como los planteamientos hegelianos que estuvieron a la base de la justificación histórica de la revolución en 1848:

Si preguntamos ahora por qué medios cabría mantener, e incluso acelerar, este incesante progreso a mejor, pronto se ve que tal éxito [...] no dependerá tanto de lo que *hagamos nosotros* [...] y del método con que *nosotros* hemos de proceder para conseguirlo, cuanto de lo que haga la *naturaleza* humana en

⁷⁹⁶- Cfr. CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina*, México/Madrid, 1993, Fondo de Cultura Económica, p. 264.

⁷⁹⁷- Ak., VIII, 26 (KANT, I.: «Ideas para la historia universal en clave cosmopolita», en: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trads. Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero y M. Francisco Pérez López, Madrid, Alianza Editorial, 2013, pp. 116 y s.).

⁷⁹⁸- Ak., VIII, 26 (*Ibidem*, p. 117).

nosotros [...]. Pues sólo de esa naturaleza, o más bien de la *Providencia* [...], podremos esperar un éxito que alcance a la totalidad y, desde ésta, llegue a las partes, mientras que los hombres en sus *proyectos* sólo arrancan de las partes, e incluso se quedan en ellas [...]⁷⁹⁹

Johann Gottlieb Fichte, por su parte, también consideraba el juicio de Rousseau desacertado en la quinta de sus *Lecciones sobre el destino del sabio*: «He afirmado» – recalca Fichte– «que el destino de la humanidad consiste en el progreso constante de la cultura y en el desarrollo uniforme y continuo de todas sus aptitudes y necesidades»⁸⁰⁰. En este sentido, coincide con el filósofo de Königsberg. Es cierto que existen males en el seno de la sociedad; y que Rousseau haya llamado la atención sobre ellos –y se haya afligido tan hondamente al respecto– no puede, para Fichte, reprochársele. Rousseau

[v]io, elevado a una espantosa altura, lo que por doquier puede ver cualquiera que se sirva de sus ojos: hombres revolcándose en el polvo como bestias, encadenados a la tierra, sin noción alguna de su alta dignidad ni de la chispa divina que llevan dentro. [...] Vio cómo estaban siempre prestos a sacrificar a la humanidad entera al menor capricho y, finalmente, cómo perdían todo sentido de la justicia y de la injusticia y reducían la sabiduría a la habilidad para alcanzar lo que a cada uno le resultaba ventajoso [...].⁸⁰¹

Pero, al igual que Kant, Fichte reprocha a Rousseau no haber considerado correctamente el sentido de estas penurias, pues sólo en la lucha activa contra ellas se puede alcanzar un futuro libre, racional y digno para el ser humano:

Rousseau olvida que la humanidad puede y debe aproximarse a este estado [ideal de libertad] con cuidado, esfuerzo y trabajo. La naturaleza es ruda y salvaje sin la mano del hombre, y debía ser así para que el hombre se viera constreñido a salir de su estado natural pasivo y a elaborarla, a fin de

799- Ak. VIII, 310 (KANT, I.: «Teoría y práctica. En torno al tópico: “Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica”», en: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos...* Op. Cit., pp. 254 y s.). Este escrito de Kant suponía desmarcarse tanto de las lecturas prorrevolucionarias (precisamente como la Fichteana) como de las contrarrevolucionarias que veían en la filosofía crítica una justificación de la revolución. (Cfr. HERNÁNDEZ MARCOS, M.: «Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón», en: Op. Cit., p. lxxvi y s.) A esto ha de añadirse la argumentación kantiana que deslegitima la revolución y la resistencia ante la ley (*poder irresistible de la ley*), pues la resistencia y la revolución destruyen por sí mismas toda constitución civil que es la condición de posibilidad de los derechos en general (libertad, igualdad e independencia). (Cfr. *Ibidem*, p. lxxvii; y Ak. VIII, 298-304).

800- FICHTE, J. G.: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trads. Faustino Oncina Covés y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002, p. 127.

801- *Ibidem*, p. 136.

convertirse él mismo de un mero producto de la naturaleza en un ser racional y libre ⁸⁰²

Precisamente la indignidad y la miseria presentes en una época han de ser, para Fichte, el acicate que invite a este trabajo de perfeccionamiento moral y racional. Con ello, Fichte se oponía no solo a Rousseau, sino que iba más allá del prudente reformismo político de Kant. Para él no es necesario confiar en última instancia al plan secreto de la naturaleza el advenimiento final de una sociedad libre y justa porque ese advenimiento lo garantiza la propia actividad del Yo, la cual ha de moldear la resistencia de aquella naturaleza que no es sino la resistencia y oposición del no-Yo. En la filosofía de la libertad plena de Fichte estaban, por tanto, intactas las posibilidades inmediatas de un cambio político del que la filosofía kantiana de la historia solo podía prometer un aplazamiento *sine die*, a expensas de la propia dinámica natural de las cosas humanas. Por ello, Fichte concluye la lección con las siguientes palabras:

Deseaba [...] proporcionaros una lección válida para toda vuestra vida. [...] Cuanto más nobles y mejores seáis, más dolorosas serán las experiencias que os esperan; pero no os dejéis vencer por este dolor, sino vencedlo con hechos. Se ha contado con él, y forma parte del plan de mejora del género humano. Es poco varonil cruzarse de brazos y lamentarse de la corrupción de los hombres sin mover un dedo para disminuirla. Censurarlos y mofarse acerbamente de ellos sin decirles cómo deben mejorar no es amable. ¡Actuar! ¡Actuar! Para eso estamos aquí. ¿Deberíamos enfadarnos porque otros no son tan perfectos como nosotros, cuando nosotros mismos somos sólo más perfectos que ellos? ¿Acaso no estriba nuestra mayor perfección precisamente en la llamada que hemos recibido a trabajar en pro del perfeccionamiento de los otros? ¡Alegrémonos con el espectáculo del vasto campo que tenemos que cultivar! ¡Alegrémonos de sentir en nosotros esta fuerza y de que nuestra tarea sea infinita! ⁸⁰³

Más apropiada era, pues, la filosofía fichteana para las aspiraciones políticas de los neokantianos. Fichteando la filosofía kantiana los neokantianos podían encontrar una justificación de la acción política inmediata y eficaz ⁸⁰⁴. El espíritu de activismo político fichteano del arriba mencionado discurso de Fischer era compartido por

802- FICHTE, J. G.: *Algunas lecciones... Op. Cit.*, p. 145.

803- *Ibidem*, p. 153.

804- Sobre el carácter eminentemente práctico, enfocado a la acción política, de la filosofía de Fichte, véase: VORLÄNDER, K.: *Op. Cit.*, p. 134.

neokantianos como Jürgen Bona Meyer, Rudolf Haym y Eduard Zeller⁸⁰⁵. El mismo espíritu era, también, la razón principal de su oposición al pesimismo «de moda» predicado primero por Schopenhauer y, más tarde, por von Hartmann: el «optimismo prometeico» –por utilizar una expresión de Beiser– no podía por menos que entrar en conflicto con el pesimismo quietista, que calificaba toda acción política como una aspiración vana.

En definitiva, lo que se desprende de lo expuesto hasta ahora es que *para los neokantianos la oposición al pesimismo significaba una lucha tanto por la hegemonía filosófica como por ideales políticos*. La coincidencia –casi identidad– de estas dos tareas⁸⁰⁶ es lo que se pone de manifiesto en la campaña emprendida por el movimiento neokantiano contra el pesimismo: habida cuenta del éxito popular del pesimismo de Schopenhauer y von Hartmann, así como también de sus consecuencias políticas, resultaba necesario para los neokantianos desacreditar el pesimismo negando su validez filosófica y científica. Tratar de deslegitimar el movimiento pesimista significaba, en última instancia, intentar ocupar el puesto de corriente filosófica hegemónica y, al mismo tiempo, defender la autonomía del ser humano y los ideales políticos liberales. Esta es la perspectiva adecuada para comprender el *cerco* al que fue sometido el pesimismo por los neokantianos: atacarlo desde múltiples flancos (epistemológico, eudemonológico, psicológico y metafísico) era la mejor estrategia para poder salir victoriosos en el frente decisivo, el *ético-político*. Hacia este punto se dirigían las distintas críticas neokantianas vertidas sobre Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann. Al fin y al cabo, *actuar* fue también para los neokantianos, en este caso, combatir el pesimismo.

2.b) El flanco epistemológico.

Por flanco epistemológico entendemos el conjunto de críticas que tratan de negar la validez filosófica o sobre todo científica de la cuestión del pesimismo negando incluso su posibilidad misma como cuestión. El argumento principal es que carece de sentido, pues no tenemos elementos de juicio suficientes para responder a la pregunta de si el mundo es bueno o malo en términos absolutos, de si sería preferible la inexistencia a la

805- Cfr. BEISER, F. C.: *The Genesis... Op. Cit.*, p. 410.

806- Cfr. KÖHNKE, K. CH.: *Surgimiento y auge... Op. Cit.*, pp. 331-333.

existencia. Entre los *neokantianos* que esgrimen este tipo de crítica encontramos a Rudolf Haym, a Wilhelm Windelband, a Otto Liebmann y a Hans Vaihinger.

Rudof Haym publicó en 1873 un extenso artículo en los *Preußische Jahrbücher* en el que se analizaba por extenso la *Philosophie des Unbewußten* de Eduard von Hartmann. Allí, el tema del pesimismo es tratado desde este punto de vista que se basa en la imposibilidad misma de poder realizar un *juicio* pesimista sobre el mundo. Para Haym, la afirmación de que la inexistencia sea preferible a la existencia requiere de una tercera instancia desde la cual pronunciarse. Por ello se interroga:

[...] *el no-ser [Nichtsein] del mundo es preferible a su ser [Sein]. ¿A quién no le da vértigo la exigencia de comparar la existencia [Existenz] del mundo con su no-existencia [Nichtexistenz]? ¿No presupondría esta comparación un punto de vista más allá de ambos y, consecuentemente, un conocimiento de algo que conceptualizase bajo sí existencia e inexistencia como especies y que, de algún modo, fuera previo [vorausläge] a ambas?* ⁸⁰⁷

Para Haym, esa tercera instancia más allá de la existencia y no-existencia, ese «*Ueberseiendes*» no es otra cosa que una presuposición fantasiosa: «Sobre esta hiperontología descansa de hecho [...] el pesimismo o, mejor dicho, el miserabilismo de nuestro autor» ⁸⁰⁸. En definitiva, lo que critica Haym a von Hartmann –y por extensión a Schopenhauer– en este artículo es que éste, en su juicio pesimista sobre el mundo, trata de llevar a cabo un imposible: juzgar el mundo desde fuera del mismo. Así afirma:

La pretensión de juzgar [*beurtheilen*] el mundo desde un punto de vista exterior al mismo es contradictoria en sí, es simplemente la caricatura de la vieja y bien justificada creencia de todo auténtico idealismo: que el valor del mundo sensible exterior debe juzgarse ante el foro del mundo interior del corazón [*Gemüths*] y de la conciencia. De nuevo, el sinsentido de esta pretensión nos lleva siempre de nuevo a la conclusión de que «el valor del mundo debe ser medido según su propia medida» [...] ⁸⁰⁹

El neokantiano Wilhelm Windelband ⁸¹⁰ apunta también en esta dirección en 1877 en un artículo publicado en *Der Salon* con el título *Pessimismus und Wissenschaft*. El

807- HAYM, R.: «Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten», en: *Preußische Jahrbücher*, XXXI (1873), p. 258.

808- *Ibidem*.

809- *Ibidem*, p. 260.

810- Wilhelm Windelband (1848-1915) estudió primero ciencias naturales y medicina y, más tarde, filosofía e historia en las Universidades de Jena, Berlín y Göttingen. Bajo la influencia de Lotze en esta

objetivo de Windelband es mostrar que el pesimismo no es en absoluto una teoría científica. Por ello afirma:

[e]ste asunto en el pesimismo de moda, el que consideramos más fácil de atacar, es [el de] la relación que se ha intentado establecer entre éste y las teorías científicas, como si con ello tuviera que llegarse a la conclusión de que el expresado convencimiento del pesimismo sobre la maldad del mundo fuese un resultado seguro de las investigaciones científicas.⁸¹¹

Para el neokantiano, la motivación que le lleva a este tipo de crítica del pesimismo es que la pretendida justificación científica del pesimismo es «la forma más peligrosa» de la manifestación del mismo en su tiempo: en la tesis de que la inexistencia es preferible a la existencia se presenta, como una verdad filosóficamente probada, un estado de ánimo subjetivo y, para Windelband «[n]o es difícil comprender la peligrosidad de esta combinación, si se recuerda con qué facilidad el pensamiento de las masas se deja impresionar por una certeza subjetiva [...] y la dejan convertirse en una autoridad»⁸¹². El resultado es, para el neokantiano, que si no se aclara la falsedad de la llamada fundamentación científica, el ser humano medio se verá obligado a sentir la miseria del mundo y a sentirse avergonzado de todo impulso optimista que le permita mejorarse a sí mismo ocasionalmente⁸¹³

Para Windelband «optimismo y pesimismo están completamente en la misma línea, y creemos poder demostrar» –afirma el filósofo– «que la ciencia tiene tan poco que hacer con uno como con el otro. [...] Optimismo y pesimismo son en su forma simple y original estados de ánimo [*Stimmungen*]»⁸¹⁴. Como tales, son perfectamente asumibles y justificables como un hecho psicológico de los individuos e, incluso, de los pueblos⁸¹⁵; pero, para Windelband, elevarlos a un juicio objetivo sobre el mundo del tipo “el mundo es bueno” o “el mundo es malo” es una cuestión científica de primer rango, ya que afirmar que tal juicio requiere de una demostración objetiva es sinónimo

última universidad, este neo-kantiano obtuvo el título de Doctor en filosofía. Tras haber servido como soldado en la Guerra franco-prusiana, en 1873 consiguió una plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Leipzig. En 1876, trasladó su actividad docente a la universidad de Zürich y en 1877, a la de Friburgo. De 1882 a 1903 fue profesor en la Universidad de Estrasburgo, de la que fue rector los años 1894-1895 y 1897-1898. Finalmente, desde 1903 hasta su muerte fue docente en la Universidad de Heidelberg. Fue el fundador de la *Badischen Schule* neokantiana.

811- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: *Op. Cit.*, p. 219.

812- *Ibidem*, p. 224.

813- Cfr. *Ibidem*, pp. 224 y s.

814- *Ibidem*, p. 220.

815- Cfr. *Ibidem*, p. 221 y s.

de exigencia de una demostración científica ⁸¹⁶. Sin embargo, dado el origen psicológico de estas valoraciones del mundo, nunca puede resultar un juicio objetivo de este asunto. Por ello afirma Windelband:

Los dos juicios [*Urteile*] contrapuestos: “el mundo es bueno” y “el mundo es malo” tienen en común manifiestamente la intención de juzgar [*beurteilen*] el valor del universo. No contienen un *juicio* [*Urteil*] de constatación [*Feststellung*] o de explicación de la realidad [*Wirklichkeit*], sino más bien una *valoración* [*Beurteilung*] que caracteriza la realidad conocida como favorable o desfavorable. ⁸¹⁷

Esta valoración subjetiva (*Beurteilung*) no es un juicio objetivo (*Urteil*), señala el neokantiano, sino que pretende ser un juicio *teleológico* que, si bien puede ser aplicado a los objetos individuales o clases de objetos, no puede ser aplicado al universo en su conjunto. ¿Por qué? En los juicios teleológicos el predicado “es bueno” o “es malo” ha de aplicarse al sujeto de acuerdo a un objetivo o fin que tal sujeto satisface o no satisface. Esto significa que la validez científica de un juicio teleológico requiere que el fin conforme al cual se juzga sea objetivo ⁸¹⁸. Así, «de una fundamentación científica del optimismo o del pesimismo solo puede darse una discusión bajo la condición, en primer lugar, de que el universo tenga un objetivo o una determinación y, en segundo lugar, que la conozcamos con certeza» ⁸¹⁹. Sin embargo, señala Windelband que difícilmente es atribuible o cognoscible un fin del universo en su conjunto: la ciencia no sabe y no puede saber de un criterio con el cual realizar un juicio teleológico sobre el universo conforme a fines ⁸²⁰. Por ello, concluye: «Ahora, la cuestión tantas veces formulada, si [cuál de los dos], optimismo o pesimismo[, está en lo correcto], no es, sin embargo, un problema de la filosofía científica. Optimismo y pesimismo solo pueden encontrar un lugar en la ciencia como fenómenos en el ámbito de la psicología individual e histórico-cultural [...]» ⁸²¹.

Otto Liebmann ⁸²² desarrolló, con posterioridad, un argumento similar al de Windelband. En *Trilogie des Pessimismus* (1902) apunta al carácter subjetivo de las

816- Cfr. WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: *Op. Cit.*, p. 223.

817- *Ibidem*, p. 226.

818- Cfr. *Ibidem*, p. 229.

819- *Ibidem*, p. 230.

820- Cfr. *Ibidem*, pp. 230 y s.

821- *Ibidem*, p. 232.

822- Otto Liebmann (1840-1912), nacido en Löwenberg, estudió filosofía, matemáticas y ciencias naturales en las Universidades de Jena y Halle. Con estos estudios recibió Liebmann múltiples

valoraciones del mundo, descargando así el pesimismo de todo valor objetivo: «El valor no es una propiedad o cualidad del objeto juzgado, sino una relación del mismo con el sujeto que juzga [...]. El oro y las piedras preciosas no son, en sí, más valiosas que el plomo y el cuarzo; solo lo son para los que encuentran un mayor agrado en aquellas que en estas. Comida y bebida tienen un valor para el hambriento y el sediento que para el saciado no tienen. Valor y falta de valor son, por ello, como la grandeza y la pequeñez, la cercanía y la lejanía, predicados completamente relativos»⁸²³. Mientras que un objeto permanece siempre siendo el mismo, el juicio de valor cambia dependiendo de la posición del sujeto que juzga. «¿Mediante qué presunción, incluso mediante qué absurdidad, se querría juzgar el valor del mundo en su conjunto? Bueno y malo son, tanto como bello y feo, conceptos de valor subjetivos»⁸²⁴.

También el neokantiano Hans Vaihinger⁸²⁵ pone en duda la científicidad de las consideraciones pesimistas y optimistas del mundo en *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert* (1876). Allí Vaihinger considera que optimismo y pesimismo, retrotraídos a su último fundamento, no son otra cosa que la cuestión sobre el *valor del mundo* y, por lo tanto, son cuestiones de índole *práctica* dentro de la filosofía, a pesar de su íntima relación con la cuestión sobre la *esencia del mundo*, que es de naturaleza *teórica*⁸²⁶. Al igual que Haym, Vaihinger pone de manifiesto que «esta cuestión [sobre el valor del mundo] es en tan escasa medida susceptible de respuesta como la pregunta sobre la esencia del mundo, ya que en ambos casos se debería poder adoptar un punto de vista *exterior* a éste, lo cual es imposible;

influencias: Kuno Fischer y Carl Fortlage le iniciaron en la filosofía neokantiana, Gustav Fechner y Wilhelm Dörmich fueron sus referentes en torno a su formación científica y matemática, y Heinrich von Treitschke representó para él el modelo de investigación histórica. Después de obtener el título de Doctor en filosofía en 1864 con su disertación *De Philosophandi Methodo Commentatio Germanice et Latine conscripta* en la universidad de Halle. En 1871 se alistó como voluntario para combatir en la Guerra franco-prusiana. En 1872 consiguió un puesto de profesor en la Universidad de Estrasburgo y en 1882 regresó a Jena, donde ejerció hasta 1911. Su trabajo como rehabilitador de Kant se deja ver en obras como *Kant und die Epigonen* (1865), en la que reclamaba un retorno a Kant frente al «dogmatismo especulativo» del período postkantiano. Windelband, en relación a los cursos que Liebmann impartió sobre la filosofía trascendental kantiana, llegó a denominarle como el «más fiel de todos los kantianos».

823- LIEBMANN, O.: «Trilogie des Pessimismus», en: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Bd 2*, Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1904, p. 265.

824- *Ibidem*, p. 266.

825- Hans (Johannes) Vaihinger (1852-1933) fue un neokantiano que estudió filosofía, teología y filosofía en las Universidades de Tübingen, Leipzig y Berlín. Obtuvo el título de Doctor en filosofía en 1874. En su obra *Logischen Forschungen über die Fiktion* (1876) presentó su filosofía del *como-si*. A partir de 1884, ejerció como profesor en la Universidad de Halle. Fue cofundador y presidente de la *Kant-Gesellschaft*, y trabajó activamente a partir de 1906 como editor de *Annalen der Philosophie*.

826- Cfr. VAIHINGER, H.: *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*, Iserlohn, Verlag von J. Baedeker, 1876, p. 125.

nos falta la medida con la que reconocer la esencia y el valor del mundo»⁸²⁷. Sin embargo, al contrario que Windelband, quien expulsaba esta cuestión fuera del ámbito filosófico, Vaihinger considera que «la pregunta sobre el valor del mundo es, con todo, una tarea de la filosofía en la medida en que ésta no es una mera ciencia crítico-negativa, sino que también es, en la misma medida, composición conceptual [*Begriffsdichtung*] poético-positiva»⁸²⁸. La importancia de la cuestión radica, independientemente de su raigambre religiosa, de su dependencia del sentimiento subjetivo o de su irresolubilidad, en que el juicio de valor acerca del mundo —el problema del optimismo y el pesimismo— afecta tanto a la propia definición del ser humano como su forma de actuar en la vida práctica⁸²⁹.

Esta tarea de la filosofía, la de encontrar un lugar adecuado para tratar esta cuestión irresoluble, está, para Vaihinger, pendiente todavía de una respuesta definitiva y las aproximaciones del optimismo y del pesimismo son parciales y únicamente tienen el valor de haber puesto sobre la mesa esta cuestión fundamental⁸³⁰. En este sentido, afirma el neokantiano, que quizá el *valor o fin de la existencia* se relacione con la vida práctica como un concepto-límite (*Grenzenbegriff*) del mismo modo que la *cosa en sí* lo hace con la ciencia teórica; y es posible que encuentre su apropiado estudio científico en una *teoría de la sensación (Empfindungstheorie)* que se apoye en los resultados exactos de la investigación natural, la psicología empírica y la historia cultural, alejándose finalmente del tratamiento «acientífico de los *optimistas y pesimistas*»⁸³¹. Por ello, concluye:

La *teoría de la sensación* [...] abarca en conjunto las relaciones vitales humanas y ha de *presentar científicamente*, tanto de un modo general como especial, *las leyes de sucesión y coexistencia de las sensaciones de placer y desplacer*. [...] *La teoría de la sensación sería la auténtica expresión científica de lo que, como siempre ocurre en la constitución de nuevos ámbitos científicos, hasta ahora ha sido tratado acientíficamente tanto por el pesimismo como por el optimismo.*⁸³²

827- Cfr. VAHINGER, H.: *Hartmann, Dühring und Lange... Op. Cit.*, p. 126.

828- *Ibidem*, p. 128.

829- Cfr. *Ibidem*, pp. 126-128.

830- Cfr. *Ibidem*, pp. 128 y s.

831- *Ibidem*, p. 231.

832- *Ibidem*, p. 232.

2.c) El flanco eudemonológico.

Otro de los frentes más significativos desde el que los neokantianos fueron estrechando su cerco sobre el pesimismo de Schopenhauer y von Hartmann fue el de las críticas relativas a la valoración eudemonológica de la vida, es decir, las que tratan de mostrar que la conclusión de que es preferible la inexistencia a la existencia debido al resultado negativo del *Lustbilanz* que se salda con una preponderancia de la cantidad e intensidad del dolor sobre el placer en toda vida es, o bien incorrecta a causa de que en ese balance no se habrían valorado adecuadamente las naturalezas del placer y del dolor, o bien inválida debido a la imposibilidad misma de poder realizar dicho balance. También en este tipo de críticas, el objetivo será el de invalidar la pretensión de cientificidad filosófica del pesimismo.

Los principales autores neokantianos que se insertan en esta línea crítica fueron éstos: Friedrich Paulsen, Jürgen Bona Meyer, Rudolf Haym, Johannes Volkelt y Wilhelm Windelband.

Johannes Volkelt⁸³³ publicó en 1873 *Das Unbewusste und der Pessimismus*, texto en el que se realiza una crítica en esta línea argumentando la imposibilidad misma de llevar a cabo cualquier cálculo hedónico científico con el fin de valorar la existencia. La orientación eudemonológica de su crítica muestra el carácter subjetivo y no científico del pesimismo en su propia definición:

El pesimismo es una cosmovisión [*Weltanschauung*] y debe, como tal, ser fundamentada sobre un principio *objetivo*. Placer y dolor son sin embargo, como tales, completamente *subjetivos* y si quieren utilizarse para la verificación del pesimismo, solo podrían ser tomados por su lado *cuantitativo* del más o del menos. La fundamentación del pesimismo se basa entonces en un problema aritmético en cuya ejecución además interviene más o menos el

833- Johannes Immanuel Volkelt (1848-1930), hijo de un artesano de Lipnik, fue un filósofo neokantiano que mantuvo como sistema filosófico un ideal-realismo crítico, fuertemente influido por la filosofía de Kant, pero también por las de Hegel, Nietzsche, Schopenhauer y von Hartmann. Este neokantiano estudió filosofía en las Universidades de Viena, Leipzig y Jena. Precisamente en la Universidad de Jena, Volkelt tuvo por profesor a Kuno Fischer, quien orientaría su evolución filosófica en la dirección del neokantismo. En 1872 obtuvo el título de Doctor gracias a su trabajo *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza's*. Desde 1879 ejerció como profesor universitario en Jena hasta 1883, cuando obtiene una plaza de profesor en la Universidad de Basilea. Después de seis años de actividad docente en la ciudad suiza, en 1889 toma posesión de una plaza de profesor en la Universidad de Würzburg; finalmente, en 1910 abandona aquella universidad para ejercer en la Universidad de Leipzig hasta 1921. Entre sus obras filosóficas destacan: *Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung* (1873), *Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach Ihren Grundprincipien analysiert* (1879), *Über die Möglichkeit der Metaphysik* (1884), *System der Ästhetik* (1905-1914) y *Die Gefühlsgewißheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* (1922).

punto de vista e inclinaciones personales, la diferencia de temperamentos, etc. porque trata con magnitudes subjetivas por completo.⁸³⁴

Para Johannes Volkelt, cualquier intento de fundamentación empírica del pesimismo apoyada sobre los conceptos de placer y dolor, tal como lo es el de Eduard von Hartmann, es necesariamente y en todo caso un intento fallido que conduce necesariamente al error⁸³⁵. El que valora la vida según estos criterios, asegura Volkelt, «nunca puede salir de *sus propios* zapatos [*aus seiner Haut herausfahren*]»⁸³⁶. Por lo tanto, la visión objetiva que éste quisiera adquirir respecto al mundo según la cantidad de placer y dolor presente en él se vería falseada por su posición individual, por su propia sensación de placer y de dolor en la vida. ¿Cómo sería posible, entonces, realizar objetivamente el *Lustbilanz*? Para Volkelt, este cálculo objetivo pretendido por von Hartmann, es irrealizable.

En otro escrito dedicado únicamente al pensamiento de Schopenhauer, *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube* (1900), Volkelt señala asimismo que Schopenhauer no ha sabido comprender la verdadera naturaleza del placer, contribuyendo esto a su concepción pesimista del mundo. La teoría de la negatividad del placer schopenhaueriana «va demasiado lejos»⁸³⁷ para Volkelt, ya que para él es innegable que existe una gran cantidad de placeres que no suponen únicamente una eliminación de desplacer. Aunque la naturaleza del placer descansara sobre su naturaleza como «sentimiento de contraste» con el del dolor, esto «no significa por ello que [el placer] no sea menos sentido inmediatamente o no tenga una realidad positiva en la conciencia»⁸³⁸.

La crítica al balance edueomonológico también está presente en el artículo ya mencionado de Rudolf Haym titulado *Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten*, publicado en 1873 en los *Preußische Jahrbücher*. Allí, Haym arremete contra la valoración meramente cuantitativa de placer y dolor realizada por von Hartmann en su balance eudemonológico: «Quien únicamente trata el placer y el desplacer únicamente como valores aritméticos, como una variable cuantitativa, como

834- VOLKELT, J.: *Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung*, Berlin, Verlag von F. Henschel, 1873, p. 256 y s.

835- Cfr. *Ibidem*, p. 286.

836- *Ibidem*.

837- VOLKELT, J.: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, Fr. Fromanns Verlag, 1900, p. 216.

838- *Ibidem*.

más y menos, ¿cómo no habría de llegar a conseguir la prueba, precisamente una prueba “puramente científica”, de la sentencia “todo es absolutamente vano”?»⁸³⁹. Rudolf Haym argumenta que von Hartmann «solo tiene en cuenta el aspecto matemático; ignora toda posible diferencia específica, cualitativa, en el placer y desplacer»⁸⁴⁰. Por ello, la pretensión de científicidad del *Lustbilanz* hartmanniano queda invalidada desde el momento en que el filósofo pesimista ignora todos los aspectos cualitativos que diferencian el placer y el desplacer. Para que este balance fuese válido, no debería valorarse la masa de placer y dolor en el mundo «en bruto», sino en su «relación neta»; no mediante un cálculo aritmético, sino mediante una «suma algebraica»⁸⁴¹. Este error, que lleva a von Hartmann a considerar «placer y desplacer como si estuviesen en una relación cualitativamente desprovista de contenido»⁸⁴², se encuentra a la base de la afirmación hartmanniana –también schopenhaueriana– de que el dolor siempre es más duradero que el placer y de que, como consecuencia de esto último, el primero prevalece sobre el segundo tanto en la vida individual como en el conjunto de la vida en general. Por ello, para Rudolf Haym, el juicio pesimista que se deriva del *Lustbilanz* es un «axioma» absolutamente injustificado.

La prueba de que no solo la intensidad y la duración de los placeres y dolores, sino también su contenido cualitativo es fundamental para realizar un balance eudemonológico correcto sobre la vida, se pone de manifiesto, para Rudolf Haym, en el hecho cotidiano de que los seres humanos se hacen cargo muchas veces de sufrimientos duraderos e intensos para alcanzar un placer posterior que no necesita del mismo grado de duración o intensidad para hacerles de contrapeso⁸⁴³.

El neokantiano Friedrich Paulsen⁸⁴⁴ publicó un artículo titulado *Gründe und Ursachen des Pessimismus* en 1886 en la revista *Deutsche Rundschau*, en el que se

839- Cfr. HAYM, R.: «Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten», en: *Preußische Jahrbücher*, XXXI (1873), p. 263.

840- *Ibidem*.

841- *Ibidem*.

842- *Ibidem*, p. 264.

843- Cfr. *Ibidem*, p. 265.

844- Friedrich Paulsen (1846-1908) fue un pedagogo y filósofo neokantiano nacido en Langenhorn. Paulsen estudió filosofía en la Universidad de Berlín, donde se habilitó con el trabajo *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie* en 1875. A partir de 1877 ejerció como profesor en esta universidad impartiendo cursos sobre pedagogía y su relación con la filosofía. Su actividad docente en torno a este tema le llevo en los años posteriores a enseñar también en las Universidades de Breslau, München y Leipzig y llegó a ser invitado en 1905 a ejercer en las Universidades de Harvard, Yale y Cornell; invitaciones que rechazó. En 1894 obtuvo la cátedra de *Filosofía y Pedagogía* en la Universidad de Berlín, donde ejercería una extraordinaria influencia en el

aborda el pesimismo también desde esta perspectiva: «en realidad la filosofía pesimista, cuyas leyes tienen pretensión de validez universal, no es una teoría fundamentada, sino una expresión de las experiencias vitales individuales y, como tales, solo puede tener una verdad subjetiva»⁸⁴⁵.

Para Paulsen, el intento de fundamentar el pesimismo mediante una «argumentación hedónica», es decir, mediante un «proceder aritmético» que acredite la preponderancia del dolor sobre el placer en la vida y, con ello, muestre de su absoluta falta de valor, es un imposible:

Según mi parecer, no podría darse un proceder que explicase tan convincentemente la posibilidad de la totalidad de esta empresa más que si a modo de prueba se mostrase el resultado de un solo día de la vida humana de forma estadística y cuantificable [*ziffermäßigen*]. Piénsese en un día corriente, [*durchschnittlichen Tag*] y en la vida totalmente corriente de un hombre tratados según tal esquema; el asunto podría resultar así: A) Placer disfrutado [*Lusteinnahme*]: 1) haber dormido bien [...]; 2) haber desayunado bien; 3) haber leído un capítulo de un buen libro; 4) haber recibido una carta de un amigo; etc. B) Sufrimientos: 1) haber leído una historia desfavorable en el periódico; 2) haber sido molestado por el piano de un vecino; 3) haber recibido una visita tediosa; 4) haberse quemado al comer sopa ardiendo; etc. Al filósofo se exige registrar las cifras [que cuantifican el placer y el dolor] de los distintos sucesos.

Pero esto es una pueril y absurda exigencia. –Con toda certeza, soy de la opinión de que sería una empresa absurda. Pero la exigencia no me parece en ningún modo absurda. Si es una empresa completamente imposible llevar a cabo una tasación [*Abschätzung*] en términos estadísticos útiles de los *quanta* de placer y sufrimiento, ¿cómo podría fundamentarse aquella afirmación de que se obtiene el resultado de que hay más dolor que placer?⁸⁴⁶

Lo que viene a destacar con esto Paulsen es la imposibilidad de comparar cuantitativamente los placeres y dolores según su intensidad debido a la absoluta disparidad de su naturaleza. ¿Qué puede determinar que la lectura de un buen libro sea cuantitativamente equiparable al dolor producido por quemarse con una sopa demasiado

cambio de siglo. Entre sus obras destacan: *Geschichte des gelehrten Unterrichts* (1885), *Einleitung in die Philosophie* (1892) y *System der Ethik* (1889).

845- PAULSEN, F.: «Gründe und Ursachen des Pessimismus», en: *Deutsche Rundschau*, XLVIII (1886), p. 361.

846- *Ibidem*, p. 362.

caliente? Aún más, si esta comparación no se puede realizar en un solo día de la vida de un ser humano, ¿cómo podría llevarse a cabo en la totalidad de su vida o en la totalidad del mundo? Esta imposibilidad es la principal razón por la que Paulsen considera que a la tesis pesimista que afirma que la vida trae más dolor que placer sólo se puede llegar a través de «una inclinación subjetiva del carácter»⁸⁴⁷, pero nunca por una fundamentación filosófica o científica objetiva.

Otro tipo de crítica desde la perspectiva eudemonológica fue presentada por Jürgen Bona Meyer en *Weltelend und Weltschmerz* (1872). Allí no se invalida la posibilidad misma de realizar cualquier tipo de *Lustbilanz*, sino que se ataca el proceder de von Hartmann y de Schopenhauer porque ambos solo tienen en cuenta la dimensión cuantitativa de las sensaciones de placer y de dolor, pero no la cualitativa; por ello, argumenta Meyer, las conclusiones del cálculo eudemonológico de estos autores siempre fueron erróneas.

Meyer valora positivamente que von Hartmann no entienda el placer solo como la satisfacción de una carencia que únicamente supone, como tal, la supresión de un dolor —éste era el parecer de Schopenhauer—, sino que admita la existencia de placeres positivos como los que se dan en el trabajo científico y en la contemplación y creación artística⁸⁴⁸. Así, Jürgen Bona Meyer considera que, si algo hay que reconocer a Eduard von Hartmann, es que éste polemiza con su “maestro”, Arthur Schopenhauer, al haber reconocido acertadamente que el placer no es algo meramente negativo. Sin embargo, lo que pretende el neokantiano con esta concesión a von Hartmann no es otra cosa que someter a prueba el propio cálculo que éste ha llevado a cabo en su balance eudemonológico: comprobar su fiabilidad y los errores cometidos en él⁸⁴⁹. Por ello, hace una descripción de las tres reglas que guían el balance de estos autores:

En la ponderación del placer en el mundo y del sufrimiento en el mundo han de observarse tres clases [de reglas] evidentes: No deben falsearse la naturaleza del placer y dolor individuales que han de compararse. La cantidad total de placer y desplacer existente debe ser medida comparativamente entre ambos sin falsear su peso. Finalmente, el placer en el mundo y el sufrimiento en el mundo deben ser ponderados comparativamente entre ambos no

847- PAULSEN, F.: «Gründe und Ursachen des Pessimismus», en: *Op. Cit.* p. 366.

848- Cfr. MEYER, J. B.: *Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin*, Bonn, Adolph Marcus, 1872, p. 6 y s.

849- Cfr. *Ibidem*, pp. 11 y s.

únicamente en sentido cuantitativo según su cantidad, sino también en sentido cualitativo según su valor sensitivo [*Empfindungswerthe*] ⁸⁵⁰

Sólo siguiendo estas reglas podrían, para Bona Meyer, ser comprendidos los pesimismos de Schopenhauer y de von Hartmann; sin embargo, resulta que los dos infringen sistemáticamente en sus consideraciones estas tres reglas.

En primer lugar «[a]mbos filósofos falsean la naturaleza del placer y displacer individuales tomados en consideración cuando mediante la tergiversación de su naturaleza el placer ponderado es falsamente empequeñecido y el displacer ponderado es falsamente agrandado» ⁸⁵¹. Esto se mostraría en muchas de sus reflexiones, explica Meyer, sobre la compasión, el amor, el matrimonio o el trabajo ⁸⁵².

En segundo lugar, «nuestros pesimistas en la enumeración de la cantidad total de placeres suprimen u omiten injustamente conjuntos de placeres [*Genußgruppen*] enteros y en la contabilización de la duración del placer en relación con la duración del displacer aplican asimismo una medida desigual» ⁸⁵³; con ello Schopenhauer y von Hartmann infringirían la segunda regla propuesta por Bona Meyer. De este modo, señala, ambos filósofos habrían falseado comparativamente el peso de placeres como los de la salud y la libertad en contraposición a los displaceres de la enfermedad o la ausencia de libertad. Esta desigualdad con la que se tienen en cuenta los placeres respecto a los dolores de la vida, se muestra especialmente en la valoración que ambos pesimistas hacen de su duración, pero Meyer señala: «Una fortuna [*Glück*] es una fortuna incluso cuando no me repita durante horas que es una fortuna» –apunta el neokantiano pensando en la juventud, la salud y la libertad. «Sigue siendo una fortuna en tanto que es una fuente de placer duradero. Tal fortuna sigue siéndolo incluso cuando no llega a la sensación consciente mediante ninguna comparación» ⁸⁵⁴.

En tercer y último lugar, el origen de todo error (*Fehlerquelle*) en las consideraciones pesimistas schopenhaueriana y hartmanniana consiste en la violación de la tercera regla propuesta por Jürgen Bona Meyer.

Finalmente, la totalidad de este método de cálculo es engañosa. No se debe tasar comparativamente placer y dolor uno respecto del otro únicamente de un

850- MEYER, J. B.: *Weltelend und Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 12.

851- *Ibidem*.

852- Cfr. *Ibidem*, pp. 12-17.

853- *Ibidem*, p. 17.

854- *Ibidem*, p. 19.

modo cuantitativo; ante todo, se debe ponerlos en comparación cualitativa según el valor de sus sensaciones. Y precisamente en el deficiente o torcido tratamiento de este aspecto de la consideración descansa el error fundamental del pesimismo.⁸⁵⁵

Para Jürgen Bona Meyer «el alma humana se conmueve más intensamente por la alegría que por el sufrimiento. Es por ello que las alegrías breves nos traen un valor sensitivo mayor que el que nos aporta un dolor prolongado; por lo tanto, quizá la pequeña cantidad de placer en el mundo contrapesa a la gran cantidad de dolor en él»⁸⁵⁶. Esto se pone de manifiesto, afirma el neokantiano, en el hecho de que los dolores pasados son más susceptibles de ser olvidados que la belleza, la felicidad y los bienes de los que se ha disfrutado en la vida. «[C]ualitativamente considerados, para nosotros, los seres humanos, una pequeña cantidad de placer está en disposición de contrapesar mucho displacer»⁸⁵⁷. Esta es la razón última por la que, para Meyer, el juicio pesimista de que la inexistencia es preferible a la existencia está absolutamente injustificado.

Esta misma conclusión vuelve a ser reiterada en *Schopenhauer als Mensch und Denker* (1872), donde afirma que «[l]a pregunta de si en el mundo prepondera más la dicha o la desdicha es, con ayuda de una experiencia ponderativa de todo displacer y placer, incontestable en términos absolutos»⁸⁵⁸.

Wilhelm Windelband aborda también la cuestión del cálculo eudemonológico en el ya citado escrito *Pessimismus und Wissenschaft* (1872). Allí se pone de manifiesto que el intento científico de descubrir si en el mundo se da más dolor o placer es una empresa que ha sido «considerada hasta cierto punto por los optimistas y los pesimistas solo como una aportación a una especie de estadística eudemonológica, como una preparación para una verificación de la relación numérica de felicidad y desgracia en el universo»⁸⁵⁹. Por una parte, Windelband considera que esta tarea es, cuando menos, imposible,

no solo porque no se puede hacer en absoluto un recuento del placer y displacer en la totalidad del universo, sino porque antes de nada, en un círculo limitado, para ponderar correctamente el más y menos, [esto] nunca se debería

855- MEYER, J. B.: *Weltelend und Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 21.

856- *Ibidem*, pp. 21 y s.

857- *Ibidem*, p. 22.

858- MEYER, J. B.: *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*, Berlin, Carl Habel, 1872, p. 44.

859- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: *Op. Cit.*, p. 236.

hacer según los estímulos de placer o desplacer expresados en sucesos conocidos, sino según el grado de los sentimientos ponderados; y porque [también] se necesitaría para ello un medidor del grado común de los sentimientos del que carecemos completamente.⁸⁶⁰

Con todo, llegar a las conclusiones pesimistas de Schopenhauer sería algo igualmente injustificado. Para Windelband la imagen schopenhaueriana del placer es una inversión de la leibniziana del mal, es decir, algo meramente negativo. Sin embargo, si ha de realizarse un cálculo eudemonológico, ponderando comparativamente las sensaciones, el placer debe tener una dimensión positiva y no meramente negativa; para poder realizar un *Lustbilanz*, placer y dolor han de ser igualmente reales. Además, recalca Windelband, si han de otorgarse distintos grados a la diversidad de placeres y dolores, siguiendo la teoría schopenhaueriana de que todo dolor parte de una insatisfacción de la voluntad, habría que conceder que el grado de dolor fruto de la insatisfacción de una necesidad de la voluntad tendría una relación de proporción directa con el grado de placer fruto de su satisfacción⁸⁶¹.

En cualquier caso, Windelband concluye que no es posible establecer un cálculo eudemonológico que permita llegar a un juicio pesimista sobre el mundo. Así afirma:

no ha sido encontrada ninguna demostración objetiva que establezca *a priori* la, sin duda, imposible contabilización y ponderación de placer y desdicha en el universo, por la cual uno pudiese decidirse por un resultado pesimista u optimista. Todo este intento es tan arbitrario como la ponderación necesaria de los distintos grados de placer y desplacer que de él surge [...] ⁸⁶²

Alois Riehl⁸⁶³, en *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (1903), también se opone a los resultados del balance eudemonológico elaborado por Schopenhauer. Para este neokantiano la conclusión de que los placeres de la vida no

860- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: *Op. Cit.*, p. 236.

861- Cfr. *Ibidem*, p. 237.

862- *Ibidem*, p. 238.

863- Alois Riehl (1844-1924), nacido en Rielhof bei Bozen, en el Tirol, fue un polifacético filósofo neokantiano que estudió filosofía, geografía e historia en las Universidades de Viena, München, Innsbruck y Graz entre 1862 y 1866. Tras obtener el título de Doctor en filosofía en 1868, ejerció como docente en el *Gymnasium* de Klagenfurt y en 1870 accedió a una plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Graz. En 1882 ocupó una cátedra de filosofía en la Universidad de Friburgo, en 1895 se trasladó a la Universidad de Kiel y, más tarde, en 1898, a la de Halle. Finalmente, a partir de 1905, ejerció como docente en la Universidad de Berlín. Sus preocupaciones filosóficas, de inspiración kantiana, se centraron en las relaciones entre la filosofía, la teoría del conocimiento y las ciencias naturales, tal como se muestra en una de sus obras más representativas: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die Positive Wissenschaft* (1876-1887).

cubren los costes en dolor que ésta supone, se debe en última instancia a la errónea valoración de la naturaleza del placer realizada por el sabio de Frankfurt. Que el placer tenga únicamente un significado negativo como supresión o alivio del dolor es, para Riehl, una afirmación que «contradice la más inmediata experiencia interna»⁸⁶⁴. Por ello, afirma: «El placer no es lo mismo que ausencia de dolor y no todos los placeres son consecuencia de un displacer neutralizado, de un ansia saciada»⁸⁶⁵.

Un matiz particular en este planteamiento lo introduce African Spir⁸⁶⁶, en un breve ensayo de 1879, titulado *Ueber Idealismus und Pessimismus*, en el cual considera que existen dos tipos de pesimismo: uno subjetivo y común, y otro científico y teórico:

Se ha escrito mucho sobre el pesimismo y, sin embargo, hasta donde yo sé, casi nadie ha hecho notar que hay dos clases distintas de pesimismo que no siempre coexisten y de los cuales, actualmente, se han ocupado únicamente unos pocos de los más notables espíritus.

Hay un pesimismo, al cual querría llamar subjetivo o práctico. Éste es el el punto de vista [*Ansicht*] según el cual es mayor la suma de displacer que de placer en el mundo y la inexistencia del mundo debería ser preferida a su existencia. Hoy en día parece que únicamente se conoce esta clase de pesimismo.

Hay, sin embargo, todavía un pesimismo al que yo querría llamar objetivo o teórico. Éste es la comprensión [*Einsicht*] de que el mal [*Uebel*] y la caducidad [*Vergänglichkeit*] (sobre todo la variación [*Veränderung*]), de que todo lo malvado, malo y falso no pertenece a la naturaleza y orden eternos, incondicionados y normales de las cosas, y, por lo tanto, es algo que no debería ser y constituye una anomalía.⁸⁶⁷

Para Spir, el pesimismo que se apoya en el *Lustbilanz* no tiene en absoluto ningún tipo de validez científica. Este pesimismo subjetivo es el más común y «conciérne a una pregunta sobre la cual se podría discutir toda la eternidad sin que se pudiese llegar a una

864- RIEHL, A.: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, 1908, Druck und Verlag von B. G. Teubner, p. 224.

865- *Ibidem*, p. 225.

866- African Spir (1837-1890) fue un filósofo y escritor fuertemente influido por Kant, Spinoza, Herbart y Schopenhauer. Tras haber servido en 1855 como oficial de marina defendiendo Sebastopol en la Guerra de Crimea (1853-1856), se dedicó al estudio de la filosofía y vivió durante algunos años en las ciudades de Leipzig, Stuttgart y Lausanne hasta que en 1886 se estableció finalmente en Genf. Entre sus obras destaca especialmente *Forschungen nach der Gewißheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* (1873).

867- SPIR, A.: *Ueber Idealismus und Pessimismus. Zwei Populäre Aufsätze*, Verlag von J. G. Findel, 1879, p. 24.

solución definitiva»⁸⁶⁸. La razón es, en última instancia, que la medida con la cual se trata de valorar la existencia se basa en «propiedades subjetivas e individuales, las cuales siempre serán y permanecerán distintas [entre los individuos]»⁸⁶⁹.

En definitiva, la razón de que este tipo de pesimismo basado en el balance eudemonológico no pueda tener una validez científica es, para African Spir, la siguiente:

La pregunta sobre si es mayor en el mundo la suma del placer o la del desplacer es ya, por ello mismo, una pregunta ociosa porque la suma del desplacer principalmente no es una magnitud fija, sino variable, la cual mediante los esfuerzos del hombre mismo puede ser reducida si éstos alguna vez son dirigidos a sus verdaderos intereses y al camino correcto que es su promoción.⁸⁷⁰

2.d) El flanco metafísico.

Otra de las críticas vertidas contra el pesimismo, especialmente en contra de Schopenhauer, consiste en el ataque a sus premisas metafísicas, en concreto, a su noción de voluntad y al modo de acceso cognoscitivo a ella, de la cual depende en última instancia su visión pesimista. En esta línea crítica se insertan Otto Liebmann, Rudolf Haym, Alois Riehl y Jürgen Bona Meyer.

Otto Liebmann, en su obra de 1865, *Kant und die Epigonen*, critica la concepción de la voluntad schopenhaueriana como un concepto vacío e indeterminado. Liebmann considera que, para Schopenhauer «[la voluntad] debería, sin embargo, ser una voluntad *sin* motivo, *sin* intelecto, es decir, una voluntad que según el uso común y válido de la palabra *no es una voluntad en absoluto*»⁸⁷¹. El concepto de una voluntad ciega, que incluya bajo sí los de impulso, instinto y fuerza no está, argumenta el neokantiano, fundamentado filosóficamente ni es compartido, como concepto común, por nadie. Además, Liebmann se pregunta: «¿Quién quiere, entonces, aquí?»⁸⁷², es decir, ¿quién es el sujeto de aquella voluntad ciega? La pregunta, asegura Otto Liebmann, no

868- SPIR, A.: *Ueber Idealismus... Op. Cit.*, p. 25.

869- *Ibidem*.

870- *Ibidem*, p. 26.

871- LIEBMANN, O.: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, Carl Schober, 1865, p. 191.

872- LIEBMANN, O.: *Kant und die Epigonen... Op. Cit.*, p. 193.

encuentra respuesta alguna en las obras de Arthur Schopenhauer. Así, el concepto de voluntad schopenhaueriano es algo «inexplicable y oscuro [...]; su voluntad de vivir es, más bien, precisamente como el actuar [*Wirken*] de la materia sin causa [*Wirkendes*], como la causalidad sin substancialidad, es más, una actividad [*Thätigkeit*] sin sujeto de la acción [*Thuendes*], un predicado sin sujeto –nada»⁸⁷³.

Jürgen Bona Meyer por su parte, en *Schopenhauer als Mensch und Denker* (1872), trata de invalidar la identificación del concepto de voluntad con la esencia del ser humano. En definitiva, el neokantiano acusa a Schopenhauer de ignorar otros aspectos que el ser humano encuentra dentro de sí aparte de la voluntad:

No es cierto en absoluto que en la autoconciencia encontremos nuestra voluntad. En la autoconciencia no encontramos nada más que el conocer dirigido al hacer, ya sea este pensar, sentir o querer. Para descubrir la voluntad como lo esencial en la autoconciencia, hay que *dar, con Schopenhauer, multitud de saltos sofisticados* [*allerlei sophistische Seitensprünge machen*]. De la autoconciencia se debe llegar al sentimiento de sí mismo [*Selbstgefühl*]; de éste, al sentimiento de la vida [*Lebensgefühl*]; de este sentimiento de la vida, al sentimiento de la existencia [*Gefühl des Daseins*]; y acuñar éste como sentimiento del querer existencial [*Gefühl des Daseinwollens*] para, solo entonces, poder decir que se ha descubierto la voluntad como lo esencial en la autoconciencia. Esto solo son saltos de prestidigitador [*Gauklersprünge*] sofista, pero no certeza filosófica.⁸⁷⁴

Además, Jürgen Bona Meyer critica el exceso interpretativo que Schopenhauer comete con el concepto de voluntad. Para él, la analogía schopenhaueriana mediante la cual se identifica la esencia de todas las cosas con la voluntad de vivir es un «sofisma» y está injustificada porque, «en vez de voluntad, en la misma medida podría llamarse fuerza o impulso a la esencia de todas las cosas»⁸⁷⁵. En este aspecto, señala Meyer, la filosofía de Schopenhauer contiene los mismos defectos que la *Naturphilosophie schellinguiana*.

Rudolf Haym, por su parte, en el ya mencionado artículo de 1873, *Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten*, reprocha a la filosofía hartmanniana – también a la schopenhaueriana – un uso excesivo e ilegítimo de la analogía. La

873- *Ibidem*.

874- MEYER, J. B.: *Arthur Schopenhauer als... Op. Cit.*, p. 32 y s.

875- *Ibidem*, p. 38.

consideración de que el ser originario es la voluntad y que la esencia de todas las cosas está en el inconsciente como una mezcla de representación y voluntad es, a ojos de Haym, un abuso interpretativo: «una conclusión incierta mediante la analogía»⁸⁷⁶. Al fin y al cabo, señala, el concepto de inconsciente hartmanniano que, en cuanto tal, debería ser un concepto límite, es transformado ilegítimamente en un concepto absolutamente determinado mediante una extralimitación en la aplicación de los resultados de la física y la psicología⁸⁷⁷.

Alois Riehl, en su ya citada obra, *Zur Einführung in der Philosophie der Gegenwart* (1903), trata de rebatir las estrategias argumentativas schopenhauerianas que acreditan la voluntad como esencia del mundo. Riehl es consciente de la estrecha relación entre el concepto de voluntad de Schopenhauer y su pesimismo. Así afirma: «El pesimismo de Schopenhauer es [un] *a priori*; y del mismo modo, el “concepto innato [*angeborene Begriff*]” de su filosofía. El juicio pesimista del mundo [...] está ya preparado en él [...]»⁸⁷⁸. Por ello Riehl dedica buena parte de sus esfuerzos a invalidar tanto la deducción de la voluntad realizada por Schopenhauer como los atributos que le son asignados y su identificación con la esencia humana.

En primer lugar, Riehl niega que la voluntad sea *inmediatamente* descubierta en la conciencia: «No nos es dada la voluntad, la voluntad es una abstracción; solo conocemos los actos de nuestro querer y de cada uno de estos actos experimentamos que [nuestro querer] depende de una representación a la que designamos como motivo»⁸⁷⁹. Sin embargo, más allá de esto, Riehl interroga por la esencia de esta voluntad que Schopenhauer habría pretendido descubrir inmediatamente en la conciencia y que había elevado a esencia del hombre y del mundo:

Despreciando el sentido y uso común del lenguaje de la vida y de la psicología, Schopenhauer llama voluntad [a] lo que nadie más que él y los seguidores de su doctrina llama o llamaría voluntad: el mero instinto o impulso, el apremio del ansia, el afecto de las pasiones –todo aquello que está así en nuestra conciencia y precisamente aquello de cuya inmediata influencia nos libramos mediante el querer, ante el cual y, en la mayoría de las

876- HAYM, R.: «Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten», en: *Op. Cit.*, p. 50.

877- Cfr. *Ibidem*, pp. 41-50.

878- RIEHL, A.: *Zur Einführung... Op. Cit.*, p. 215.

879- *Ibidem*, p. 218.

ocasiones, contra el cual la verdadera y auténtica voluntad actúa; y sobre el cual se convierte en señor.⁸⁸⁰

La identificación de querer y voluntad realizada por Schopenhauer es rechazada por Alois Riehl y, con ello, su sistema metafísico por completo: «La metafísica de la voluntad ha malentendido la voluntad; Schopenhauer no conoció la voluntad, [sino que] la suplantó con el ansia. La palabra ante la cual, con un “¡Ábrete, Sésamo!” el interior de la naturaleza debería abrirse, la palabra voluntad, en vez de poder resolver el enigma de la existencia, [...] se convierte ella misma en enigma»⁸⁸¹. El enigma irresoluble que ha formulado Schopenhauer es, para Riehl, precisamente la disolución de su sistema metafísico: una voluntad sin conocimiento no es en absoluto una voluntad⁸⁸².

2.e) El flanco psicológico.

Como ocurría en la primera etapa de la disputa, la reducción del pesimismo a una mera cuestión psicológico-patológica o de carácter constituye uno de los argumentos principales en contra de las doctrinas de Schopenhauer y von Hartmann. Sin embargo, en el contexto de las críticas neokantianas, las observaciones del tipo psicológico en torno al pesimismo no forman una crítica aislada e independiente, como ocurría por norma general en la primera fase del *Pessimismusstreit*, sino son la última consecuencia de los tres tipos de críticas que acabamos de exponer: si el pesimismo, debido a su propia naturaleza, no puede plantearse como una cuestión filosófica o científica o es una conclusión errónea debido a que o bien el procedimiento de su deducción es contradictorio o bien las premisas de las que había sido deducido son incorrectas; entonces una de sus más plausibles causas y explicaciones reside en la naturaleza psicológica de quien lo proclama. En esta línea crítica se insertan la mayoría de los neokantianos: Kuno Fischer, Otto Liebmann, Jürgen Bona Meyer, Wilhelm Windelband, y Friedrich Paulsen expresan este parecer.

Wilhelm Windelband, en la ya citada obra de 1876, *Pessimismus und Wissenschaft*, señala: «Optimismo y pesimismo, en su forma sencilla y originaria, son estados de ánimo [*Stimmungen*] [...]»⁸⁸³. Para Windelband, al no poder plantearse siquiera la

880- RIEHL, A.: *Zur Einführung...* Op. Cit., p. 219.

881- *Ibidem*.

882- *Ibidem*.

883- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: Op. Cit., p. 220.

cuestión de si la existencia es preferible a la existencia, el pesimismo tiene su última causa en los estados de ánimo subjetivos. Por ello, afirma:

Optimismo y pesimismo no son otra cosa que ciertas disposiciones psíquicas, de las que se desprende algún sentimiento que toma su carácter con facilidad de nuevas vivencias. Cualquiera conoce tales disposiciones de ánimo y es sabido cómo dependen también de meros procesos fisiológicos. Estas disposiciones de ánimo, que en principio solo [son] en sí de naturaleza transitoria, pueden, únicamente como consecuencia de ciertos hechos y tendencias de naturaleza psicológica, sin embargo, hacerse persistentes en mayor o menor medida a causa del temperamento o de las experiencias personales [...]⁸⁸⁴

Kuno Fischer desarrolla con una gran profundidad esta misma crítica en el artículo *Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem*, publicado en la *Allgemeine Zeitung* en 1892⁸⁸⁵. Allí, para abordar el pesimismo de Schopenhauer desde esta perspectiva psicológica hace una presentación general de su biografía, centrándose en una cuestión que considera fundamental: la contradicción, ya señalada años antes por Gutzkow, entre la vida y la doctrina del sabio de Frankfurt. Esta contradicción es la prueba de un «problema de carácter»⁸⁸⁶ y, bajo éste último, puede aclararse el problema de su pesimismo. Para Fischer, el pesimismo de Schopenhauer es un «pesimismo satisfecho [*genußreiche Pessimismus*]⁸⁸⁷; y aunque «no se nos puede negar» –afirma con cierta ironía Fischer– «que Schopenhauer se sintió muchas veces desdichado en su vida y, al parecer, sufrió tan infinitamente que ya a los veinticuatro años habría sido, según su propia confesión, un pesimista redomado»⁸⁸⁸, no se debe confundir, señala el neokantiano, esta «historia de sus pasiones», su gran sensibilidad para el sufrimiento, con una vida llena de desdichas: «¡Una cosa son los sufrimientos del genio y otra muy distinta los del mártir!»⁸⁸⁹. Para Kuno Fischer, el sufrimiento de Schopenhauer no fue el de un santo, el de un asceta o el de un mártir: más bien, su sufrimiento era una acentuación de sus penas ante la conciencia de un mundo miserable y sin valor. Por ello, «para Schopenhauer, nuestra miseria mundana [...] era, según la

884- *Ibidem*, p. 221.

885- Este artículo fue reimpreso, sin variaciones, en: FISCHER, K.: *Kleine Schriften. Bd. 2*, Heidelberg, 1898, pp. 389-446.

886- FISCHER, K.: «Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem», en: *Kleine Schriften. Bd. 2*, Heidelberg, 1898, *Op. Cit.*, p., p. 414.

887- *Ibidem*, p. 419.

888- *Ibidem*, p. 419 y s.

889- FISCHER, K.: «Der Philosoph des Pessimismus...», en: *Kleine Schriften. Bd. 2... Op. Cit.*, p. 420.

firmeza de su claridad y vividez, una representación satisfecha: era una *imagen* [*Bild*], no un destino [*Schicksal*]]»⁸⁹⁰. En definitiva, lo que Fischer quiere transmitir es que la vida de Schopenhauer no fue en modo alguno desdichada: «el enseñó y representó el pesimismo, [pero] no lo vivió y soportó; él fue el espectador [...], pero no el personaje y héroe del pesimismo»⁸⁹¹. En qué medida para Kuno Fischer la filosofía de Schopenhauer y su pesimismo son fruto de su carácter personal se pone de manifiesto en el siguiente pasaje:

El origen personal [*persönliche Ursprung*] de su doctrina fue [...] su sed de verdad [*Warheitsdrang*] motivada por las impresiones del mundo [...] antes que por sus propias vivencias y destino. Estaba, al mismo tiempo, gravemente lastrado y enormemente dotado. En el abismo [*Abgrunde*] de su voluntad reinaba la oscuridad; en su intelecto, una fuente abundante de luz.⁸⁹²

Al fin y al cabo, para Fischer, lo que inspira el pesimismo de Schopenhauer (y lo que está, también, a la base de la contradicción entre su vida y su doctrina) es su carácter natural de artista⁸⁹³.

Friedrich Paulsen argumenta de un modo más cercano a Windelband que a Fischer en un artículo aparecido en *Deutsche Rundschau* en 1882, con el título *Arthur Schopenhauer: Der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit*⁸⁹⁴, en el cual señala las raíces psicológicas del pesimismo schopenhaueriano: «[...] su pesimismo radica, sin duda, en la totalidad de sus propias experiencias. El sentimiento de falta de valor del hombre, de falta de valor de la vida, de los sufrimientos de la vida, fueron el tono fundamental de su temple de ánimo vital [*Lebensstimmung*]]»⁸⁹⁵. Para Paulsen, las experiencias vitales de Schopenhauer son fundamentales para comprender su pesimismo: su experiencia con los seres humanos le ha llevado a estimar negativamente el valor del mundo y de la vida⁸⁹⁶. Paulsen, que recogió y *amplió* este artículo en el libro *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus* (1901), entra entonces en discusión con el parecer de

890- *Ibidem*, p. 421.

891- *Ibidem*, p. 423.

892- *Ibidem*, p. 426.

893- *Ibidem*, p. 443 y s.

894- Este artículo fue reimpresso, con algunas correcciones y ampliaciones en: PAULSEN, F.: *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, Stuttgart/Berlin, Cotta'sche Buchhandlung, 1901.

895- PAULSEN, F.: *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, Stuttgart/Berlin, Cotta'sche Buchhandlung, 1901, p. 51.

896- Cfr. PAULSEN, F.: *Schopenhauer, Hamlet... Op. Cit.*, p. 48.

Fischer y sostiene que bien puede ser cierto que un impulso artístico y estético haya llevado a Schopenhauer a elaborar una filosofía pesimista, pero en modo alguno esto invalida el hecho de «que en el fondo era una profunda experiencia vital propia, no una mera melancolía [*Weltschmerz*] experimentada estéticamente, lo que habló en el juicio pesimista de Schopenhauer sobre la vida»⁸⁹⁷. Para Paulsen, al contrario de lo que opinaba Fischer, Schopenhauer no habría predicado únicamente el pesimismo, sino que lo habría sufrido: «vivió y experimentó interiormente los sufrimientos y la nihilidad de la vida; lo que vivió, lo transformó en una teoría»⁸⁹⁸. Es por esta razón por la que Friedrich Paulsen afirma que el pesimismo schopenhaueriano no tiene validez objetiva alguna, sino que más bien es una expresión subjetiva de un carácter y, como tal, solo contiene una verdad meramente subjetiva:

Tiene una verdad subjetiva; verdad para aquellos que así sienten. [Para quienes] su temple de ánimo vital [*Lebensstimmung*] sea el opuesto, rechazarán con perfecta razón que aquel juicio sobre la vida y los hombres pueda prescribirse con validez universal. Un temple de ánimo vital optimista, al igual que el pesimista, quiere, con el mismo derecho, transformar totalmente [sus experiencias y carácter] en una teoría general; o mejor dicho: lo hace con necesidad psicológica.⁸⁹⁹

Este parecer es reiterado por Paulsen en *Gründe und Ursachen des Pessimismus* (1886), al afirmar que el pesimismo es únicamente un juicio derivado de las experiencias vitales individuales que, como tal, no puede tener en absoluto una validez universal⁹⁰⁰. Sin embargo, el neokantiano añade a esta valoración un diagnóstico médico:

Schopenhauer ha hecho de sus sufrimientos una teoría [...]; su pesimismo es una teoría general [que, en realidad] está restringida a teorías de carácter individual. El pesimismo fue su remedio casero contra el mal humor [*üble Laune*], el cual era la consecuencia de un déficit temperamental [*Temeramentsfehler*], la melancolía [*Dyskolie*]. El remedio no permitió mejorar su enfermedad, pero funcionó como un opiáceo calmando el dolor.⁹⁰¹

897- *Ibidem*, p. 52.

898- *Ibidem*, p. 53.

899- *Ibidem*.

900- Cfr. PAULSEN, F.: «Gründe und Ursachen des Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 372.

901- PAULSEN, F.: «Gründe und Ursachen des Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 372.

En esta dirección, Otto Liebmann, en *Trilogie des Pessimismus* (1902), señala que el pesimismo es un «pensamiento melancólico» –en el adjetivo recae el matiz subjetivo y psicológico de la interpretación del neokantiano– que no es nuevo en la historia de la filosofía: Schopenhauer, el gran filósofo de moda, no sería el primer pesimista, sino que ya en la antigüedad Hegesias de Cirene, Timón de Atenas y Buddha habrían expresado su mismo pensamiento, el cual no es otra cosa que «el sistema de la completa insatisfacción»⁹⁰².

Por su parte, Jürgen Bona Meyer, en *Schopenhauer als Mensch und Denker* (1872), apunta, como Paulsen, a un origen patológico del pesimismo en la filosofía de Schopenhauer. Ya al comienzo de la obra explica su propósito: «No queremos dejar que la biografía de nuestro filósofo ocupe el lugar de su pensamiento; sin embargo, tampoco queremos llamar la atención sobre este pensamiento sin considerar la participación de la personalidad del hombre que ha pensado este pensamiento»⁹⁰³. La reducción a una mera cuestión de naturaleza psicológica es clara: «En su pesimismo no podemos ver más que el testimonio de un temperamento enfermizo, lóbrego e irritable»⁹⁰⁴.

Del mismo modo, African Spir, siguiendo el desarrollo de sus consideraciones sobre el pesimismo subjetivo en su ya citada obra de 1879, *Ueber Idealismus und Pessimismus*, entiende que el pesimismo común y subjetivo, el cual tiene a la inexistencia por algo preferible a la existencia debido a la preponderancia del dolor sobre el placer en la vida, depende, al fin y al cabo, de condiciones subjetivas: «del temperamento y del sentimiento general [de bienestar o malestar] corporal de quien juzga, del mismo modo que de las condiciones más o menos favorables entre las cuales se desarrolla y encuentra»⁹⁰⁵. Estas condiciones subjetivas, que sitúan las causas del pesimismo en un plano psicológico subjetivo o en el carácter, afirma el neokantiano, no son válidas únicamente para los individuos, sino también para «pueblos enteros»⁹⁰⁶.

2.f) El flanco ético-político.

Los neokantianos estaban especialmente preocupados por dos cuestiones en torno a al pesimismo de Schopenhauer y de von Hartmann: en primer lugar, se preguntaban

902- LIEBMAN, O.: «Trilogie des Pessimismus», en: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Bd. 2*, Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1904, p. 238.

903- MEYER, J. B.: *Arthur Schopenhauer als... Op. Cit.*, p. 3.

904- *Ibidem*, p. 44.

905- SPIR, A.: *Ueber Idealismus... Op. Cit.*, p. 25.

906- Cfr. *Ibidem*, p. 25.

cómo era posible que una doctrina como la pesimista se hubiese abierto paso no solo en los círculos de la burguesía culta, sino también entre los estratos populares de la población; y en segundo lugar, pensaban que el pesimismo y sus consecuencias éticas eran un peligro para los ideales políticos liberales y progresistas. En última instancia, lo que los neokantianos veían en las doctrinas pesimistas no era tanto una teoría metafísica sobre el mundo o un balance neutral del sufrimiento en la vida humana como una *herramienta política reaccionaria*⁹⁰⁷. Teniendo en cuenta esto se comprende por qué todas las críticas neokantianas vistas hasta ahora terminaban por desembocar en la crítica psicologista, cuyo objetivo era desacreditar, en última instancia, el pesimismo como teoría filosófica o científica: era necesario someter el pesimismo a un cerco filosófico, limitar su éxito y expansión para salvaguardar la autonomía de la filosofía académica y, con ella, la autonomía del individuo; también para reclamar su responsabilidad política.

Así, en este flanco ético-político, las críticas al pesimismo se dividen en *dos líneas* fundamentales: una que trata de hacer un *diagnóstico-sociocultural* que explique el origen, el prolongado éxito y el significado histórico del pesimismo; y otra que pone de manifiesto su principal *implicación ético-política*, el quietismo. En la primera línea crítica se encuentran los neokantianos Jürgen Bona Meyer, Kuno Fischer, Rudolf Haym, Johannes Volkelt, Wilhelm Windelband y Friedrich Paulsen; y, en la segunda, Otto Liebmann, así como también Windelband y Fischer.

Frente a estas dos líneas críticas African Spir ofrece una particular *valoración positiva* del pesimismo entendiendo éste como una *expresión* de una *conciencia moral decepcionada* frente al mundo que, lejos de llevar al inmovilismo político y ético, debe fomentar una suerte de *acción correctora* de la realidad.

En la *primera línea crítica*, basada en el diagnóstico sociocultural, encontramos en primer lugar a Meyer y a Fischer. Estos dos neokantianos identifican una causa *histórico-política* a la base del éxito del pesimismo: para ellos el origen del movimiento pesimista es la decepción postrevolucionaria tras 1848.

Jürgen Bona Meyer, en *Weltelend und Weltschmerz* (1872), ya señala que la filosofía se tiene que enfrentar al sorprendente e indiscutible hecho del éxito del pesimismo:

907- Cfr. BEISER, F. C.: *The Genesis... Op. Cit.*, p. 400 y s.; KÖHNKE, CH. K.: *Surgimiento y auge... Op. Cit.*, pp. 331-333 y 337-345.

El hecho [...] es el siguiente. Nunca nuestro pueblo alemán ha alcanzado una época de tanta grandeza en su aspiración al desarrollo científico, social y político como la nuestra. En el cultivo de la ciencia y de la educación popular [*Volksbildung*] ningún otro pueblo nos supera ya [...]. Los crecientes conocimientos [técnicos] han favorecido de un modo tal el bienestar y la riqueza de nuestro pueblo como nunca antes. Los últimos tiempos, finalmente, han hecho realidad los ideales políticos, de los que entonces nos habíamos acostumbrado a reírnos compasiva o melancólicamente como si se tratase de bellos sueños. Ahora bien, ¿cómo es posible que en una época tal, de desarrollo colmado de fuerza, precisamente tengan y encuentren la máxima resonancia sistemas de cosmovisiones lúgubres que claman melancólicamente contra la miseria de la existencia? ⁹⁰⁸

De dónde proviene este éxito es lo que se pregunta Bona Meyer. Schopenhauer, asegura el neokantiano, no encontró lectores en los años en los que escribió *El mundo como voluntad y representación* porque en 1818, tras las guerras de liberación, la época estaba colmada de esperanzas, «no fue una época sensible a su pesimismo», sino una época «con una firme confianza en la victoria de la razón y la libertad» ⁹⁰⁹. Su éxito, señala muy acertadamente Meyer, «data de los años cuarenta y posteriores [...] [cuando] nuestro pueblo desistió de esta confianza en el futuro» ⁹¹⁰.

Refiriéndose implícitamente al fracaso de la Revolución de Marzo, Meyer señala que la «vida nacional parecía sufrir una dolencia incurable», y lamenta: «Nuestro amor patrio [*Vaterlandsliebe*] era grande, pero más grande aún era el sufrimiento por la miseria de nuestro desgarramiento y por la humillación de nuestra impotencia exterior [*äußeren Machtlosigkeit*]. Pronto le faltó a nuestro pueblo el pulso de una vida generosa» ⁹¹¹. Como consecuencia de este fracaso político, de esta impotencia a la hora de plasmar mediante la acción política los ideales, el pueblo alemán, asegura Meyer, en una suerte de maniobra compensatoria, se sumió en una «caza de dicha sensible», en una búsqueda de «apariencia de felicidad exterior», de placeres mundanos; «[s]in embargo el alma humana es» –asegura Fischer– «algo demasiado noble para poder encontrar en esta caza de la felicidad aparente y sensible un verdadero sustituto para la

908- MEYER, J. B.: *Weltelend und Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 3.

909- *Ibidem*, p. 25.

910- *Ibidem*.

911- *Ibidem*, p. 25.

insatisfacción interna en relación con los más nobles bienes del espíritu»⁹¹². Según Kuno Fischer los alemanes no pudieron encontrar en el placer sensible un sucedáneo para la insatisfecha exigencia de razón y libertad que oprimía sus corazones: «en este asfixiante aire de pantano creció la planta de ciénaga del pesimismo. Entonces, la lúgubre queja ante el mundo se convirtió en el alma de la época»⁹¹³.

A pesar de la persistencia del pesimismo, Meyer conserva la esperanza en un futuro mejor y confía en la posibilidad de realización de un nuevo orden moral en el mundo: con el espíritu «moribundo» que estaba a la base del pesimismo –aquel espíritu que buscaba la realización del ideal mediante la acción política– se puede superar, afirma Meyer, el espíritu del pesimismo que reina en Alemania desde hace décadas. Los éxitos del tiempo presente, la «conciencia moral» propia de los alemanes, el «sorprendente éxito de nuestro deseo alemán [de unificación]» suponen una renovada esperanza y una salida al espíritu pesimista: «La victoria de nuestros asuntos buenos y justos ha potenciado nuestra fe en la razón del orden moral del mundo»⁹¹⁴.

Estos éxitos deben «despertar de nuevo la conciencia de que el hombre no está ahí para clamar contra la calamidad de la miseria o para fomentar, con tosca resignación, la aceleración del proceso de extinción»⁹¹⁵: todavía cabe la posibilidad de realizar la tarea de perseguir las «ideas de bien, belleza y verdad [...]». Entonces, confío pues en que [...] no pasará mucho tiempo hasta que de nuevo tengamos una filosofía que aprese como su más noble tarea elevar al hombre sobre la miseria de la existencia»⁹¹⁶.

Kuno Fischer, en *Arthur Schopenhauer* (1893)⁹¹⁷, retoma el mismo análisis sobre el éxito de Schopenhauer que ya realizó en 1855 en el segundo volumen de su *Geschichte der neuern Philosophie*, y recuerda el comienzo de la segunda mitad del siglo XIX como una «nueva era», en la cual Schopenhauer encontró su éxito: «la segunda mitad [del siglo] comenzó con una reacción general y el sentimiento, que aumentaba hasta el exceso, de que las ideas de libertad y la literatura sobre las mismas habían sufrido un naufragio»⁹¹⁸. Para Kuno Fischer, ese sentimiento de naufragio fue el

912- MEYER, J. B.: *Weltelend und Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 25.

913- *Ibidem*.

914- *Ibidem*.

915- *Ibidem*, p. 26.

916- *Ibidem*, p. 26.

917- Nosotros seguiremos aquí la tercera edición de 1908 de esta obra (el noveno volumen de *Geschichte der neuern Philosophie*) que en lo esencial, no varía de la de 1893.

918- FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie. Bd 9. Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1908, p. 97.

que permitió la nueva visión del mundo pesimista. El propio Schopenhauer, según el neokantiano, «sintió instintivamente que la orientación reaccionaria de la época favorecería su ascenso y fortuna; que los luchadores prusianos harían callar no solo a los rebeldes, sino también, provisionalmente, a la totalidad de la literatura que él odiaba»⁹¹⁹. Todas las doctrinas –señala Fischer– que Schopenhauer había contemplado con desprecio fueron perseguidas por el gobierno prusiano (el panteísmo, el materialismo, el socialismo...); lo cual fue «saludado con un alegre entusiasmo por Schopenhauer».

También en esta primera línea crítica encontramos a Rudolf Haym, a Johannes Volkelt y a Wilhelm Windelband, quienes realizan asimismo un diagnóstico sociocultural de las causas y la permanencia del pesimismo. Al contrario que Meyer y Fischer, estos autores no se basan en la hipótesis histórico-política de la decepción postrevolucionaria para identificar las causas del éxito del pesimismo, sino que consideran necesario recurrir a un diagnóstico cultural general: Rudolf Haym sostiene que el pesimismo se debe, en última instancia, a una decadencia moral de la sociedad en su conjunto asociada a una pérdida de equilibrio interno entendida como un aumento generalizado de la necesidad de satisfacción hedonista. En este mismo sentido, aunque con algunos matices, llevan a cabo su diagnóstico Volkelt y Windelband. Para estos filósofos el pesimismo es una expresión de la insatisfacción fruto del desmesurado crecimiento de la necesidad de disfrute.

Así, *Rudolf Haym*, en el artículo *Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten* (1873), presenta como un problema tanto el origen sociocultural como el éxito del pesimismo hartmanniano, tal como ya lo subrayara en la primera fase de la disputa a propósito del pesimismo de Schopenhauer. Para Haym, la filosofía hartmanniana es una suerte de pesimismo nihilista apoyado firmemente en el materialismo⁹²⁰ y únicamente «puede haberse formulado, como en última instancia toda filosofía, en el cuerpo de la época, solo bajo el influjo del presente conjunto de la vida [y] sus momentos culturales determinados»⁹²¹. Es ahí donde se debe buscar el origen de su pesimismo y de su profunda desesperación frente a la existencia: «no hace falta buscar mucho», pues el origen de este pesimismo

919- *Ibidem*, p. 98.

920- Cfr. HAYM, R.: «Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewußten», en: *Op. Cit.*, pp. 45 y 308.

921- HAYM, R.: «Die Hartman'sche Philosophie des Unbewußten», en: *Op. Cit.*, p. 308.

descansa en la abundancia de herramientas y medios de existencia [*Macht- und Existenzmittel*] que las innovaciones técnicas de la época ha puesto a nuestra disposición. Las fuerzas del taller de la naturaleza, devenidas serviles en una medida inesperada para nosotros, nos obligan, si no queremos quedar sobrepasados [de nuevo] por sus efectos, a [emprender] una carrera de velocidad sin respiro, a poner nuestras capacidades en el disfrute y la ganancia que anhelamos, reduciendo con ello el disfrute.⁹²²

Lo que quiere decir Haym con esto es que, con el aumento de las capacidades tecnológicas que nos han librado en buena medida de la necesidad impuesta por la naturaleza, también ha aumentado la necesidad del disfrute: «Así, se despierta con el deseo impuesto [*Begehren*] el ansia [*Begehrlichkeit*] y la ansiedad se revela como insatisfacción [*Unersättlichkeit*]. Mientras que la avidez vaga en lo infinito, como la fantasía, la capacidad de disfrute [*Genußfähigkeit*] es una barrera fuertemente determinada»⁹²³. Cuando el ser humano no pone unos límites sabios a este anhelo de disfrute es cuando el mundo se convierte en un «infierno». Es esta experiencia la que ha hecho que el presente se haya arrojado a los brazos del pesimismo filosófico. El éxito de autores como von Hartmann y Schopenhauer es debido a que su filosofía no es otra cosa que la expresión de esta experiencia: «El epidémico mal humor y desesperación de una no pequeña parte de la sociedad actual, resultado natural de este equilibrio interior perdido, se formula en la cabeza de un pensador decididamente sistemático como una doctrina según la cual todo lo que existe, aunque sea valioso, debe desaparecer»⁹²⁴.

En última instancia, el pesimismo de von Hartmann es un síntoma de decadencia moral: «todas las declamaciones [de von Hartmann] son síntomas notables de que el sentimiento moral natural se está debilitado en gran medida por el aumento excesivo de la descomposición de la reflexión de la época»⁹²⁵. Al fin y al cabo, el pesimismo es la muestra de un hedonismo que busca irreflexivamente el disfrute ignorando las propias limitaciones humanas y, por lo tanto, es resultado de una decadencia moral.

Una explicación similar es la que ofrece *Johannes Volkelt*, quien también se preocupa por el origen del pesimismo y su persistencia en el tiempo en un artículo

922- *Ibidem*, p. 308 y s.

923- *Ibidem*, p. 309.

924- *Ibidem*.

925- *Ibidem*, p. 270.

publicado en 1872 en *Im neuen Reich* bajo el título *Die Entwicklung des modernen Pessimismus*. Lo primero que Volkelt constata es el éxito generalizado del pesimismo:

La profunda escisión de la filosofía actual consiste en la oposición entre pesimismo y optimismo al colocarlos uno junto al otro. Esto sería razón suficiente para someter a una estrecha consideración el pesimismo, pero además a esto se suma que precisamente en los últimos tiempos las más marcadas figuras del pesimismo [*die ausgeprägtesten Gestalten des Pessimismus*], como se muestran en la filosofía de Schopenhauer y Hartmann, han encontrado una sorprendente gran cantidad de seguidores; y, aún más, parecen ganar todavía más cada día.⁹²⁶

¿Cómo se ha convertido la segunda mitad del siglo XIX –se pregunta Volkelt– en una época propicia para el triunfo del pesimismo? El desarrollo de la técnica ha sometido a la naturaleza, ha proporcionado nuevas necesidades que requieren de satisfacciones más refinadas⁹²⁷ y la tendencia a la universalización de la educación (*Bildung*) ha provocado que la conciencia humana general se eleve haciéndose consciente de la dignidad del ser humano incluso en los estratos sociales más bajos⁹²⁸. Con ello «sus necesidades físicas y espirituales, sus pretensiones y demandas, se convierten en más y más numerosas y exigentes»⁹²⁹. Sin embargo, estas demandas, estas necesidades crecientes no son satisfechas en absoluto, asegura Volkelt; y en este hecho reside la predisposición de la época para el pesimismo:

Por sí solo, el cambio de las relaciones exteriores, de las condiciones sociales y estatales no pueden seguir el paso de la elevación de aquella conciencia. Entretanto, las demandas y quejas de las clases bajas permanecen de este modo en gran medida insatisfechas. Su conciencia, muy delicada y sensible para la miseria, se ha convertido en limitación y aflicción, y se indigna ante tal opresión, ante este cohibimiento que se opone a la satisfacción de sus necesidades y al desarrollo de su naturaleza humana. No necesitamos profundizar aquí en el relato de las miserias humanas. ¿Es, pues, digno de asombro que quien contempla tranquilamente el mundo, al divisar el fantasma de la pobreza de las masas, caiga en consideraciones pesimistas? [...] [El

926- VOLKELT, J.: «Entwicklung der modernen Pessimismus», en: *Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst*, II, 1 (1872), p. 954.

927- Cfr. *Ibidem*, p. 266.

928- Cfr. *Ibidem*, p. 267.

929- *Ibidem*.

pesimismo] es un producto de los monstruosos progresos de nuestro tiempo.⁹³⁰

Estas son las razones que le llevan a considerar, en el texto *Das Unbewusste und der Pesimismus...*, publicado al año siguiente, que el pesimismo de Schopenhauer y von Hartmann era «la palabra correcta para la época correcta»⁹³¹.

Con todo, Johannes Volkelt considera que el pesimismo moderno, iniciado por Schopenhauer tiene algo digno de alabanza: su significado como contrapeso del optimismo irreflexivo. Únicamente en este sentido Volkelt concede la razón al pesimismo schopenhaueriano y lo mira con cierta simpatía:

Los filisteos del progreso [*Fortschrittsphilister*], que encuentran justificado el curso del mundo, si éste tiene como resultado un cómodo, nutrido y gordo Estado con una muy bien reglamentada constitución [*Konstitution*] y una buena justicia y policía, y nos trajese un aumento de los conocimientos y una mejora de la técnica; eran para él [para Schopenhauer] –y con toda razón– un horror [Gräuel].⁹³²

A este combate del optimismo realizado por Schopenhauer, señala Volkelt, hay que reconocerle el mérito de haber puesto de manifiesto los aspectos pesimistas del mundo que, con las excepciones de Kant y Hegel –afirma el neokantiano–, habrían sido ignoradas en la filosofía alemana⁹³³.

Por su parte, *Wilhelm Windelband* también se sorprende de la persistencia del pesimismo en los años setenta del XIX y que éste no solo tenga éxito en los círculos cultos, sino también «en los callejones», en las clases populares⁹³⁴. En *Pessimismus und Wissenschaft* (1876) el neokantiano atribuye este éxito a una suerte de inclinación hedonista en la sociedad: el pesimismo es fruto de suponer que el último fin moral de la realidad debe ser la felicidad individual. Según Windelband, los pesimistas creen que «[...] está probado con toda claridad que la felicidad es el fin del universo. En tal conclusión se basa el pesimismo, ¡el cual ya ha afirmado de sí [que es] el amanecer de una nueva religión para la humanidad!»⁹³⁵. Únicamente apoyándose en tan injustificada

930- VOLKELT, J.: «Entwicklung der modernen Pessimismus», en: *Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst*, II, 1 (1872), p. 267.

931- VOLKELT, J.: *Das Unbewusste und der Pessimismus...* *Op. Cit.*, p. 5.

932- VOLKELT, J.: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit...* *Op. Cit.*, p. 246 y s.

933- Cfr. *Ibidem*, p. 257 y s.

934- Cfr. WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: *Op. Cit.*, p. 218 y s.

935- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: *Op. Cit.*, p. 235.

conclusión, afirma Windelband, podrían los pesimistas calificar este mundo como «malo». Para Wilhelm Windelband esta exigencia de que el fin del universo sea la felicidad es algo «puramente patológico»; y por ello afirma: «El interés que en nuestra época han adquirido las cuestiones en debate del pesimismo y del optimismo no es científico, sino una exigencia dirigida a la ciencia de un modo completamente injustificado, esto es, que juzgue el mundo de acuerdo con el impulso hacia la búsqueda del placer [*Triebe der Genußsucht*]»⁹³⁶.

Dentro de esta primera línea crítica, *Friedrich Paulsen* presenta un diagnóstico especial del *significado histórico y filosófico* del pesimismo: para él, el pesimismo es una expresión histórica de insatisfacción con el presente que se presenta como una reacción contra el optimismo ilustrado.

En el ya mencionado artículo *Gründe und Ursache des Pessimismus* (1886), Friedrich Paulsen trata de dar una explicación al éxito del pesimismo: «Es llamativo que la consideración pesimista de la historia [*pessimistische Geschichtsbetrachtung*] parezca que puede invocar, en cierta medida, la *opinión común*»⁹³⁷. La opinión de que con el desarrollo de la cultura y de la historia se tiende a una mayor infelicidad y a un pauperismo moral, hace notar Paulsen, no es nueva: esto se encuentra ya en el cristianismo y en el judaísmo, en los cuales se considera que el origen era perfecto y solo más tarde se habría producido una caída por el pecado; también en el mundo griego cuando Hesíodo relata un pasado dorado. Para Paulsen, esto tiene una «explicación psicológica» y, al mismo tiempo, otra de naturaleza práctica: el optimismo se vuelve hacia el pasado, cuyas desgracias no pueden afectar al ser humano debido a la distancia temporal (así ocurriría, por ejemplo, con los recuerdos de la juventud). Pero con ello, «la historia» se convierte en un «sermón moral [*Moralpredigt*]»: ante la insatisfacción del presente, la imagen de un mundo mejor se trata de realizar no en el presente, sino en el pasado. Por otra parte, el desarrollo de la ciencia histórica en los siglos XVII y XVIII invirtió esta tendencia y consideró que el desarrollo de la cultura llevaba a un progreso hacia un mundo mejor que debía situarse en el futuro. Para Paulsen, Rousseau y los románticos reaccionaron contra este juicio optimista ilustrado, y «Schopenhauer, como filósofo de la historia, es un hijo legítimo de los románticos»⁹³⁸. Paulsen considera que es cierto que con el desarrollo de la cultura algunos sufrimientos han aumentado, pero

936- *Ibidem*, p. 236.

937- PAULSEN, F.: «Gründe und Ursache des Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 373.

938- PAULSEN, F.: «Gründe und Ursache des Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 374.

también que Schopenhauer ha ignorado que ese mismo desarrollo cultural ha permitido poner remedio a muchos y ha proporcionado, asimismo, otros muchos medios para el goce⁹³⁹. También reconoce que el desarrollo cultural ha producido males morales en la sociedad, principalmente, el de la desigualdad; pero ¿acaso eran moralmente más perfectos los alemanes descritos por Tácito que los alemanes del siglo XIX? La respuesta es absolutamente negativa⁹⁴⁰. Goces y penas, virtudes y vicios parecen ir elevándose en medidas similares hasta que, algún día, augura el neokantiano, el sol se apague y se extinga la raza humana⁹⁴¹. ¿Da esto razón al pesimismo? ¿Sustraer esto todo valor a la vida y se debe, con ello, renunciar a ésta? Ante la encrucijada en la que el pesimismo coloca a la filosofía, Paulsen propone una vía intermedia que se aleje del optimismo y su teodicea, pero también del pesimismo y su quietismo: el valor de la existencia no puede residir en la moralidad ni en la dicha, sino en la particularidad de cada vida, de cada pueblo y de cada momento histórico. Aquí es donde Paulsen se aleja parcialmente de la corriente común del kantismo fichteanizado de los otros autores neokantianos cuyo ideal es el perfeccionamiento moral y la libertad política: propone una «biodicea», un cuidado de sí mismo, un cuidado de las épocas y de los pueblos en su lucha contra la necesidad, el sufrimiento y el mal moral⁹⁴². Por ello afirma: «La vida en su totalidad es un fin en sí mismo [*Selbstzweck*]»⁹⁴³.

Junto a esta línea crítica basada en diagnósticos socioculturales que dan cuenta del éxito del pesimismo, Otto Liebmann, Kuno Fischer y Wilhelm Windelband integran la *segunda línea crítica* que habíamos anunciado: aquella que llama la atención sobre el *quietismo como indeseable consecuencia ético-política del pesimismo*.

Las repercusiones negativas del pesimismo para la actividad ética y política del ser humano las pone de manifiesto *Wilhelm Windelband* en *Pessimismus und Wissenschaft* (1873). Para este neokantiano, el quietismo es el peligro que se esconde detrás de los intentos –este sería el caso, por ejemplo, de Eduard von Hartmann– de confirmación científica del pesimismo: la pretensión de fundamentar científicamente el pesimismo pone en riesgo cualquier posibilidad de mejorar la realidad existente porque tal “fundamentación científica”, si se convirtiese en una «autoridad» incuestionable para las masas, tendría por consecuencia que «[m]uchas almas [...] comenzasen entonces a

939- Cfr. *Ibidem*, pp. 374-377.

940- Cfr. *Ibidem*, pp. 377-380.

941- Cfr. *Ibidem*, p. 380.

942- Cfr. *Ibidem*, p. 381.

943- Cfr. *Ibidem*, p. 365.

tener el mundo por malo; y las existencias infelices y menesterosas, por algo correcto [...]»⁹⁴⁴. El pesimismo enseñaría a las masas «que un hombre moral y razonable debe convertir en un vívido sentimiento la miseria del mundo entero; con cual empezarían entontonces a avergonzarse de los sentimientos optimistas [*optimistischen Regungen*] que pudiesen despertarse de vez en cuando en su despreocupada naturaleza»⁹⁴⁵.

Por su parte *Otto Liebmann*, en la ya citada *Trilogie des Pessimismus* (1902), ataca el resultado quietista del pesimismo de Schopenhauer. Si bien es cierto, afirma Liebmann, que el mundo no es perfecto y que no todos los hombres son buenos, tampoco cree que constituya un verdadero infierno: «Los hombres no son, por término medio, ni ángeles ni demonios, sino que se sitúan en un punto equidistante; han podido, como enseña la experiencia, entenderse y vivir conjuntamente bastante bien en el Estado y la sociedad»⁹⁴⁶. Ante esta verdad, que se basa en una «estadística real» del mundo, pesimismo y optimismo en términos absolutos resultan teorizaciones del mundo falsas.

El problema del mal en el mundo no puede, para *Otto Liebmann*, ser abordado desde la postura de Buddha; ya que el quietismo propone ser una suerte de espectador pasivo y apartado del mundo, de sus comedias y sus tragedias, cuando de lo que se trata es de implicarse en él. La posición de Liebmann frente a las consecuencias quietistas del pesimismo es clara: «debemos luchar y debemos actuar»⁹⁴⁷. El neokantiano es consciente de que en el lamento pesimista del mundo se esconde una parte de razón: en el ejemplo de los casos tratados por los médicos, abogados y jueces de instrucción, se pone de manifiesto hasta qué límites puede llegar el sufrimiento, la desdicha y la miseria humanas; sin embargo, estos grandes conocedores de las cuitas del hombre también saben «que es muy posible mejorar el mundo»⁹⁴⁸. Quien comprende verdadera y realmente las miserias del mundo «no se retira a un rincón para [entonar] lamentos sin resultados fácticos y recriminaciones infructuosas contra el orden del mundo; sino que se hace cargo de ello y presta ayuda con todas sus fuerzas»⁹⁴⁹. Por eso, pese a que los juicios de valor tienen, para Liebmann, un significado subjetivo, cuando el ser humano

944- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en: *Op. Cit.*, pp. 224 y s.

945- *Ibidem*, p. 225.

946- LIEBMANN, O.: «Trilogie des Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 261.

947- *Ibidem*, p. 262.

948- *Ibidem*.

949- LIEBMANN, O.: «Trilogie des Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 263.

no puede desembarazarse de la idea de que lo malo en un sentido moral tiene una «falta absoluta de valor» y lo bueno moral tiene «un valor absoluto» debido a su «significado práctico para nuestro actuar y querer», entonces resulta el imperativo: «¡carga con ello! Lucha contra el mal, promociona lo bueno; ayuda a los enfermos, los pobres, los débiles y a los que sufren; levántate en armas [*wehre*] contra la injusticia y la maldad. [...] Mejora el mundo [...]»⁹⁵⁰. Ni la resignación ni el quietismo, podrán ser nunca, para Liebmann, el camino para la salvación y el remedio (*Heilmittel*) para el mundo.

En esta segunda línea crítica se inserta también Kuno Fischer en *Arthur Schopenhauer* (1893). Para él, el pesimismo se demuestra como quietista cuando se analiza el papel que jugó en el período postrevolucionario. A este respecto, el juicio político del neokantiano sobre la filosofía del sabio de Frankfurt es claro: «Ciertamente no hay discusión sobre que tanto Schopenhauer mismo como su doctrina pudo o quiso acomodarse al servicio de la reacción de entonces»⁹⁵¹. Frente a los intentos de realizar la razón y la libertad en el mundo, el pesimismo se puso del lado de la Restauración exigiendo el abandono de cualquier acción política para que todo permaneciese como estaba hasta el momento. En esta valoración de Fischer es donde se plantea del modo más claro la sospecha neokantiana de que el pesimismo no era una simple valoración sobre la vida y la existencia, sino una herramienta política contrarrevolucionaria en virtud de sus resultados prácticos quietistas.

De estas dos líneas críticas comunes de la escuela neokantiana se aleja, sin embargo, la valoración del pesimismo que hace African Spir, quien lo entiende como *expresión* de una *conciencia moral defraudada por la realidad* y por ello ve en él un *posible estímulo para la acción*. En este sentido Spir distinguió, como vimos, entre pesimismo subjetivo y científico en el ensayo de 1879, *Ueber Idealismus und Pessimismus*. Mientras que el primero no tenía validez científica alguna debido a su carácter psicológico y a la imposibilidad de realizar, por ello, un adecuado balance eudemonológico; el segundo tipo de pesimismo, el científico, según el cual el mal moral del mundo es algo que no debería existir en absoluto, supone, para Spir, una reflexión moral válida: «El verdadero pesimismo [...] es la gran tristeza del espíritu que se ve preso en un mundo que contiene sobre todo lo anormal, lo que no debe ser, que contradice la voz de su razón y de su sentimiento moral, y por ello supone para él un

950- *Ibidem*, p. 266.

951- FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie. Bd 9. Schopenhauers Leben... Op. Cit.*, p. 100.

lúgubre enigma. No es una cuestión de cantidad [de placer o desplacer], sino de cualidad [moral del mundo]»⁹⁵².

Para Spir, la posibilidad misma del pensar se basa en la disponibilidad de la «norma». Tanto el sentimiento como la razón portan consigo la norma según la cual juzgan: «La conciencia de la norma en el sentimiento es el fundamento de la moralidad y de la (verdadera) religión; la conciencia de la norma en el pensamiento es el fundamento de la filosofía (crítica)»⁹⁵³. En este sentido es en el que el pesimismo teórico, al igual que la verdadera religión, tiene validez científica. Cuando un animal emite un alarido provocado por un dolor, lo que hace, al igual que el ser humano, es protestar contra la «anormalidad» del dolor mismo. Sin embargo, el ser humano no clama únicamente por razones físicas, sino que «protesta contra la *injusticia* cometida contra él», es decir, ante su conciencia aparece el caso de tal dolor como «algo anormal, injusto, como algo que no debe ser»⁹⁵⁴.

Debido a que el hombre tiene la capacidad de la abstracción y de la generalización, llega fácilmente a la conclusión de que «todo dolor y toda causa del dolor, es decir, toda maldad moral [*Böse*] y toda injusticia, todo lo nocivo [*Schlechtigkeit*] y toda perversión [*Verkehrtheit*] de la norma o del ideal que conlleva es repugnante y no puede pertenecer a la naturaleza y orden normal e incondicionado de las cosas»⁹⁵⁵.

Para Spir, este verdadero pesimismo teórico, que comprende el mal sin justificarlo⁹⁵⁶, «es el único que puede superar realmente el pesimismo subjetivo y vulgar del que nuestro presente está enfermo»⁹⁵⁷. ¿Cómo? El pesimismo científico coincide con el pesimismo vulgar en el juicio negativo sobre el valor y sentido del mundo empírico; sin embargo, aquél se eleva sobre éste al considerar la norma. De este modo «[l]a vida, la cual, según su contenido empírico, carece de valor y significado, contiene un verdadero valor y un significado elevado a causa de que en ella intentamos realizar la norma, hacer válido lo divino»⁹⁵⁸. En última instancia, para Spir, en el pesimismo objetivo, científico, se da una coincidencia entre el pensar y el sentir que

952- SPIR, A.: *Ueber Idealismus... Op. Cit.*, p. 26.

953- *Ibidem*, p. 28.

954- *Ibidem*.

955- *Ibidem*, pp. 28 y s.

956- Cfr. *Ibidem*, pp. 32 y s.

957- *Ibidem*, p. 33.

958- *Ibidem*.

claman por una mejora de la calidad moral del ser humano ⁹⁵⁹: un pesimismo de esta clase no es otra cosa que el acicate para un perfeccionamiento moral del hombre y para la realización del ideal.

3. Algunas palabras sobre otros adversarios: la ampliación de los frentes abiertos contra el pesimismo.

El éxito de la filosofía de Eduard von Hartmann trajo consigo, al igual que ocurrió con el del pensamiento de Arthur Schopenhauer, multitud de críticas que polemizaban con el conjunto de su filosofía ⁹⁶⁰ y, en particular, con su pesimismo. Aunque los neokantianos fueron el adversario más formidable de esta doctrina de Schopenhauer y von Hartmann, en esta segunda etapa de la disputa existen decenas de autores que también lo combaten con especial dureza: hegelianos como Michelet o Lasson, teólogos como Weygoldt o Huber, o positivistas como Dühring toman y retoman el problema del pesimismo en sus escritos, y atacan tanto a su nuevo representante como al viejo sabio de Frankfurt.

El sinnúmero de nuevos –y no tan nuevos– adversarios del pesimismo y la multitud de frentes abiertos contra éste ponen de manifiesto la ya mencionada toma de conciencia por parte de la filosofía académica de que el alcance popular de las filosofías de Schopenhauer y de von Hartmann, también el de su «pesimismo de moda», suponía un peligro tanto para las corrientes de pensamiento universitario dominantes, como para la vida moral y religiosa de los alemanes ⁹⁶¹. Aquí nos limitaremos únicamente a mostrar una imagen panorámica de los distintos tipos de críticas contra el pesimismo y de los autores que las formularon desde sus respectivas disciplinas, escuelas filosóficas y tendencias religiosas con el fin de poner de manifiesto esta preocupación.

3.a) El flanco religioso o la reivindicación de la teodicea.

Tal como ocurría en la primera fase del *Pessimismusstreit*, las críticas desde una perspectiva religiosa se repiten en esta segunda fase de la disputa. Este flanco religioso está vertebrado por multitud de autores de distinto signo religioso: desde protestantes a

959- SPIR, A.: *Ueber Idealismus... Op. Cit.*, p. 35.

960- Para una imagen general de los distintos tipos de críticas vertidas sobre la filosofía de Eduard von Hartmann en su conjunto véase: INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 336-371.

961- Cfr. *Ibidem*, pp. 6-9; 338 y ss.

católicos, pasando por evangelistas o veterocatólicos. De nuevo, la estrategia de ataque de todos ellos fue la de exponer el pesimismo como una doctrina fruto del *ateísmo*. Uno de los rasgos característicos de este flanco religioso en la segunda fase del *Pessimismusstreit* es que muchos de los autores sitúan la discusión en la contraposición entre pesimismo y teodicea: el pesimismo es considerado como la negación de cualquier justificación posible del mal mediante la sabiduría, omnipotencia y racionalidad divinas ⁹⁶². En esta línea se insertan Hermann Lotze, Moritz Carrière, Johannes Huber, Friedrich Gustav Harnisch o Gustav Küssner.

El filósofo y médico Hermann Lotze ⁹⁶³, en sus lecciones universitarias de 1878-1879, publicada póstumamente bajo el título *Grundzüge der Religionsphilosophie* (1882), aborda el problema del pesimismo desde la perspectiva de su relación con la teodicea. Allí, Lotze argumenta que el pesimismo es una solución simple y superficial al problema de la teodicea, pues disuelve la cuestión negando la bondad del mundo y la existencia de Dios. Para Lotze, aunque el problema de la teodicea sea, por el momento, irresoluble en el campo de la filosofía, es necesario confiar en la sabiduría divina y contemplar el mal en el mundo como un instrumento pedagógico divino para la mejora moral del ser humano ⁹⁶⁴.

Otro de los autores que siguen esta línea crítica del pesimismo es el hegeliano católico Moritz Carrière ⁹⁶⁵. En *Die sittliche Weltordnung* (1877), Carrière concede al pesimismo el mérito de ser una potencia antagónica del optimismo materialista, el cual

962- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 395.

963- Hermann Lotze (1817-1881) fue un filósofo y médico que calificó su propio punto de vista filosófico como un idealismo teleológico cuyos resultados llevaban a una filosofía de la religión que pretendía conciliar la visión natural y científica del mundo con la creencia en un Dios personal. Hermann Lotze comenzó su carrera académica en la Universidad de Leipzig, donde después de estudiar filosofía y medicina, se doctoró en 1838 de ambas disciplinas y, desde 1840 ejerció como profesor de filosofía y medicina hasta 1844. Ese año trasladó su actividad docente a la Universidad de Göttingen, donde trabajaría hasta su traslado a Berlín en 1881 para ocupar una plaza universitaria allí; sin embargo, su docencia en la capital prusiana fue breve debido a que ese mismo año falleció a causa de una enfermedad pulmonar. Sus obras más representativas son *Metaphysik* (1841), *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (1842), *Logik* (1843) y *Mikrokosmos* (1856-1864).

964- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 396.

965- Moritz Philipp Carrière (1817-1895), fuertemente influido por las filosofías de Hegel y de I. H. Fichte, fue un peculiar hegeliano defensor de un “semipanteísmo” en el que Dios mantenía su personalidad a pesar de su identidad con el mundo. Después de haber estudiado filosofía en las Universidades de Gießen y Göttingen, se doctoró en la Universidad de Berlín con un trabajo titulado *Teleologiae Aristotelicae lineamenta*. Desde 1843 ejerció como docente en la Universidad de Gießen y, a partir de 1853, en la de München. Su actividad intelectual se centró tanto en los problemas religiosos como en los estéticos; de lo cual dan prueba sus obras más representativas: *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in Ihren Beziehungen zur Gegenwart* (1847), *Ästhetik* (1859), *Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit* (1863-1874) y *Die sittliche Weltordnung* (1877).

ansía el mayor número posible de placeres sensibles en el mundo; frente al materialismo, el pesimismo habría mostrado la futilidad de los placeres terrenos. Sin embargo, las concesiones de Carrière al pesimismo acaban en este punto; aproximándose a la posición mantenida por Lotze, Carrière defiende una teodicea en la que el mal del mundo está justificado como móvil para dirigir las acciones humanas conforme a un ideal de naturaleza divina que ha de ser realizado en el mundo. El mal moral, origen de todos los otros males, no es un destino fatal al que esté abocado irremediablemente el ser humano, sino una posibilidad fruto de la libertad concedida a los hombres por Dios ⁹⁶⁶.

El teólogo veterocatólico Johannes Huber ⁹⁶⁷, en su obra *Der Pessimismus* (1876), señala, en cambio, que el pesimismo es una forma de ateísmo que tiene su origen en el positivismo y en el nihilismo ⁹⁶⁸. Este teólogo señala que el pesimismo, en la medida en que es nihilista, niega todo ideal y, con ello, toda teodicea. El pesimismo no comprende que es necesaria la creencia en la realización de los ideales de la verdad y la justicia para rectificar el obrar moral del ser humano en el mundo ⁹⁶⁹. Para Huber, la teodicea queda probada, frente a su negación llevada a cabo por el pesimismo, cuando se entiende el mal físico como condición para poder disfrutar de la verdadera felicidad y el mal moral como un estímulo necesario para conseguir la virtud, para favorecer la perfectibilidad del ser humano ⁹⁷⁰.

El pastor protestante Friedrich Gustav Harnisch ⁹⁷¹ propone una teodicea como contrapeso para el pesimismo en *Das Leiden, beurteilt vom theistischen Standpunkt* (1880). Para Harnisch, el sufrimiento del mundo, el mal, es justificado moralmente como un elemento necesario para un bien mayor: el desarrollo de la personalidad o carácter que, mediante la disposición religiosa del hombre, ha de alcanzar su fin propio, a saber: la comunidad libre con Dios y la beatitud religiosa ⁹⁷².

966- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 396 y s.

967- Johannes (Nepomuk) Huber (1830-1879), nacido en München, estudió filosofía y teología en la universidad de la ciudad Bávara y fue, desde 1859 profesor de filosofía y pedagogía en la misma. Su pensamiento estuvo fuertemente influenciado por Baader y el último Schelling. Entre sus trabajos destacan obras como *Über die Willensfreiheit* (1858), *Die Idee der Unsterblichkeit* (1864), *Die etische Frage* (1875) y algunos escritos polémicos como *Die Lehre Darwins* (1871) o *Der Pessimismus* (1876).

968- Cfr. HUBER, J.: *Der Pessimismus*, München, Theodor Ackermann, 1876, pp. 82 y s.

969- Cfr. *Ibidem*, p. 111.

970- Cfr. *Ibidem*, pp. 100-108; INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 397.

971- Friedrich Gustav Harnisch (1847-?) fue pastor protestante de Meuselwitz que mantuvo posturas teológicas cercanas a las de I. H. Fichte y Ch. Weiße.

972- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 398 y s.

Gustav Küssner también se aproxima al problema del pesimismo desde una perspectiva teológica similar a la de Huber en *Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodizee* (1888). Allí, propone una teodicea que pueda contrarrestar el pesimismo de Schopenhauer y von Hartmann; puesto que, para Küssner, este mundo es el mejor de los posibles a pesar de sus males morales y físicos. Los males del mundo son únicamente obstáculos necesarios, dispuestos por Dios, para empujar al ser humano a la realización de su fin último, de la idea de humanidad ⁹⁷³.

Otros autores, como el teólogo especulativo Immanuel Hermann Fichte o David Friedrich Strauß, simplemente declaran el pesimismo como una doctrina atea. Así, Immanuel Hermann Fichte, representante del *teísmo especulativo* en la segunda fase de la disputa, califica el pesimismo como una doctrina atea y peligrosa en *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung* (1873): «La doctrina de la absoluta falta de finalidad y valor de la existencia, el completo prejuicio antiteológico, incluso ateo, desde el cual todo el sistema [schopenhaueriano] es gobernado, debemos declararlo como negativo desde el punto de vista formativo e imprudente para la ciencia y para la vida» ⁹⁷⁴. De manera similar, Friedrich David Strauss, en *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis* (1872), señala que el pesimismo es una doctrina contradictoria que no representa otra cosa que un cúmulo de sentimientos «blasfemos» ⁹⁷⁵.

3.b) El flanco psicológico.

Tal como ocurría en la primera fase de la disputa y también entre los neokantianos que abordaron el problema del pesimismo en esta época, multitud de autores tratan de invalidar el pesimismo tratando de reducirlo o bien a una mera cuestión psicológica, de carácter o sensibilidad del autor o del seguidor de esta doctrina; o bien a un resultado de sus experiencias personales. Entre los que abordan la discusión desde el flanco psicológico encontramos al teólogo especulativo I. H. Fichte, a los hegelianos Frederichs y Kirchner, y a otros autores como Hermann Frommann y Joseph Dippel.

973- Cfr. *Ibidem*, p. 398n.

974- FICHTE, I. H.: *Die theistische Weltansicht... Op. Cit.*, p. 32.

975- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 379 y s.

Como ya señalamos ⁹⁷⁶, I. H. Fichte, en *Die theistische Weltansicht* (1873), encontraba las causas del pesimismo en la naturaleza psicológica de sus representantes. Por ello, afirmaba con rotundidad:

El modo de pensar pesimista resulta perfectamente explicable como un temperamento personal, como resultado de experiencias turbadoras. Tan pronto como reclama su pretensión de tener valor objetivo o se arroga totalmente una validez filosófica, cae en contradicción consigo mismo. Protesta instintivamente contra su propio resultado al admitir esta contradicción: lo *que no debe ser* [*Nichtseinsollende*] es, sin embargo, lo *que tiene que ser* [*Seinmüssende*]; lo real en su conjunto es “irracional”, algo erróneo y absurdo. ¡Esto ha dicho no filosóficamente, sino hipocondríacamente! ⁹⁷⁷

También el hegeliano F. Frederichs ⁹⁷⁸ argumentaba en este sentido en una discusión sobre el pesimismo en la *Philosophische Gesellschaft* berlinesa en octubre de 1878, en la cual el tema de debate era el pesimismo de Schopenhauer y von Hartmann ⁹⁷⁹. Frederichs recalca que el pesimismo es una inclinación de carácter psicológico e individual cuando afirma:

Los temperamentos y las opiniones optimistas y pesimistas, ya sea en el individuo, en enteras clases sociales o en pueblos, son tan viejas como le fue dado el desarrollo cultural al hombre que piensa. Además de que ambas orientaciones en algunos individuos dependen del temperamento y de las experiencias vitales, es de sobra conocido el hecho de que la juventud, con sus esperanzas e ideales vitales, simpatiza con el optimismo; la vejez, por norma general, con el pesimismo. ⁹⁸⁰

976- Vid. Supra.

977- FICHTE, I. H.: *Die theistische Weltansicht... Op. Cit.*, p. 202.

978- Friedrich Frederichs (¿-?): filósofo hegeliano berlinés. Entre sus obras se encuentran: *Der phaenomenale Idealismus Berkeley's und Kant's* (1871), *Der Freiheitsbegriff Kant's und Fichtes* (1886) y *Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff* (1889)

979 - Cfr. VV. AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin*, 15 (1879), p. 43.

980- *Ibidem*.

En aquella discusión el hegeliano Kirchner⁹⁸¹ señala igualmente que el pesimismo y el *Weltschmerz* son «temples de ánimo presentes en todos los hombres, edades y generaciones que dependen la mayoría de las veces de hechos desafortunados»⁹⁸².

La misma reducción del pesimismo schopenhaueriano a una cuestión psicológica se encuentra en la disertación de Georg Jellinek *Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauers. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus* (1872). Para este jurista, el resultado pesimista al que llega Schopenhauer en su filosofía «[e]stá fundado, simple y únicamente, en la profundidad de su carácter [...]. El pesimismo, en su más excelente representante, no es susceptible de una fundamentación teórica, sus raíces se encuentran en una opinión subjetiva de las cosas, no en una consideración objetiva del mundo»⁹⁸³.

Por su parte, Herman Frommann, profesor de filosofía en Jena, hace notar la estrecha relación entre la filosofía de Schopenhauer y su vida⁹⁸⁴, especialmente entre su pesimismo y su carácter melancólico en *Arthur Schopenhauer. Drei Vorlesungen* (1872). Y sacerdote católico y profesor de filosofía en Freising, Joseph Dippel, en *Der neuere Pessimismus. Aus seinen Hauptquellen dargestellt und kritisch beleuchtet* (1884) arguye que la filosofía del sabio de Frankfurt no se debe a su genialidad, sino a su naturaleza infeliz y angustiada⁹⁸⁵.

3.c) El flanco epistemológico.

Una de las estrategias seguidas por los adversarios del pesimismo en esta fase de la disputa fue la de invalidar, tal como hacían algunos neokantianos, el propio juicio pesimista sobre el mundo tratando de mostrar la *imposibilidad* de la realización de tal juicio y, por lo tanto, su carácter no científico o filosófico. La importancia de este tipo de crítica radica en que supone un ataque *a la posibilidad misma de cualquier discurso acerca del pesimismo*⁹⁸⁶. A grandes rasgos, los críticos en esta dirección sostendrán que

981- Friedrich Kirchner (1848-1900) fue un filósofo y teólogo, natural de Spandau, que llevó a cabo su actividad académica e intelectual en Berlín. En la capital Prusiana ejerció como profesor de *Gymnasium*.

982- VV.AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 70.

983- JELLINEK, G.: *Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauers. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus*, Wien, Verlag von Alfred Hölder/Beck'sche Universitäts-Buchhandlung, 1872, p. 26.

984- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 315.

985- Cfr. *Ibidem*, p. 316n.

986- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, pp. 172 y s.

la tesis central del pesimismo (la inexistencia es preferible a la existencia) es insostenible filosóficamente: o bien no tiene sentido o bien su verificación o falsación resulta imposible.

Entre los hegelianos, la idea de imposibilidad o carencia de sentido de un juicio pesimista sobre el mundo la sugiere Adolf Lasson⁹⁸⁷, en la ya mencionada discusión sobre el pesimismo mantenida en la *Philosophische Gesellschaft* berlinesa en octubre de 1878⁹⁸⁸.

Para Lasson, es conveniente aclarar en qué consiste esencialmente el término pesimismo. Para él, tiene que ver con una cuestión de grado⁹⁸⁹: pesimismo no es apuntar, señalar o colocar el acento en que existe el mal o muchísimo mal en el mundo, esto únicamente sería *malismo* (*Malismus*) o *miserabilismo* (*Miserabilismus*); tampoco sería pesimismo que, en contra de lo que muestra la experiencia –asegura Lasson–, en el mundo el mal vaya desplazando al bien hasta expulsarlo por completo; esto únicamente sería *peorismo* (*Peiorismus*). ¿En qué consiste, pues, el pesimismo? Lasson responde a esta pregunta afirmando lo siguiente:

La tesis del pesimismo se pronuncia así: no algunas o muchas cosas son malas *en* el mundo, sino que *el mundo en su totalidad* es malo, bien a causa del mero hecho de su existencia [*Daseins*], porque con ella también se da la posibilidad de la existencia [*Vorhandensein*] de lo malo, o bien, además, a causa de la completa [*vollkommenen*] maldad de su contenido.⁹⁹⁰

Pero Lasson se pregunta si es posible y, en tal caso, en qué sentido, se puede atribuir el *predicado* “malo” al mundo. Si lo que se está considerando es que el mundo no sirve para la moralidad, Adolf Lasson remarca que «moralidad o su contrario no son en absoluto predicados posibles del mismo, sino únicamente de los seres libres [y] volentes dentro de él»⁹⁹¹; si, en cambio, el predicado “malo” significa que el mundo no sirve para un predeterminado fin, el hegeliano argumenta que «si bien es cierto que se puede decir de una cosa individual del mundo que es buena o mala según si es o no de

987- Adolf Lasson (1832-1917): este hegeliano se formó en el *Gymnasium Carolinum* de Neu-Strelitz y estudió filología y derecho en la Universidad de Berlín de 1848 a 1852. En 1858 ejerció como profesor en el *Friedrichsgymnasium* de la capital prusiana y, desde 1859 hasta 1897, en el *Louisenstädtlichen Realgymnasium* de la misma ciudad. Entretanto, en 1861, obtuvo el título de Doctor en filosofía en la Universidad de Leipzig y compaginó, a partir de 1877, su actividad docente en el *Realgymnasium* con la de profesor en la Universidad de Berlín.

988- Cfr. VV. AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 43.

989- Cfr. *Ibidem*, pp. 53 y s.

990- *Ibidem*, p. 54.

991- *Ibidem*.

utilidad y conveniencia para otra cosa, no se puede decir lo mismo del mundo como totalidad. El mundo no puede ser bueno o malo para algo fuera de él puesto que tal cosa no se da; su fin debe estar comprendido dentro de sí mismo»⁹⁹².

La cuestión del pesimismo, incluso desde este punto de vista, carece de sentido para Adolf Lasson; pues para juzgar el mundo como malo es necesario adscribir un fin al mundo que éste no puede alcanzar y, por lo tanto, tal fin «no sería pensable en el mundo». Por el contrario, si se establece un fin dentro del mundo y éste llegase a alcanzarlo, entonces no existiría la posibilidad de juzgarlo como malo o el peor de los posibles⁹⁹³.

Por último, Lasson sostiene que el pesimismo carece también de justificación y sentido en lo concerniente a la tesis de que la inexistencia es preferible a la existencia: «no tiene en absoluto sentido enunciar algo del no-ser [*Nichtsein*], que sea bueno o malo, que sea mejor o lo mejor. El no-ser es precisamente el no-ser y nada más, y no es compatible con ningún predicado en absoluto»⁹⁹⁴.

En la misma línea argumentativa se expresa también el pastor protestante Georg Peter Weygoldt⁹⁹⁵, quien se ocupa del problema del pesimismo en *Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit* en 1875 desde una perspectiva cristiana. Allí, Weygoldt retoma el argumento de Haym contra la tesis pesimista de que la inexistencia es preferible a la existencia. Para Weygoldt esta cuestión no tiene sentido y es insostenible, pues todo lo pensable proviene de lo que es: «[l]a existencia [*Dasein*] es la forma en la cual el ser nos es dado. Más allá del ser no tenemos ninguna relación y nuestro pensamiento no va más allá del mismo porque tanto la posibilidad del pensamiento en general como también su contenido son producidos única e inalterablemente mediante el ser»⁹⁹⁶. Por ello mismo, del no-ser (*Nichtsein*) nada es pensable. Teniendo esto en cuenta, afirma el pastor protestante, cuando los pesimistas como Schopenhauer o von Hartmann atribuyen al ser o a la existencia irracionalidad

992- VV. AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 54

993- Cfr. *Ibidem*, p. 55.

994- *Ibidem*.

995- Georg Peter Weygoldt (1844-1907) fue un pastor protestante, parlamentario de la cámara de Baden, pedagogo e inspector educativo. Tras acabar sus estudios en el seminario de Karlsruhe, en 1866 se acercó a la filosofía en la Universidad de Heidelberg, donde sintió especial predilección por las lecciones del neokantiano Eduard Zeller. Allí también se dedicó al estudio de la teología y la historia. En 1872 se doctoró en filosofía en la Universidad de Jena; y desde 1889 hasta su muerte fue miembro del partido de los nacional-liberales.

996- WEYGOLDT, G. P.: *Kritik der philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit*, Leiden, E. J. Brill, 1875, p. 134.

como causa de todo dolor y sufrimiento del mundo, y afirman que sería mejor que éste no fuese en absoluto, yerran totalmente al intentar fijar el debate; pues sobre este asunto no puede haber discusión alguna: «comparar el ser con el no ser [...] no lleva a ningún resultado racional porque precisamente [la cuestión misma] en sí ya sería irracional»⁹⁹⁷.

Johannes Huber es otro de los autores que intenta invalidar la posibilidad misma del establecimiento del juicio pesimista en *Der Pessimismus* (1876). Para este teísta veterocatólico la tesis pesimista de que la inexistencia es preferible a la existencia se topa con un problema de verificación empírica y de falta de objetividad. Por ello afirma: «Puede que la Tierra sea un valle de lágrimas, [pero] sólo es un punto diminuto en el universo, y un juicio de valor extraído de ella no puede imponer la pretensión de una validez general sobre aquél [el Universo]. –Echamos de menos en los pesimistas, sobre todo, la objetividad e imparcialidad en el parecer sobre este asunto»⁹⁹⁸.

3.d) El flanco eudemonológico.

En la segunda fase de la disputa, distintos autores combatieron con especial dureza, tal como hicieron los neokantianos, el *Lustbilanz* llevado a cabo por Eduard von Hartmann en *Philosophie des Unbewußten*. En el frente de ataque eudemonológico al pesimismo los distintos autores adoptaron, en este periodo, tres estrategias diferentes para invalidar el cálculo eudemonológico: en primer lugar, algunos trataron de mostrar, basándose en la *inconmensurabilidad* de las magnitudes de placer y desplacer, que este balance no podía establecer un valor negativo para la vida o para la existencia. Otros, en segundo lugar, consideraron que el *Lustbilanz* o bien no era un *criterio válido* para la determinación del valor de la existencia o bien no era el único a tener en cuenta; y finalmente otros argumentaron que en este cálculo, que parecía llevar ineludiblemente al pesimismo, se había errado al determinar la verdadera *naturaleza del dolor y del placer*.

Entre los autores que abordan el problema del pesimismo desde la perspectiva del *primer tipo de crítica* al balance eudemonológico realizado por von Hartmann y, en menor medida, por Schopenhauer, encontramos a los hegelianos Carl Ludwig Michelet,

997- WEYGOLDT, G. P.: *Kritik der philosophischen Pessimismus... Op. Cit.*, p. 135.

998- HUBER, J.: *Der pessimismus... Op. Cit.*, p. 96.

y Julius Hermann von Kirchmann junto a autores como Julius Duboc, Adolf Horwick o I. H. Fichte entre muchos otros de menor relevancia.

Carl Ludwig Michelet, en la discusión sobre el pesimismo mantenida en la *Philosophische Gesellschaft zu Berlin* en octubre de 1878, consideraba que el pesimismo basado en el cálculo eudemonológico es insostenible. Así dice:

Se lanza la pregunta de si hay más bien que mal, más placer que dolor en el mundo. Especialmente la última forma se presenta en el peor de todos los puntos de vista del eudemonismo: si un mayor número de hombres disfrutan de una mayor cantidad de placer o si, más bien, un mayor número de hombres han de padecer una mayor cantidad de sufrimiento. Tales consideraciones [*Erwägungen*] y ponderaciones [*Abwägungen*] son completamente ociosas; pues la doctrina de la felicidad [*Glückseligkeitslehre*] deja sin contestar por completo la pregunta de si, cuando uno sufre más desdicha que dicha en su vida, esto se debe a que se lo merece o si no es su propia culpa»⁹⁹⁹.

Para el hegeliano Michelet el pesimismo en términos superlativos como consecuencia de un cálculo eudemonológico es injustificable, pues la pregunta está mal planteada desde un primer momento: lo bueno y lo malo son extremos correlativos, y el mal es únicamente el referente de lo bueno; aquél ha de ser superado para alcanzar este último¹⁰⁰⁰.

Para otro el hegeliano que participó en la discusión de 1878, Julius Hermann von Kirchmann¹⁰⁰¹, la suma de placeres y dolores que lleva a cabo el balance eudemonológico realizado por Eduard von Hartmann no es posible debido a la infinita diferencia e inconmensurabilidad entre los distintos tipos de placeres, desplaceres y sentimientos¹⁰⁰². Asimismo, la incorrección de un juicio pesimista sobre el mundo basado en el *Lustbilanz* radica en la imposibilidad de asegurar la validez de dicho juicio para el mundo entero, para todo pasado y todo futuro; pues realizarlo para la vida de un solo individuo resulta ya imposible¹⁰⁰³.

999- VV.AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 51.

1000- *Ibidem*, p. 52.

1001- Julius Hermann von Kirchmann (1802-1884) fue un jurista y filósofo especialmente crítico con las corrientes materialistas de su época. Después de estudiar Derecho en las Universidades de Leipzig y Halle, llevó a cabo una extraordinariamente exitosa carrera profesional en esta disciplina. Llegó a ser parlamentario en el Reichstag por el partido progresista entre 1867 y 1877. Su actividad intelectual destaca, sobre todo, como comentarista de las obras de Spinoza, Hobbes, Leibniz, Hume, Locke y Kant.

1002- Cfr. VV.AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Op. Cit.*, pp. 76-78.

1003- Cfr. *Ibidem*, p. 79.

Julius Duboc¹⁰⁰⁴, en el artículo titulado *Eduard von Hartmann's Berechnung des Weltelends*, publicado en la *Deutsche Warte* de 1874, se pregunta «si la investigación de la que el Sr. von Hartmann se ha servido es, principalmente, una investigación *factible*»¹⁰⁰⁵. Este discípulo de Feuerbach cree que el *Lustbilanz* es imposible debido a que «[i]nvestigar si el placer o el desplacer preponderan [y], así, querer *ponderar* el placer o el desplacer es algo totalmente irracional porque placer [y] satisfacción, desplacer [y] dolor son magnitudes absolutamente imponderables»¹⁰⁰⁶. El placer y el dolor son sentimientos y, como tales, tienen únicamente un valor subjetivo no cuantificable; por lo tanto, «desde cualquier lado que queramos tratar el problema presentado, resulta que no es ningún problema en absoluto»¹⁰⁰⁷.

El psicólogo Adolf Horwicz¹⁰⁰⁸ también argumenta contra la posibilidad de realizar una aritmética del dolor y del placer en un artículo publicado en 1880 en los *Philosophische Monatshefte*, bajo el título *Die psychologische Begründung des Pessimismus*. Horwicz pone de manifiesto que el *Lustbilanz* presupone, en primer lugar, que tal balance entre placer y dolor es pensable y, en segundo lugar, que es posible realizarlo con precisión¹⁰⁰⁹. Además, afirma Horwicz, el pesimismo presupone también que se pueden sumar los distintos tipos de placer y desplacer y que las magnitudes y números son comparables entre ambos¹⁰¹⁰; «[s]in embargo» –aclara el psicólogo– «es fácil demostrar que ambas presuposiciones son falsas»¹⁰¹¹. Según Horwicz la suma de placeres y dolores de la misma intensidad no llevan a un «cero» en el sentimiento:

1004- Carl Julius Duboc (1829-1903), natural de Hamburgo, estudió matemáticas y física en las Universidades de Gießen y Leipzig con la intención de convertirse en ingeniero de minas; sin embargo, terminó por inclinarse hacia el estudio de la filosofía en la Universidad de Berlín; estudio que interrumpió en 1853 por razones de salud. Tras pasar cuatro años en Australia, retomó en 1857 sus estudios de filosofía en Berlín. Desde 1861 hasta 1870 trabajó como redactor en diversos periódicos como la *Deutschen Zeitung*, la *Westfälischen Zeitung* y la *Berliner Nationalzeitung*. Finalmente, se estableció en Dresde, donde se ganaría la vida como escritor. Influído fuertemente por Ludwig Feuerbach, escribió obras como *Das Leben ohne Gott*, *Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus* (1875), *Der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös-etische Bedeutung für die Gegenwart* (1881) o *Grundriß einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkt des Determinismus* (1892).

1005- DUBOC, J.: «Eduard von Hartmann's Berechnung des Weltelends», en: *Deutsche Warte*, VI (1874), p. 360.

1006- *Ibidem*, p. 360.

1007- *Ibidem*, p. 361.

1008- Adolf Horwicz (1831-1894) fue un psicólogo natural de Marienwerder. Su teoría psicológica entendía los sentimientos como el elemento fundamental de toda vida psíquica e, incluso, como origen de la conciencia. Sus obras más relevantes son *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage* (1872), *Analyse des Denkes* (1876) y *Zur Entwicklungsgeschichte des Willens* (1876).

1009- Cfr. HORWICZ, A.: «Die psychologische Begründung des Pessimismus», en: *Philosophische Monatshefte* (1880), p. 266.

1010- Cfr. *Ibidem*, p. 267.

1011- *Ibidem*, p. 268.

«Nunca ocurre que sentimientos contrapuestos de la misma intensidad [tomados] como $+a$ y $-a$ den por resultado cero. Quien experimenta al mismo tiempo algo cómodo y algo incómodo, una alegría y un sufrimiento, nunca se sentirá como si no le hubiese ocurrido nada»¹⁰¹². Esto es así porque «falta con cada posibilidad, ante todo, una medida exacta y, por eso, cada sentimiento particular es demasiado *sui generis* y *sui juris*»¹⁰¹³. Además, el cálculo realizado por el *Lustbilanz*, asegura Horwicz, no es en modo alguno objetivo, sino que depende de una situación y un carácter determinado. Así afirma: «no es ninguna operación matemática [*Rechnung*] racional, sino momentánea [que depende de la circunstancia] o, también, una disposición sentimental [*Gefühls-Stimmung*] que se basa en el temperamento»¹⁰¹⁴. Por lo tanto, concluye Horwicz que, si un individuo no puede realizar tal balance eudemonológico al considerar su propia biografía, resulta un sinsentido pretender tal cálculo para la totalidad del mundo.

También I. H. Fichte, en *Die theistische Weltanschauung...* (1873) apunta, también en este sentido, a que la renuncia y desprecio del mundo mostrado por el pesimismo de von Hartmann se basa en un cálculo eudemonológico que es, de suyo, imposible debido a que «no poseemos ninguna medida objetiva»¹⁰¹⁵ para determinarlo.

En esta línea se insertan otros autores como Hermann Ebbinghaus, Gustav Knauer, Alfred Kühnmann, Johannes Huber, Theodor Trautz, Moritz Carrière, Friedrich Antonius Hartsen, Rudolf Seydel, Gottfried Borries, Alfred Schüz, Karl Peters, Joseph Dippel o Georg Voig¹⁰¹⁶. Todos argumentan que el balance eudemonológico resulta inviable por la imposibilidad de ponderar objetivamente placer y dolor: es imposible

1012- HORWICZ, A.: «Die psychologische Begründung des Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 269.

1013- *Ibidem*, p. 270.

1014- *Ibidem*, p. 273.

1015- FICHTE, I. H.: *Die teistische Weltansicht...* *Op. Cit.*, p. 50.

1016- HERMANN EBBINGHAUS en: *Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten* (1873); GUSTAV KNAUER en: *Das Facit aus E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten* (1873); ALFRED KÜHNMANN en: «Über Schopenhauer», en: *Deutsche Warte* VI (1874), pp. 31-41; JOHANNES HUBER en: *Der Pessimismus* (1876); THEODOR TRAUTZ en: *Der Pessimismus, seine Begründung in der neueren Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung und sein Verhältnis zu Bibel und Christentum* (1876); MORITZ CARRIÈRE en: *Die sittliche Weltordnung* (1877), FRIEDRICH ANTONIUS HARTSEN en: *Die Moral des Pessimismus. Nach Veranlassung von Dr. Taubert's Schrift Der Pessimismus und seine Gegner* (1878); RUDOLF SEYDEL en: «Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmanns» en: *Die Grenzboten*, XXVIII, 2 (1879), pp. 92-109.; GOTTFRIED BORRIES en: *Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung* (1880); ALFRED SCHÜZ en: *Philosophie und Christentum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung für jeden Gebildeten* (1884); KARL PETERS en: *Willenswelt und Weltwille. Studien und Idee zu einer Weltanschauung* (1883); JOSEPH DIPPEL en: *Der neuere Pessimismus. Aus seinen Hauptquellen dargestellt und kritisch beleuchtet* (1884); y GEORG VOIG en: *Der moderne Pessimismus* (1889).

hacer un juicio pesimista sobre el mundo basado en el *Lustbilanz* debido a que la susceptibilidad hacia el placer y el dolor ante ciertos objetos o situaciones depende de cada individuo, es decir, mantiene una estrecha relación con su carácter, situación, época, estrato social, o pueblo al que pertenece ¹⁰¹⁷.

Una aproximación especial al problema desde este tipo de argumentación que alega la imposibilidad de realizar un cálculo eudemonológico objetivo es la realizada por Georg Simmel en un artículo de 1887, publicado en el volumen XC de *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, cuyo título reza *Über die Grundfrage des Pessimismus in methodischen Hinsicht*. Allí Simmel considera que cualquier balance eudemonológico se topa con un problema fundamental: solo puede ser realizado como una operación intelectual debido a que el placer y el dolor que un ser humano experimenta a lo largo de su vida solo pueden ser sentidos de forma sucesiva y particular, no de un modo instantáneo y global. Esto hace que, de suyo, un *Lustbilanz* para la vida entera de un hombre o de la humanidad en su conjunto solo podría ser llevado a cabo por un Dios omnisciente. Además, para Simmel, si en este cálculo eudemonológico entrase en juego algún tipo de ideal eudemonológico desde el cual poder determinar el valor de la vida en función de la cantidad de placer disfrutado o dolor sufrido en ella, resultaría que ese ideal ponderativo exigiría el disfrute de todos los placeres con una ausencia absoluta de dolor; y, por lo tanto, el más mínimo dolor haría de la vida algo no deseable. Esta perspectiva, según Georg Simmel, no tiene una validez objetiva, ya que la asunción de este ideal eudemonológico dependería de una fe metafísica y sería una cuestión de preferencia individual ¹⁰¹⁸.

El *segundo tipo de crítica*, que insiste más bien en que el *Lustbilanz*, tal como lo entendieron Schopenhauer y von Hartmann, *no es un criterio apropiado* para determinar el valor de la existencia ni para afirmar con el pesimismo que la inexistencia es preferible a la existencia, es llevado a cabo por Heinrich Landesmann, Lorenz Fischer y, de un modo particular, por Albert Weckesser.

El poeta Heinrich Landesmann ¹⁰¹⁹, en su obra *Der grundlose Optimismus* (1894), publicada bajo el pseudónimo de Hieronymus Lorm, señala que el balance

1017- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 410.

1018- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 412 y s.

1019- Heinrich Landesmann (1821-1902) fue un poeta y escritor austriaco, nacido en Nikolsburg. Su actividad literaria comenzó a la temprana edad de dieciséis años, cuando publicó una serie de poemas en distintos periódicos y revistas. Debido a los ataques que vertió sobre la censura de Metternich en *Wien's*

eudemonológico relizado concienzudamente por Hartmann y, de un modo más general, por Schopenhauer es un procedimiento insostenible para justificar científicamente el pesimismo¹⁰²⁰. Por su parte, el sacerdote católico Engelbert Lorenz Fischer¹⁰²¹, en un artículo de 1880 para los *Frankfurter Zeitgemässe Brochüren* titulado *Über den Pessimismus*, argumenta que el balance eudemonológico es insuficiente para condenar el mundo como absolutamente malo o justificar el pesimismo: el baremo utilizado por Eduard von Hartmann para valorar la existencia, la relación entre placer y dolor, no es aplicable sino a una pequeña porción de los entes del universo, a aquellos que sienten; y, de ningún modo, este balance es un instrumento adecuado para valorar la existencia en su conjunto¹⁰²². En cambio, el teólogo Albert Weckesser¹⁰²³, en la disertación *Der empirische Pessimismus in seinem metaphysischen Zusammenhang im System von Eduard von Hartmann* (1885) sostiene que el balance eudemonológico puede ser un criterio para valorar la existencia, pero no en los términos fijados por von Hartmann. Según este teólogo, para una valoración adecuada de la existencia únicamente se han de tener en cuenta los placeres y dolores resultantes de las acciones llevadas a cabo en el mundo para la realización de su fin racional: una suerte de beatitud en la comunión del hombre con Dios¹⁰²⁴.

El *tercer tipo de crítica* al balance eudemonológico, el cual se apoya principalmente en el argumento de que el *Lustbilanz* realizado por Schopenhauer y von Hartmann sólo ha podido tener por conclusión el pesimismo como consecuencia de una valoración inadecuada del placer y del dolor, lo encontramos en el hegeliano F. Kirchner y en otros autores como August Dorner, G. P. Weygoldt, Johannes Rehmke y Hugo Sommer.

poetische Schwingen und Federn (1847) se vio obligado a huir de Viena y refugiarse en Berlín, donde adoptó el pseudónimo de Hieronymus Lorm. Tras la Revolución de Marzo regresó a la capital austríaca, donde contrajo matrimonio en 1856. En 1873 se trasladó a Dresde y, finalmente, en 1892, se asentó definitivamente en Brünn. Entre sus obras destacan su primera composición poética de éxito, *Abdul* (1852) y su primera novela *Ein Zögling des Jahres 1848* (1855).

1020- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 377n.

1021 Engelbert Lorenz Fischer (1845-1923), tras finalizar sus estudios de filosofía y de teología en 1866, se ordenó sacerdote en 1869 en Würzburg, donde ejercería toda su vida como tal. Sus inquietudes intelectuales y teológicas se centraron fundamentalmente en el problema de la relación entre el alma y el cuerpo.

1022- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 390n.

1023- Albert Weckesser (1862-?) fue un profesor de *Gymnasium* y teólogo.

1024- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp 391 y s.

El hegeliano F. Kirchner¹⁰²⁵ considera, en la misma discusión mantenida en la Sociedad Filosófica de Berlín en 1878, que el cálculo eudemonológico de Eduard von Hartmann solo puede llevar al pesimismo por una confusión inicial en el tratamiento de la cuestión sobre el valor del placer y del dolor: «El *primer error capital* del pesimismo se nos muestra en la tremenda confusión de cantidad y cualidad»¹⁰²⁶. Para Kirchner la suma de placeres y sufrimientos que para von Hartmann se saldan negativamente en el *Lustbilanz* es incorrecta debido a que no tiene en cuenta la dimensión cualitativa de ciertos placeres además de excluir de ellos ciertas actividades y estados de ánimo en el ser humano que podrían ser considerados como tales. Del mismo modo ignora «el hecho del *recuerdo* y la *esperanza*», pues el primero disminuye los dolores sufridos y magnifica los placeres; y la segunda acrecenta el valor de la vida y disminuye la sensación de desgracia¹⁰²⁷. Asimismo Kirchner acusa a Schopenhauer y a von Hartmann de haber errado a la hora de determinar la naturaleza del placer y del dolor. El placer «no es ninguna ilusión como piensa Schopenhauer», sino el resultado último de las inclinaciones intelectuales, morales, estéticas y religiosas del hombre¹⁰²⁸.

El teólogo G. P. Weygoldt sostiene en la ya citada obra de 1875, *Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit*, que «[p]lacer y desplacer no son el único contenido de nuestra vida sensitiva e, incluso, no son siquiera la regla de la misma, sino únicamente la excepción a la norma»¹⁰²⁹. Aquí radica el error fundamental cometido por von Hartmann y por Schopenhauer: el estado normal de la vida sensitiva no es placer o dolor, sino un estado de indiferencia que no es positivo ni negativo. Por ello afirma: «Ambos filósofos conocen el contenido de la vida sensitiva solo como placer y desplacer; sufrimiento y satisfacción se encuentran, por decirlo así, reunidos en un punto que precisamente como tal no puede [tener] ninguna extensión, ninguna

1025- Friedrich Kirchner (1848-1900), fue un filósofo cercano al hegelianismo, natural de Spandau. En 1867 estudió filosofía y teología en la Universidad de Halle y, en 1869, en la Universidad de Berlín. Tras pasar dos años en Manchester, consiguió el título de Doctor en filosofía en la Universidad de Halle con su disertación *De Deo omnipraesenti eodemque personali, Halis Saxonum* y, en 1874, obtuvo el título de Doctor en teología con su escrito *Leibniz's Stellung zur katholischen Kirche: mit besonderer Berücksichtigung seines sogenannten «sistema theologicum»*. Desde 1875 hasta su muerte, ejerció como docente en el *Königlichen Realgymnasium* en Berlín, actividad que compaginó desde 1882 con la docencia de filosofía e historia de la literatura en la *Humboldt-Akademie* poeta y docente en un *Gymnasium* de Berlín. Su obra filosófica más relevante fue *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe* (1886).

1026- VV.AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 71.

1027- *Ibidem*, pp. 71 y s.

1028- Cfr. *Ibidem*, p. 72.

1029- WEYGOLDT, G. P.: *Kritik des philosophischen Pessimismus... Op. Cit.*, pp. 93 y s.

realidad y ningún significado positivo»¹⁰³⁰. Para Weygoldt, la valoración del placer y del dolor realizada por Schopenhauer y von Hartmann no da ningún resultado válido para una ponderación de la vida en términos eudemonológicos. La vida sensitiva del ser humano se compone de un sinnúmero de sensaciones que se alejan de esta polarización. Para Weygoldt, esta multitud de sentimientos neutros que predominan en la vida humana no son otros que la tranquilidad y la calma diarias, las cuales deberían ser tenidas en cuenta en el cálculo eudemonológico como algo positivo si éste tuviese que ser realizado¹⁰³¹.

Johannes Rehmke¹⁰³², un filósofo cercano al neokantismo y al hegelianismo, se ocupó del pesimismo como resultado del balance eudemonológico en *Die Philosophie des Weltschmerzes* (1876). Para Rehmke, el error fundamental del *Lustbilanz* llevado a cabo por Arthur Schopenhauer y por Eduard von Hartmann es su concepción de la naturaleza del placer. Ambos filósofos, señala el autor, solo han considerado el placer como algo individual, subjetivo y egoísta al entenderlo como la satisfacción de un deseo de la voluntad. Por ello afirma: «tanto en el sistema del pesimismo de Hartmann como en el de Schopenhauer hay [...] una definición genética falsa del concepto de placer»¹⁰³³. Este error consiste en que «ambos entienden el placer como satisfacción y el desplacer como insatisfacción de la voluntad»¹⁰³⁴. En consecuencia, el sentido del placer queda, según Rehmke, muy reducido; y la confusión sobre su alcance y significado está servida: «Por lo tanto, esta filosofía identifica de hecho el placer individual con el placer por lo individual y limita el origen del placer solo a una condición individual sin mostrar en la cuenta [realizada por el balance eudemonológico], debido precisamente a esto, la relación del individuo con los fines objetivos que están a la base de su vida»¹⁰³⁵. Sin duda, afirma Rehmke, hay una

1030- WEYGOLDT, G. P.: *Kritik des philosophischen Pessimismus... Op. Cit.*, p. 94.

1031- Cfr. *Ibidem*, pp. 96 y s.

1032- Johannes Rehmke (1848-1930) fue un filósofo partidario de la filosofía de la inmanencia de Biedermann y Schuppe, natural de Hainholz. Tras iniciar en 1871 los estudios de teología en Kiel y, después, en Zürich, finalmente decidió en 1872 estudiar filosofía en esta última ciudad. En 1873 se doctoró con su disertación *Hartmanns Unbewusstes auf die Logik hin kritisch beleuchtet*. Después de ejercer como profesor en Elmshorn y Saint Gallen, se trasladó a Berlín. Influidó por la filosofía de Eduard Zeller escribió *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie* (1880). En 1885 consiguió una plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Berlín y más tarde, en 1887, en la Universidad de Griefswald. Tras su jubilación en 1921, se trasladó a Marburg, donde residió hasta el final de su vida.

1033- REHMKE, J.: *Die Philosophie des Weltschmerzes*, St. Gallen, Zollikoser'sche Buchdruckerei, 1876, p. 43.

1034- *Ibidem*, p. 44.

1035- *Ibidem*, p. 41.

relación causal entre la satisfacción de la voluntad y el placer; sin embargo, Schopenhauer y von Hartmann han incurrido en la falacia de la afirmación del consecuente: la satisfacción de la voluntad tiene por efecto placer, pero no todos los placeres tienen por causa la satisfacción de la voluntad ¹⁰³⁶.

Para Rehmke, esta confusión sobre las causas del placer es la que, en última instancia, ha conducido al filósofo del inconsciente y al sabio de Frankfurt al pesimismo; ya que desde sus consideraciones unilaterales «es completamente correcto y consecuente cuando el pesimismo no admite el placer resultante de la realización de las aspiraciones egoístas como equivalente al displacer correspondiente originado por aquél» ¹⁰³⁷. La solución a la encrucijada pesimista la sitúa Rehmke, entonces, en la afirmación de que «placer y displacer no son solo consecuencia de la satisfacción o insatisfacción de la voluntad»; con ello «se permite surgir la esperanza de que el placer y la felicidad se liberen del camino de lo individual» ¹⁰³⁸. Los fines individuales que fija la voluntad son egoístas y subjetivos, pero existe la posibilidad de fines cuyo contenido sea «objetivo» y cuya prosecución conlleve placer: éstos son los que se enfocan al desarrollo del todo y no se encuentran en otro lugar más que en la vida ética ¹⁰³⁹, en «el desarrollo general en la familia, en la comunidad y en el Estado; en el desarrollo personal» ¹⁰⁴⁰.

El discípulo de Hermann Lotze, Hugo Sommer ¹⁰⁴¹, también se insertaría en esta línea crítica. En su obra *Der Pessimismus und die Sittenlehre* (1882) Sommer argumenta de un modo similar a Rehmke al acusar a von Hartmann de haber errado al valorar adecuadamente la naturaleza del placer y de los sentimientos del ser humano en general. Para este filósofo, el sentimiento de placer no es fruto de una satisfacción de la voluntad, sino más bien al contrario: «no queremos aquello a lo que no otorgamos *un valor sentido* de algún modo» ¹⁰⁴². Este valor viene otorgado por los sentimientos que suscitan los distintos objetos y a cuales, posteriormente, se dirige la voluntad. Además,

1036- Cfr. REHMKE, J.: *Die Philosophie... Op. Cit.*, pp. 44 y s.

1037- *Ibidem*, p. 46.

1038- *Ibidem*, p. 45.

1039- Cfr. *Ibidem*, p. 47.

1040- *Ibidem*, p. 50.

1041- Hugo Sommer (1839-1899) fue un filósofo natural de Wolfenbüttel que, tras acabar los estudios en el *Gymnasium* de su ciudad natal, decidió estudiar filosofía en la Universidad de Göttingen, donde se convirtió en un discípulo de Hermann Lotze. Guiado por un gran espíritu práctico, complementó sus estudios de filosofía con los de derecho, con los cuales se aseguró el sustento emprendiendo, tras su finalización, una carrera como jurista.

1042- SOMMER, H.: *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, Haarlem, De Erven F. Bohn, 1882, p. 31.

añade Hugo Sommer, existe una infinidad de sentimientos que son tan variados y distintos que en modo alguno pueden ser equiparados y que han sido ignorados en el balance eudemonológico realizado por von Hartmann:

¿Las necesidades sensibles, el sentimiento ético y religioso, los intereses científicos y artísticos son iguales porque su satisfacción o insatisfacción nos ocasionan bienestar o dolor? Contemplemos este bienestar o dolor más de cerca y encontraremos, si es que no estamos completamente ciegos, que su esencia específica es tan diferente como lo son los intereses cuya satisfacción o insatisfacción despiertan; por lo tanto, encontraremos que aquellos intereses de distinta clase y aquellas distintas clases de bienestar y placer *representan precisamente los contenidos de la vida en su inmensa multitud de formas* y que estos contenidos no son iguales, sino solo comparables según su valor *relativo* para el objetivo y fin de nuestras vidas.¹⁰⁴³

Lo que en última instancia Hugo Sommer critica a Eduard von Hartmann es que su filosofía solo tiene en cuenta para la vida el aplauso del placer y la condena del displacer ignorando que existe una infinidad de sentimientos a su alrededor¹⁰⁴⁴. Por ello, considera que no es sorprendente que la psicología hartmanniana desemboque en el pesimismo: el filósofo del inconsciente trata el placer y el dolor como sentimientos homogéneos, comparables e independientes de la clase de interés u objeto en los que puedan estribar¹⁰⁴⁵. El error consiste en reducir todo el universo de sentimientos a las categorías abstractas de satisfacción e insatisfacción de la voluntad.

En definitiva, Sommer entiende que la pregunta planteada por el pesimismo acerca de si es preferible la inexistencia a la existencia solo puede plantearse bajo el presupuesto de que todo el valor de la vida ha de ser expresado en los términos del estrecho concepto de placer hartmanniano: «*El concepto de placer no expresa por ello nada real, sino que más bien designa una propiedad que solo en ejemplos individuales y concretos puede ser real como un sentimiento de valor de una clase determinada específicamente, pero no en su totalidad abstracta como placer en general*»¹⁰⁴⁶. Para Hugo Sommer, en última instancia, el concepto de placer hartmanniano es una «formalización desesperanzadora» que deja fuera de sí otros sentimientos relevantes para determinar el valor de la existencia.

1043- SOMMER, H.: *Der pessimismus... Op. Cit.*, pp. 40 y s.

1044- Cfr. *Ibidem*, p. 42.

1045- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, pp. 181 y s.

1046- SOMMER, H.: *Der pessimismus... Op. Cit.*, p. 78.

El teólogo August Dorner ¹⁰⁴⁷, en el artículo *Hartmanns pessimistische Philosophie*, aparecido en el volumen LIV de *Theologische Studien und Kritiken* (1881), considera, siguiendo también esta línea interpretativa, que el pesimismo de von Hartmann es únicamente el resultado de sobrevalorar de un modo del todo incorrecto el significado del placer: solo otorgando al placer un valor desmesurado puede juzgarse la inexistencia del mundo como deseable teniendo en cuenta el balance eudemonológico realizado por los pesimistas ¹⁰⁴⁸.

Por su parte, Karl Braig ¹⁰⁴⁹, en el artículo *Der Pessimismus in seinen psychologischen und logischen Grundlagen*, publicado en 1883 en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, también ataca el pesimismo desde la perspectiva de su conceptualización del placer y del dolor. La crítica central de Braig apunta a que en el núcleo de las teorías pesimistas siempre se presupone la positividad del dolor y la mera negatividad del placer. En cambio, para Braig, el dolor no puede ser el *prius*, pues éste sólo puede ser pensado como la negación de un sentimiento vital. Así, el desplacer no puede tener un rango superior al placer y únicamente puede ser pensado como una negación de éste ¹⁰⁵⁰.

3.e) El flanco metafísico.

Tanto en la recepción de Schopenhauer como en la de Eduard von Hartmann muchos autores exponen, analizan y critican los respectivos sistemas metafísicos de sus filosofías. De entre ellos, solo un reducido número lleva a cabo una ingeniosa y peculiar crítica al pesimismo basada en el examen metafísico de sus filosofías: pensadores como Georg Jellinek, Joseph Dippel, Herman Ebbinghaus y Julius Hermann von Kirchmann denuncian la incoherencia de Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann al haber deducido ilegítima e injustificadamente el pesimismo de las premisas metafísicas de sus respectivas filosofías.

El jurista y filósofo del derecho Georg Jellinek, en su ya mencionada disertación *Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauer's, ihre Gründe und ihre*

1047- August Dorner (1846-1920) fue un teólogo evangélico y profesor de teología en la Universidad de Königsberg influido por el idealismo de Eucken.

1048- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 389n.

1049- Karl Braig (1853-1923) fue un teólogo católico profesor de teología en la Universidad de Freiburg.

1050- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 409.

Berechtigung... (1872), critica a Schopenhauer argumentando que el «universalismo» que se desprende de su filosofía, esto es, la doctrina del uno-todo, debería haberle llevado más consecuentemente a un optimismo que a un pesimismo teniendo en cuenta que dicha doctrina es, al fin y al cabo, la del panteísmo¹⁰⁵¹: poco sentido tiene, para Jellinek, clamar contra las miserias del mundo, ya que éstas sólo tienen relevancia desde un punto de vista parcial e individual, no desde el punto de vista del todo. Asimismo, siguiendo esta misma argumentación, señala que el pesimismo de Schopenhauer es todavía más incoherente cuando se tiene en cuenta su doctrina de las Ideas: éstas, como objetivación inmediata y más adecuada de la voluntad de vivir, son la esencia de todos los individuos y, alejadas del espacio, del tiempo y de la causalidad, no conocen el sufrimiento; por lo tanto, Jellinek llega a la conclusión de que, si la esencia más perfecta de todos los seres del mundo sensible no conoce el dolor ni el sufrimiento, no tiene ningún sentido realizar un juicio pesimista sobre el mundo en su conjunto¹⁰⁵².

En esta misma dirección, el católico Joseph Dippel, en su ya mencionada obra *Der neuere Pessimismus...* (1884), argumenta que el reconocimiento de las Ideas y de la teleología en los sistemas schopenhaueriano y hartmanniano es irreconciliable con una pretendida absoluta negatividad de la esencia del mundo y, por consiguiente, con su pesimismo¹⁰⁵³.

De un modo similar, Hermann Ebbinghaus¹⁰⁵⁴, en su disertación *Über die Hartmannsche Philosophie des Unbewussten* (1873) arguye que la filosofía hartmanniana, en concreto su aparato metafísico, ha sido llevada de un modo artificial hacia el pesimismo cuando, por el contrario, su camino natural debería de haberle conducido a una conclusión optimista sobre el valor de la existencia. Para Ebbinghaus, una voluntad infinita, todopoderosa por principio, tendría que ser capaz de encontrar satisfacción en la representación. Esta misma argumentación se encuentra en la

1051- Cfr. JELLINEK, G: *Op. Cit.*, pp. 21-24.

1052- Cfr. *Ibidem*, p. 24-26.

1053- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 388.

1054- Hermann Ebbinghaus (1850-1909) fue un psicólogo natural de Bremen que estudió filología e historia en las Universidades de Bonn, Halle y Berlín entre 1867 y 1870. Tras haberse dedicado de un modo autodidacta al estudio de ciencias naturales en Inglaterra y Francia, terminó por interesarse por la psicología experimental. En 1886 obtuvo una plaza como profesor en la Universidad de Berlín; en 1894 en la de Breslau y, finalmente, en 1905 en la de Halle. Sus trabajos en el ámbito de la psicología experimental fueron de gran importancia para la disciplina en las últimas décadas del siglo XIX. Entre sus obras más relevantes se encuentran *Grundzüge der Psychologie* (1897) y *Abriß der Psychologie* (1907).

disertación de Gottfried Borries *Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung* (1880) ¹⁰⁵⁵.

Otros autores, como el hegeliano y jurista Julius Hermann von Kirchmann, en la obra *Über das Prinzip des Realismus* (1875), se centran en el desarrollo teleológico que von Hartmann atribuye al principio metafísico del inconsciente: éste, más que llevar a una visión pesimista del mundo, habría de desembocar en un optimismo apoyado en la elevación de la conciencia del ser humano y, con ella, en el aumento de las posibilidades de alcanzar la felicidad ¹⁰⁵⁶. De un modo similar, Alfred Schüz, en *Philosophie und Christentum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung für jeden Gebildeten* (1884), califica el pesimismo de von Hartmann de «deshonesto» y lo relega a una posición marginal dentro de su sistema filosófico, ya que entra en abierta contradicción con los principios optimistas del desarrollo cultural y del evolucionismo implícitos en su metafísica ¹⁰⁵⁷.

3.f) El flanco ético-político.

En la segunda fase de la disputa sobre el pesimismo se pone de manifiesto de nuevo que el éxito y difusión de los que disfrutaban las filosofías de Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann eran un problema, ante todo, de carácter práctico, ético-político, que convertía el *Pessimismusstreit* en algo más que una mera discusión académica. Los adversarios del pesimismo utilizaron entonces el estudio de sus causas y consecuencias como un arma con la cual poder atacarlo y, con ello, prevenir su posible influjo negativo en la actividad ética y política del pueblo.

Este enfoque práctico puede apreciarse claramente cuando se descubre que las explicaciones ofrecidas por los distintos autores no abordan tanto el origen del pesimismo como doctrina estrictamente filosófica, cuanto más bien su éxito cultural en la sociedad. Desde esta perspectiva, los adversarios del pesimismo tienen que vérselas con dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, éstos se interrogaron por las causas de su éxito inicial tras 1848 dando como respuesta casi unánime que fue la decepción postrevolucionaria la que convirtió esta doctrina filosófica en una *Stimmung* popular. En segundo lugar, como un rasgo característico de la segunda disputa del pesimismo,

1055- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 392 y s.

1056- Cfr. *Ibidem*, p. 393n.

1057- Cfr. *Ibidem*.

trataron de explicar el sorprendente hecho de que en los prósperos años de la fundación del segundo *Reich* el pesimismo continuase teniendo un creciente éxito ya no solo entre las clases elevadas, sino incluso entre las clases trabajadoras de la sociedad alemana.

Respecto al éxito y difusión inicial del pesimismo, Rudolf Seydel, Julius Duboc, Karl Kautsky y Franz Mehring cargan las tintas en su origen postrevolucionario.

Rudolf Seydel afirma, en el escrito *Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmanns*, publicado en 1879 en *Die Grenzboten*, que Schopenhauer fue en las décadas de 1850 y 1860 «el mesías de los idealistas y románticos malhumorados y [políticamente] reprimidos [*zurückgedrängten*]»¹⁰⁵⁸. Para Seydel, el éxito del filósofo tras la frustrada revolución liberal de 1848 es fácilmente explicable como un síntoma de decepción política:

La aparición del entusiasmo por Schopenhauer en el espacio de tiempo entre la amarga desilusión del año 1849 y la renovación de las esperanzas nacionales a mediados de los años sesenta es un fenómeno fácilmente comprensible en todos sus aspectos. [...] Las herencias políticas de finales de los años cuarenta, nacidas de la poesía de la juventud romántica, habían llevado a cabo el desesperado intento de traer a la realidad, sin más, los sueños de los años mozos [*die Träume der Burschenzeit*] con la unión de las tareas reales de la historia humana efectiva con las urgencias prácticas de la época. En realidad dio la impresión de que este fracaso solo supuso el triunfo de otra clase de romanticismo medievalmente conservador y piadoso. El espíritu de la historia ama la ironía: en verdad aquel fracaso significó la victoria incondicional de la razonable sobriedad y de las consideraciones prácticas libres de ilusiones; –para los idealistas y románticos que no quisieron o pudieron convertirse, significó el triunfo de la desesperación, del pesimismo.¹⁰⁵⁹

Así, para Rudolf Seydel, el triunfo del pesimismo en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX supuso una suerte de huida hacia la poesía realizada por los idealistas políticos.

Julius Duboc también vinculaba íntimamente el pesimismo a la decepción postrevolucionaria de finales de los años cuarenta del siglo XIX en *Hundert Jahre*

1058- SEYDEL, R.: «Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmanns» en: *Die Grenzboten*, XXVIII, 2 (1879), p. 93.

1059- *Ibidem*.

Zeitgeist in Deutschland (1889). Allí, Duboc afirma que la Revolución de Marzo estuvo acompañada por la filosofía idealista y por el optimismo que estaba a su base ¹⁰⁶⁰; su fracaso, la represión posterior a 1848 y el abandono de los ideales de unidad nacional y libertad política fueron la causa del triunfo del pesimismo:

No es ninguna sorpresa que el comienzo de los años cincuenta hiciese palidecer el idealismo realista de los decenios anteriores y, en la misma medida, viese elevarse en el horizonte, como un astro lóbregamente ominoso [*unheimlich leuchtendes Gestirn*], la maldición filosófica [*Fluch-Philosophie*] del pesimismo. Pronto se puso a la vista de todos: bancarrota de los ideales, bancarrota de fuerza –el resto fue, para los espíritus resignados, silencio; para los coléricos, la maldición. También la maldición es una salvación si el hombre la tiene solo para liberarse, al menos, de su rabia contenida. ¹⁰⁶¹

También el socialista Karl Kautsky, como señalamos arriba ¹⁰⁶², muestra la deuda que el éxito del pesimismo guarda con el fracaso de la revolución de 1848 en su análisis de la figura de Schopenhauer en el artículo publicado en *Die neue Zeit* en 1888 bajo el título *Arthur Schopenhauer*. Allí, Kautsky afirma:

El hijo de la orientación espiritual que la Santa Alianza hizo renacer no pudo encontrar ningún eco entre la burguesía revolucionaria antes de 1848. El pequeño rentista, que odiaba el trabajo y también el servicio público, no encontró ninguna atención en los círculos oficiales. La burguesía alemana primero debía perder sus ilusiones revolucionarias antes de ser llamada por el schopenhauerianismo. ¹⁰⁶³

Para Kautsky, estaba claro que el pesimismo schopenhaueriano era la filosofía adecuada para la «resaca» posterior a 1848 ¹⁰⁶⁴. Lo que encontró, según Kautsky, la burguesía alemana en Schopenhauer fue una ideología reaccionaria que podía proteger sus intereses de clase frente al proletariado ¹⁰⁶⁵:

La mayoría de aquellos filisteos alemanes que habían supuesto poseer energía revolucionaria y que debían pretender su desarrollo, desde el año 1848 y completamente en los últimos tiempos, desde el crecimiento del movimiento

1060- DUBOC, J.: *Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. Geschichte und Kritik*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1889, p. 79.

1061- DUBOC, J.: *Hundert Jahre... Op. Cit.*, p. 79.

1062- Vid. supra

1063- KAUTSKY, K.: «Arthur Schopenhauer», en: *Op. Cit.*, p. 167.

1064- Cfr. *Ibidem*, p. 169.

1065- Cfr. *Ibidem*, p. 199-201.

proletario, ha llegado a la conclusión de su propia miserabiliad. El filisteo llega entonces al mismo punto de vista al cual Schopenhauer, que conocía a su gente [*der seine Pappenheimer kannte*], ya había llegado: que la única felicidad en la tierra consiste en tener calma. [...] La doctrina schopenhaueriana se comprobó a sí misma como el mejor medio para sofocar los últimos arrebatos valerosos del filisteo alemán, como uno de los medios más efectivos del fomento de la reacción en Alemania.¹⁰⁶⁶

Franz Mehring reitera estos argumentos en el artículo *Arthur Schopenhauer*, publicado en la *Volks-Zeitung* en 1888. Para Mehring «[l]as clases burguesas de Alemania habían llevado a cabo, por fin, el intento de liberarse del yugo burocrático-militar-policia y sentar sobre un fundamento moderno la esencia del Estado alemán, pero este intento fue un completo fracaso»¹⁰⁶⁷. Este fracaso lo achaca Mehring –al menos en parte– a los propios burgueses, a los «nacional-liberales», que temieron más al movimiento proletario que al despotismo¹⁰⁶⁸. Los sentimientos de vergüenza y culpa producidos por la frustrada Revolución de Marzo encontraron un alivio, según Mehring, en la doctrina de Schopenhauer:

¡Qué lamento más consolador era, para aquellos que habían sido llevados al lugar más miserable de la patria, el pesimismo que huía del mundo [y] que “probaba” que los hombres debían vivir en el mundo más miserable pensable según leyes naturales invariables! ¡Qué lamento más consolador era este evangelio de la desesperanza para los traidores de la libertad y del pueblo!¹⁰⁶⁹

Así, podemos ver que en la segunda fase de la disputa en torno al pesimismo todavía permanece la tesis de que su éxito se debía a las consecuencias políticas de la fallida Revolución de Marzo. Sin embargo, más difícil resultaba explicar, para los distintos autores, la durabilidad del fenómeno pesimista: con la aparición de la *Philosophie des Unbewußten* de Eduard von Hartmann, el pesimismo no solo había dado prueba de su capacidad de supervivencia como corriente filosófica y cultural, sino que además, a pesar de la fundación del *Reich* y de la consecución de una parte de las aspiraciones de la burguesía liberal, éste había renovado sus fuerzas contra todo pronóstico¹⁰⁷⁰.

1066- KAUTSKY, K.: «Arthur Schopenhauer», en: *Op. Cit.*, p. 199.

1067- MEHRING, F.: «Arthur Schopenhauer», en: *Op. Cit.*, p. 202.

1068- Cfr. *Ibidem*, p. 203.

1069- *Ibidem*, p. 203.

1070- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 516.

Friedrich Harms¹⁰⁷¹, en *Arthur Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag* (1874), aceptaba como causa del éxito del pesimismo la decepción política postrevolucionaria, pero no podía dejar de sorprenderse del que todavía disfrutaba en la década de 1870:

El pesimismo, con su negación de la voluntad, era un [modo de] vida en la India; en Alemania es una especulación ociosa según la cual nadie ha intentado u osado vivir. Esta especulación ociosa se ha difundido en Alemania en una época en la que muchos desesperaron de sus aspiraciones políticas y de la fuerza moral del pueblo alemán. Que esta especulación ociosa no se haya *disipado* ya, [sobre todo] desde que el *Reich* alemán fue fundado con éxito y una vida colmada de esperanza vivifica la nación alemana, prueba que una vez que las plantas echan raíces, son difíciles de extirpar y se requiere de mucho tiempo para exterminarlas.¹⁰⁷²

También el veterocatólico Johannes Huber muestra esta sorpresa en la ya citada obra *Der Pessimismus* (1876) cuando afirma:

El indudable desarrollo hacia lo mejor en los más dispares ámbitos de la sociedad, el triunfo que las ciencias aplicadas celebran cada día en la dominación y explotación de la naturaleza como el objetivo del ser humano, incluso la misma realización de un viejo anhelo cargado de escozor en nuestro pueblo, a saber, el glorioso establecimiento [*Aufrichtung*] del *Reich* alemán, no han sido capaces de obstaculizar la proliferación de este modo de pensar [el pesimismo]; por el contrario, no únicamente *a pesar* de todos estos logros, sino *con* ellos y quizá precisamente *mediante* ellos, éste crece alarmantemente entre nosotros.¹⁰⁷³

Asimismo, Karl Richter es otro de los muchos autores que expresan esta sorpresa en 1876 en *Pessimismus und Christenthum*. Allí, Richter señala:

Es un hecho de gran interés que en nuestros días ningún sistema filosófico puede granjearse mayor reconocimiento y simpatía que el del pesimismo. [...]

1071- Joachim Friedrich Simon Harms (1816-1880) fue un médico y filósofo realista fuertemente influido, sin embargo, por la filosofía de Johann Gottlieb Fichte. Friedrich Harms, estudió medicina, ciencias naturales y filosofía en las Universidades de Kiel y Berlín. En 1858 obtuvo una plaza de profesor de filosofía en la primera y, a partir de 1867, trasladó su actividad docente a la segunda. Entre sus obras más relecantes se encuentran *Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbach's Anthroposophie* (1845), *Prolegomena zur Philosophie* (1852), *Die Philosophie Fichte's nach ihrer geschichtlichen Stellung und nach ihrer Bedeutung* (1862), *Die Reform der Logik* (1874) y *Foren der Ethik* (1876).

1072- HARMS, F.: *Arthur Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag*, Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz, 1874, p. 39.

1073- HUBER, J.: *Der Pessimismus... Op. Cit.*, p. 3.

[E]l pesimismo es enseñado de manera sistemática, precisamente a nuestro pueblo alemán, en el presente; [es] creído prácticamente [*praktisch geglaubt*] y experimentado en el pueblo justo en el presente en el que parece que, sin ningún tipo de duda, los anhelos cumplidos desde hace tiempo superan a los esperados.¹⁰⁷⁴

De estos textos se desprende, por lo tanto, que la incógnita no era ya únicamente la pregunta por el origen del pesimismo, sino la de su *vigencia*; y si la explicación de carácter político para su origen fue, en gran medida, aceptada por muchos, no ocurría lo mismo con esta nueva evidencia, la cual obligó a una parte de los pensadores a tratar de esclarecerla también desde un punto de vista extrapolítico.

Los distintos autores atribuyeron diversas causas a la permanencia del pesimismo. En primer lugar encontramos a filósofos como Dühring, quien mantendrá una explicación y crítica del pesimismo basada en parámetros de naturaleza política, aunque con la peculiaridad de que no considera la decepción postrevolucionaria como una causa específica del triunfo y permanencia del pesimismo. En segundo lugar, autores como Rudolf Seydel, Theodor Trautz o Ludwig von Golther ven, en cambio, en el pesimismo un síntoma de decadencia espiritual o cultural del pueblo alemán. Y, en tercer lugar, a caballo entre la política y las consideraciones religiosas, pensadores católicos como Albert Stöckl consideraron que el pesimismo no era otra cosa que una expresión filosófica de la *Kulturkampf*, una herramienta al servicio del gobierno prusiano para reafirmar su poder político sobre Roma.

Entre los autores del primer grupo, que entienden el éxito perdurable del pesimismo como consecuencia de la situación política y social de la época, destaca Eugen Dühring, con su publicación de la segunda edición de *Der Wert des Lebens* en 1877, en la cual tomaba en consideración ya no solo a Schopenhauer, sino también a Eduard von Hartmann. En esta segunda edición, sensiblemente ampliada, pero que conserva, en lo esencial, las críticas al pesimismo hechas en la primera edición de 1865, Dühring se muestra más combativo con el pesimismo. Desde un primer momento, lo considera

1074- RICHTER, K.: «Pessimismus und Christenthum», en: *Programm des Königlich Gymnasiums zu Dresden-Neustadt zu der feierlichen Entlassung der Abiturienten am 29. März Vormittags 10 Uhr zu den öffentlichen Prüfungen der Classen am 3. und 4. April*, Dresde, Druck von B. G. Teubner, 1873, p. 3.

como el fruto de un ambiente reaccionario general que se ha ido gestando a lo largo del siglo XIX como respuesta a la Revolución Francesa de finales del siglo anterior ¹⁰⁷⁵:

[N]uestro siglo y nuestro presente lleva, en todas sus orientaciones, un marcado sentido reaccionario. La literatura ha sido estropeada regresivamente de un modo romántico. La filosofía, y no solo aquella que podía ponerse inmediatamente al servicio de los poderes reinantes en un sentido más amplio, se corrompe cada vez más o, como mínimo, como en Schopenhauer, es desviada en una dirección contraria a toda salud. Incluso la ciencia ha experimentado en el discurrir de este periodo muchas intromisiones regresivas [...]. ¹⁰⁷⁶

Dühring señala que la nueva época de guerras que se ha iniciado en Europa en los años sesenta del siglo XIX, pone de manifiesto la «contradicción entre los fines de la cultura y la brutalidad reinante», una contradicción que ha sido presentada «en un sentido reaccionario» ¹⁰⁷⁷. El lamarckismo y darwinismo daban una explicación científica a esta contradicción con su concepto de «lucha por la existencia» ¹⁰⁷⁸, y apoyándose en mayor o menor medida en éstos, la filosofía de Schopenhauer y «la propaganda filosófica» de Eduard von Hartmann ofrecían una explicación pesimista y mística ¹⁰⁷⁹.

Dühring achaca el éxito del pesimismo así a una suerte de impotencia o insatisfacción ante una realidad brutal; pero su crítica se centra sobre todo en que el pesimismo es una respuesta reaccionaria ante a realidad y, por lo tanto, justificadora de la misma. Por ello no duda en calificarlo como el mayor peligro para la vida moral: «El pesimismo en el sentido de una valoración general de la naturaleza y de una correlativa conversión de la nada en el paraíso [*entsprechenden Nichtsverhimmelung*] es por sí mismo el culmen del mal moral» ¹⁰⁸⁰. Si todo es en esencia malo o malvado ¿qué importa al individuo realizar un acto malvado más o menos? «[L]o bueno en el saber y el querer no tiene ninguna posibilidad» ¹⁰⁸¹.

1075- Cfr. DÜHRING, E.: *Der Wert des Lebens populär dargestellt*, Leipzig, Fues's Verlag, 1877, pp. 18 y s.

1076- *Ibidem*, p. 19.

1077- *Ibidem*, p. 22.

1078- Cfr. *Ibidem*, 23-26

1079- Cfr. *Ibidem*, pp. 27 y s.

1080- *Ibidem*, p. 219.

1081- *Ibidem*, p. 220.

El sentido político ¹⁰⁸² de esta apreciación del pesimismo en la segunda edición de *Das Wert des Lebens* como *desmoralización* de la sociedad hundía sus raíces en una obra anterior: en *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875). En esta obra, Dühring trata de fundamentar el rol esencial que el positivismo de su *Wirklichkeitsphilosophie* ha de desempeñar a la hora de determinar el valor de la vida y la existencia, y su significado para su destino:

Para el destino del ser humano el pensamiento que se presenta [la *Wirklichkeitsphilosophie*] tiene sobre todo el sentido especial de ennoblecer la involuntaria figura de las meras pulsiones naturales y la limitada reflexión mediante la acción conjunta [*Gesammtaction*] y provocar unos efectos sensibles que no han estado presentes en la historia que ha venido desarrollándose. ¹⁰⁸³

Con ello, se ve cuál es la razón fundamental de su oposición al pesimismo como doctrina filosófica: ante una realidad brutal, el pesimismo propone una resignación que, a ojos de Dühring, resulta inaceptable. La filosofía, en concreto la *Wirklichkeitsphilosophie*, ha de ser una guía, una orientación y una herramienta para poder enfrentarse a la realidad y transformarla. Por ello el positivista llega a la conclusión de que el problema del valor de la existencia y de la vida es, esencialmente, un problema de naturaleza política. Para Dühring, una filosofía sería que trate el sufrimiento y el placer a la hora de considerar si existen incentivos para vivir, «tiene que formarse este sentido, también, de una forma eminentemente política; pues bienestar y padecimiento dependen normalmente de una decidida participación del entorno y de un medio social en el que cada cual ha de moverse» ¹⁰⁸⁴. La felicidad y la infelicidad no son por lo tanto una cuestión absolutamente privada, pues «los defectos políticos y sociales son una fuente de efectos nocivos» ¹⁰⁸⁵. Así se entiende perfectamente su oposición al pesimismo, que elige la resignación: el valor de la vida es una cuestión que excede lo privado; y la tarea de hacerla valiosa corresponde a la acción política, consiste en la mejora del entorno político y social para el alivio del dolor de las masas ¹⁰⁸⁶.

1082- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, pp. 175 y s.

1083- DÜHRING, E.: *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig, Erich Koschny (L. Heimann's Verlag), 1875, p. 13 y s.

1084- DÜHRING, E.: *Cursus der Philosophie... Op. Cit.*, p. 369.

1085- *Ibidem*.

1086- Cfr. BEISER, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, p. 176.

Edmund Pfleiderer¹⁰⁸⁷, en *Der moderne Pessimismus* (1875), también saca a relucir las raíces políticas del pesimismo:

[L]as circunstancias sociales y políticas [del segundo tercio del siglo XIX] ayudaron a la filosofía de la amarga melancolía [*Philosophie des bitteren Weltschmerzes*] a reclutar a los jóvenes. Necesidades excepcionales y ardientes esperanzas, alegres planteamientos y desilusiones catastróficas, un extraño goce de libertad, breve como el sueño de una noche de verano y un despertar rodeado de una reacción incisiva: esta multitud de relaciones históricas fueron el suelo correcto para una doctrina cuyo tono fundamental entonaba el viejo “todo es vano”.¹⁰⁸⁸

Su persistencia responde también a razones político-sociales: las filosofías optimistas del Estado y de la sociedad no han podido satisfacer las necesidades de la existencia en general ni han sabido aliviar sus desgracias. Para Pfleiderer, Schopenhauer anticipó este hecho y Eduard von Hartmann, lo habría corroborado¹⁰⁸⁹.

El segundo grupo de autores mencionado antes (Rudolf Seydel, Theodor Trautz y Ludwig von Golther) explica la exitosa persistencia del pesimismo como un síntoma de *decadencia cultural o espiritual*.

Así, si Seydel había atribuido el éxito de Schopenhauer a la decepción política del período postrevolucionario en el ya aludido artículo de 1879, *Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmanns*, ahora el éxito del pesimismo de Eduard von Hartmann le parece, en cambio, un acontecimiento sorprendente y extraordinario: «*Ed. v. Hartmann*, que se dio a conocer en el año 1869 con su *Philosophie des Unbewußten*, ha sido conocido como un renovador del pesimismo en una época en la cual la propagación y la casual excepcionalidad de un modo de pensar tal son muy poco comprensibles [...]»¹⁰⁹⁰; y solo pueden ser explicados «a la luz de la enfermedad que contamina a una época»¹⁰⁹¹. Por ello, Seydel concluye: «el pesimismo aparece de nuevo como la enfermedad cultural de la época que acompaña a sus crisis más

1087- Edmund Pfleiderer (1842-1902), nacido en Stetten, fue un profesor de filosofía de las Universidades de Kiel y Tübingen. Su pensamiento filosófico, influido por Hermann Lotze, puede calificarse como un evolucionismo idealista y un eudemonismo no egoísta. Entre sus obras más representativas se encuentran: *Die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit* (1874), *Der moderne Pessimismus* (1875), *Die Idee eines goldenen Zeitalters* (1877) *Zur Ehrenrettung des Eudämonismus* (1879) y *Eudämonismus und Egoismus* (1880).

1088- PFLIEDERER, E.: *Der moderne Pessimismus*, Berlin, Carl Habel, 1875 p. 6.

1089- Cfr. *Ibidem*, pp. 18 y s.

1090- SEYDEL, R.: «Das neue Hauptwerk...», en: *Op. Cit*, p. 94.

1091- *Ibidem*.

significativas»¹⁰⁹². Este pesimismo es una crisis de ideales fruto del desarrollo de la conciencia, de los avances técnicos y científicos, en cuyo fondo descansa, para Seydel, una tendencia realista que ha dejado de lado melancólicamente las esperanzas de épocas anteriores y ha tenido por resultado una visión del mundo «cada vez más amarga»¹⁰⁹³.

También Theodor Trautz¹⁰⁹⁴ identifica esa decadencia espiritual en su *Der Pessimismus, seine Begründung in der neueren Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung und sein Verhältniss zu Bibel und Christenthum* (1876); y ello a pesar de haber señalado que la causa esencial del pesimismo fue «la miseria política de Alemania antes de 1870». Pues el hecho de que no haya retrocedido después de esta fecha, sino que, al contrario, haya ido alcanzando a círculos cada vez más amplios de la sociedad, no puede explicarse solo por las «injusticias sociales»¹⁰⁹⁵ existentes; es necesario vislumbrar ahí también un fenómeno de decadencia espiritual: «el distanciamiento que ha separado cada vez más y más a la Iglesia y al pueblo; tanto que no considero de ningún modo» –reitera Trautz– «que sea una casualidad que el punto de partida de nuestro nuevo pesimismo sea Berlín, la ciudad más ajena a la Iglesia [akirchlichste] y, sin embargo, también la más grande de Alemania»¹⁰⁹⁶. Para Trautz, las circunstancias sociales no llevan por sí solas al pesimismo necesariamente si no van combinadas con estos signos de decadencia espiritual, los cuales no tienen otra causa que una desmedida sobreestimación de los bienes materiales del mundo¹⁰⁹⁷.

Una opinión similar será la mantenida por Ludwig von Golther¹⁰⁹⁸ en la recopilación de sus manuscritos, publicados y editados póstumamente por F. Th. Vischer en 1878 bajo el título *Der moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlaß des Staatsministers*. Ludwig von Golther considera que las causas políticas y sociales del pesimismo, debía sumarse la de una crisis espiritual o religiosa:

[E]l pesimismo entra especialmente en la historia del espíritu humano cuando la vida social y estatal de un pueblo han caído en la ruina, cuando la creencia en los ideales de la vida popular [Volksleben] que se mantenían hasta

1092- SEYDEL, R.: «Das neue Hauptwerk...», en: *Op. Cit.*, p. 95.

1093- Cfr. *Ibidem*.

1094- Theodor Trautz (¿-?) fue un pastor evangélico de Baden.

1095- TRAUTZ, T.: *Der Pessimismus, seine Begründung in der neueren Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung und sein Verhältniss zu Bibel und Christenthum*, Karlsruhe, Druck und Verlag der G. Braun'schen Hofbuchhandlung, 1876, p. 30.

1096- TRAUTZ, T.: *Der Pessimismus... Op. Cit.*, p. 30.

1097- Cfr. *Ibidem*, p. 31.

1098 - Karl Ludwig von Golther (1823-1876) fue un ministro de cultura de Württemberg especialmente preocupado por los problemas filosóficos.

el momento también lo hacen y no se ha formado todavía algo nuevo en su lugar. En tales épocas, los conceptos morales se tambalean, la realidad empírica se desprende de lo infinito y[, debido a que] el pueblo está unido a la religión en la vida finita, toda esperanza en un futuro mejor es abandonada.

1099

Posiciones vecinas a éstas ¹¹⁰⁰ mantienen asimismo Christoph Ernst Luthardt, Heinrich Viehoff o Tilmann Pesch ¹¹⁰¹

El tercer grupo de críticos del pesimismo considerados bajo la presente perspectiva está formado por *pensadores católicos*, que entremezclan argumentaciones distintas como la acusación de ateísmo o la descalificación de doctrina decadente y enferma, bajo el supuesto de que el pesimismo no es otra cosa que una herramienta al servicio de los intereses prusianos en la *Kulturkampf*. Un representante paradigmático de esta corriente crítica es Albert Stöckl ¹¹⁰².

Para Stöckl, el pesimismo de Eduard von Hartmann, sucesor del de Schopenhauer, no es más que un ateísmo que trata de destruir el cristianismo y pretende sustituirlo por el nihilismo más descarnado. Sin embargo, lo que más preocupa a este pensador católico es que el pesimismo constituye un «arma» contra la «sana razón humana» ¹¹⁰³ y tiene un propósito claro:

[El pesimismo] se nos muestra adecuadamente como la verdadera esencia de la *Culturkampf* moderna. Se combate a la Iglesia [católica] con la excusa de que es despótica, de que no quiere someterse a las leyes del Estado [...], de que está sometida a un partido que es enemigo del Estado, etc. ¡Excusas

1099- VON GOLTHER, L.: *Der moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlaß des Staatsministers Dr. Ludwig von Golther*, hrsg. Friedrich Theodor Vischer, Leipzig, Brockhaus, 1878, p. 2.

1100- Cfr. INVERNIZZI, G.: pp. 520 y s.

1101- CHRISTOPH ERNST LUTHARDT en: *Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen* (1880); HEINRICH VIEHOFF en: «Über den Pessimismus der Gegenwart», en: *Deutsche Revue* IV, 4 (1880) pp. 241-252; y TILMANN PESCH en: «Der Gott in der Philosophie des Unbewussten», en: *Stimmen aus Maria Laach*, VI (1874), pp. 34-53.

1102- Albert Stöckl (1823-1895) fue un teólogo y filósofo católico que tomó una participación muy activa en la vida política alemana entre 1878 y 1881 como miembro de la cámara baja del Reichstag. Tras obtener el título de Doctor en filosofía en la Universidad de Würzburg dedicó la mayor parte de su vida a la enseñanza en distintos liceos católicos. Entre sus numerosos escritos destacan *Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte* (1858-1859), *Grundriss der Religionsphilosophie* (1872) y *Grundzüge der Philosophie* (1892).

1103- Cfr. STÖCKL, A.: *Eine Blüte modernen Culturkampfes oder Die neueste Berliner Philosophie (Hartmann's «Philosophie des Unbewußten»)*, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1874, pp. 53 y s.

vacías! Se combate a la Iglesia [católica] en tanto que es la portadora del [verdadero] *cristianismo*: –esa y solo esa es la verdad.¹¹⁰⁴

El pesimismo de Schopenhauer en la primera fase de la disputa había sido considerado ciertamente como ateo, pero también como valedor de un espíritu “bueno y cristiano” por algunos autores. Ahora, en la segunda fase de la disputa, Schopenhauer era considerado el precursor de Eduard von Hartmann y, como él, un peligroso enemigo para el cristianismo católico. Para Stöckl, el pesimismo y la *Filosofía del inconsciente* formaban parte de una lucha de «los intereses de la cultura frente» a la Iglesia. Pero ¿qué clase de cultura ésta es por la que se lucha? La cultura del nihilismo y el ateísmo¹¹⁰⁵ con sus consecuencias indeseables para la vida moral, a saber, el abandono de toda esperanza de dicha y la renuncia a la salvación. Para Stöckl, el pesimismo de von Hartmann, que insta al ser humano a desistir de la felicidad terrena y a trabajar por el desarrollo cultural a costa de su miseria y sufrimiento, despoja al hombre de toda dignidad convirtiéndolo en un «animal de carga»¹¹⁰⁶.

Stöckl se pregunta así en qué tipo de sociedad ha podido adquirir fama y obtener aplauso una filosofía pesimista de esta clase. «En una sociedad madura para el *absolutismo del Estado*, para el *despotismo*»¹¹⁰⁷ –se responde. Madura en este sentido, porque ha perdido toda «fuerza de libertad» y el individuo, su autonomía respecto del todo, y con ello el Estado se ha convertido en el único poder terrenal. Así, para Stöckl, las consecuencias del pesimismo para la vida social, política y moral del pueblo son la pérdida de la libertad, el despotismo y el militarismo inseparable de este último¹¹⁰⁸.

Desde la perspectiva del flanco ético-político, otra serie de autores de orientación diversa, conscientes de que el pesimismo no era una mera cuestión académica, sino una tendencia cultural popular, se empeñaron en mostrar en sus críticas algunas otras consecuencias negativas e indeseables del pesimismo para la sociedad en su conjunto. Entre ellas destacan las siguientes: que era una doctrina de *resignación* o de *quietismo*, que impedía *fundamentar toda ética*, que no era más que un *hedonismo invertido* y que, cuando era correctamente entendido, invitaba al *suicidio*.

1104- STÖCKL, A.: *Eine Blüte... Op. Cit.*, p. 54.

1105- Cfr. *Ibidem*.

1106- Cfr. *Ibidem*, p. 55.

1107- *Ibidem*, p. 56.

1108- *Ibidem*, p. 57.

Entre los hegelianos, F. Frederichs y Kirchner argumentaron que la predicación del *quietismo y la resignación* inherente al pesimismo suponía un *obstáculo* para el desarrollo de los verdaderos fines del ser humano, ligados al el mejoramiento de la realidad existente.

En la discusión berlinesa sobre el pesimismo en 1878, F. Frederichs señaló: «El significado del pesimismo descansa en lo siguiente: en que prueba cómo la libertad, la racionalidad y la dicha solo pueden ser pensadas como objetivos ideales cuando se contempla su perfecta realización en la tierra; [sin embargo] concluye de ello incorrectamente que no son, en general, los objetivos del mundo [*Weltzwecke*]»¹¹⁰⁹. En este segundo error y no en la llamada de atención sobre los males del mundo, es donde residen para este hegeliano los peligros de las filosofías de Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann. Por ello afirma: «El pesimismo de nuestra época ha contribuido esencialmente a esto: a socavar el sentido ideal [*idealen Sinn*] en la juventud, a debilitar la fuerza moral y a asfixiar la conciencia religiosa»¹¹¹⁰.

También el hegeliano Julius Hermann von Kirchner, en aquella discusión ataca el pesimismo por su tendencia a la resignación y al quietismo, los cuales únicamente son, desde su punto de vista, una justificación del mal físico y moral del mundo, y suponen un impedimento para su solución; por ello, frente al quietismo y la resignación, Kirchner propone como máxima del obrar una acción que fije sus objetivos en el bien común:

Ser activos [*Thätigsein*]. Esa es nuestra tarea, nuestra dicha y la verdadera sabiduría. Somos activos en la medida en que conocemos, queremos y actuamos. Todas estas tres funciones se reflejan en nuestro sentimiento como placer. [...] Cuanto más persigamos los intereses generales, actuaremos de manera más racional, exitosa y dichosa. *Actuar lógicamente* [*Logisch-Handeln*] es al mismo tiempo deber [*Pflicht*], virtud y sumo bien (dicha [*Seligkeit*]).¹¹¹¹

Otros autores, como Wilhelm Gass, Paul Christ y Hugo Sommer, ven en el pesimismo un *peligro para la posibilidad* de establecer cualquier tipo de doctrina verdaderamente *ética*¹¹¹². Wilhelm Gass¹¹¹³, en *Optimismus und Pessimismus. Der*

1109- VV. AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 48.

1110- *Ibidem*.

1111- *Ibidem*, p. 73.

1112- Cfr INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 453.

Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht (1876), sostiene que la valoración negativa pesimista de todo lo individual hace imposible la fundamentación de toda ética. Esto es así porque según las doctrinas pesimistas

toda individuación se inclina *necesariamente* hacia el egoísmo [*Selbstsucht*] y el pecado, y las criaturas, por lo tanto, están instaladas en la promoción y mantenimiento de lo inmoral [*Unsittlichen*]: entonces solo tendríamos dos orientaciones de la dirección moral, una que se dirige hacia el egoísmo y otra que parte de él [...]. Resulta imposible declararse, con ello, de acuerdo con una profunda formación de la conciencia moral [*Gewissensbildung*].¹¹¹⁴

Paul Christ¹¹¹⁵ apunta hacia la misma consecuencia indeseable del pesimismo en *Der Pessimismus und die Sittenlehre* (1882). Allí, pone de manifiesto que el *determinismo* resultante de la teoría de los motivos es incompatible con la *responsabilidad moral* (*sittliche Verantwortlichkeit*): «La responsabilidad moral afirmada por von Hartmann no tiene en su sistema ninguna fundamentación [...]»¹¹¹⁶, y con ello, la moralidad misma no puede encontrar un lugar en él. Esto se pone de manifiesto, para Christ, en el concepto de pena o castigo que se desprende de la filosofía del determinismo pesimista, ya que este concepto está íntimamente ligado al de responsabilidad. De las consideraciones de Eduard von Hartmann se desprende que

el castigo no se considera como una sanción para [actos pasados], sino como medida preventiva, como una nota recordatoria para el futuro; se considera al malhechor como a un loco [*Irren*], como a un rabioso [*Rasenden*] al que uno debe exculpar o como a un enfermo al que para aislar su persistente y contagioso dolor, hay que someterlo también a una dolorosa operación a fin de eliminar la enfermedad con sus peligros.¹¹¹⁷

En última instancia, para Christ este determinismo constituye, por sus últimas consecuencias, una suerte de justificación del mal moral.

1113- Friedrich Wilhelm Joachim Gass (1813-1889) fue un teólogo evangelista, nacido en Breslau, sobre cuyo pensamiento tuvo una notable influencia la filosofía de Schleiermacher.

1114- GASS, W.: *Optimismus und Pessimismus. Der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht*, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1876, p. 226.

1115 Paul Christ (1836-1908) fue un teólogo evangelista y profesor de teología de la Universidad de Zürich.

1116- CHRIST, P.: *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, Haarlem, De Erven F. Bohn, 1882, p. 60.

1117- CHRIST, P.: *Op. Cit.*, p. 61.

Hugo Sommer también considera el pesimismo como un desastre para toda ética en *Der Pessimismus und die Sittenlehre* (1883) al afirmar que «la negación de todo contenido específicamente espiritual de la vida [...] torna al pesimismo incapaz de conceptualizar y de ofrecer una fundamentación de la moralidad [*Sittlichkeit*] y de la religión»¹¹¹⁸. En este sentido el pesimismo, reduciendo la esencia de toda la realidad únicamente a un *ciego impulso natural* bajo la máscara de los nombres de voluntad y representación, no dista del materialismo más que en la forma de su expresión¹¹¹⁹.

Al igual que en la primera fase de la disputa, otra línea de crítica al pesimismo de Eduard von Hartmann y de Arthur Schopenhauer fue la que lo consideró como una suerte de *hedonismo invertido*, un eudemonismo negativo que, ante la poca satisfacción que el mundo ofrece en términos de placer, lo juzga negativamente y lo condena afirmando que la inexistencia sería preferible a la existencia¹¹²⁰. Esta crítica en la segunda fase de la disputa es sostenida fundamentalmente por Ludwig von Golther, Friedrich Wilhelm Harnisch, Johannes Rehmke, Hugo Sommer, Alfred Schüz, Georg Voigt, Julius Böhmer y Karl Stange¹¹²¹.

La última de las críticas persistentes a la doctrina pesimista en la segunda fase de la disputa es la que ve en ella una incitación inevitable al suicidio debido a que considera como máximo bien y fin último alcanzable por la humanidad la aniquilación de la voluntad, un estado de absoluta tranquilidad negativa, el Nirvana, y a que defiende la no existencia como preferible a la existencia¹¹²². Esta crítica, que en última instancia trata de atacar al pesimismo calificándolo como una doctrina peligrosa para la vida moral del pueblo, es mantenida por W. Ribbeck, Hugo Sommer, Georg Voigt, Karl Stange, y Christian Wirth¹¹²³.

1118- SOMMER, H.: *Der Pessimismus und die Sittenlehre... Op. Cit.*, p. 166.

1119- Cfr. *Ibidem*.

1120- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 436 y s.

1121- LUDWIG VON GOLTHER en: *Der moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlass des Staatsministers* (1878); FRIEDRICH WILHELM HARNISCH en: *Das Leiden, beurteilt vom theistischen Standpunkt* (1880); JOHANNES REHMKE en: *Der Pessimismus und die Sittenlehre* (1882); HUGO SOMMER en: *Der Pessimismus und die Sittenlehre* (1883), ALBERT SCHÜZ en: *Philosophie und Christentum. Eine Charakteristik der Hartmann'schen Weltanschauung für jeden Gebildeten* (1884); GEORG VOIGT en: *Der moderne Pessimismus* (1889); JULIUS BÖHMER en: *Der moderne Pessimismus und seine Bekämpfung durch das geistliche Amt* (1894) y KARL STANGE en: *Die christliche Ethik in Ihrem Verhältnis zur modernen Ethik: Paulsen, Wundt, Hartmann* (1892).

1122- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, pp. 440 y s.

1123- W. RIBBECK en: «Studien über den Pessimismus», en: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, IX (1885), pp. 256-287; HUGO SOMMER en: *Der Pessimismus und die Sittenlehre* (1882); GEORG VOIGT en: *Der moderne Pessimismus* (1889); KARL STANGE en: *Die christliche Ethik in ihrem*

4. ¿Qué ha sido de los «evangelistas?: revisiones del pesimismo en la segunda fase de la disputa.

Como se vio en la primera fase de la disputa, fueron excepcionales los casos, entre los discípulos de Schopenhauer, en los que se trató con profundidad el problema del pesimismo. Julius Frauenstädt, quizá por ser uno de sus más atentos discípulos, fue quien dedicó en sus escritos el mayor número de páginas al problema incluso cuando éste no era todavía un tema de debate candente entre los críticos de Schopenhauer. En la segunda fase de la disputa sobre el pesimismo, de entre todos los acólitos de Schopenhauer, fueron únicamente los «evangelistas» Julius Frauenstädt y David Asher, y el «evangelista apócrifo» y biógrafo del maestro, Wilhelm Gwinner, los que abordaron la cuestión, aunque siempre de un modo heterodoxo.

4.a) La última palabra de Julius Frauenstädt sobre el pesimismo: su etización.

Las consideraciones definitivas del archievangelista sobre el pesimismo las encontramos fundamentalmente en la *Einleitung* a la edición de las obras completas de Schopenhauer llevada a cabo por Frauenstädt en los años 1873-1874 y en las *Neue Briefe über der Schopenhauer'schen Philosophie* de 1876.

La *Einleitung* de 1873 constituye una defensa de Schopenhauer en la discusión en torno al pesimismo, pero también una declaración de su no adhesión a él.

En primer lugar, el problema del pesimismo se aborda indirectamente en defensa del maestro: frente a la multitud de críticas que aseguraban que su éxito era producto de la susceptibilidad hacia el pesimismo de acuerdo con el espíritu de una época desesperanzada, Frauenstädt argumenta que «[l]a conformidad de una filosofía con la época no es ningún criterio para su verdad; pues la época puede errar y el filósofo, frente a ella, puede estar en la verdad»¹¹²⁴. Para Frauenstädt, es incorrecto criticar el éxito de la filosofía de Schopenhauer por una supuesta conformidad con la época, sobre todo teniendo en cuenta que «[s]e la critica debido a su pesimismo, y a su desprecio y negación del mundo»¹¹²⁵. Por ello afirma: «una filosofía puede repugnar en algunos

Verhältnis zur modernen Ethik: Paulsen, Wundt, Hartmann (1892) y CHRISTIAN WIRTH en: *Die Ansicht des modernen Pessimismus über den Ursprung der Übel dieser Welt* (1893).

1124- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung des Herausgebers», en: SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke. Schriften zur Erkenntnißlehre* (Vol. I), Leipzig, Brockhaus, 1873, p. vii.

1125- *Ibidem*.

puntos a su época, puede alejarse mucho en algunos pareceres, de sus contemporáneos, y puede incluso, sin embargo, tener una mayor conformidad con su tiempo en general y en su conjunto que otros sistemas que le resultan menos repugnantes»¹¹²⁶; precisamente éste es, según Frauenstädt, el caso del pesimismo schopenhaueriano.

Con esta breve apreciación Frauenstädt prepara el camino para combatir a algunos críticos de Schopenhauer en lo relativo a la cuestión del pesimismo: Victor Kiy, Georg Jellinek y Jürgen Bona Meyer.

La respuesta a las críticas proferidas por el neokantiano Meyer en *Weltelend und Weltschmerz* (1872) y en *Schopenhauer als Mensch und Denker* (1872) —obra esta última que Frauenstädt valora con una relativa benevolencia¹¹²⁷— resulta fundamenta para entender el giro en la posición frauenstädtiana frente pesimismo, así como para comprender la relación que él mismo quiere para sí y para su difunto maestro con el *Pessimismusstreit*. Julius Frauenstädt tratará de proteger a Schopenhauer de su pesimismo y, con él a su propia interpretación de la filosofía schopenhaueriana en cuatro puntos fundamentales: en primer lugar, argumentará contra el *casus belli* mismo de la disputa; en segundo lugar, y ligado a lo anterior, rechazará las causas del éxito de Schopenhauer; en tercer lugar, discutirá la interpretación de Meyer sobre la naturaleza del placer en Schopenhauer y, finalmente, como consecuencia de esta última discusión, pondrá de manifiesto cuál es el “verdadero” sentido del pesimismo schopenhaueriano.

La primera contracrítica a Jürgen Bona Meyer, como indicábamos, trata de disolver la propia polémica en torno al pesimismo. La presentación de la cuestión realizada por Frauenstädt deja claro que el pesimismo no ha sido en absoluto un fenómeno social relevante: «Debería pensarse que el pesimismo filosófico es tan extraño como peligroso cuando uno ve el esfuerzo inútil por el profesor Meyer para rebatirlo»¹¹²⁸. Esto es así porque el pesimismo schopenhaueriano responde, para Frauenstädt, no a «un interés *práctico*, sino solo a uno *teórico*»¹¹²⁹. En esta determinación teórica del pesimismo, consistente en valorar negativamente la existencia como indeseable en la medida que su esencia es una voluntad irracional y ciega, es en la que se apoyará Frauenstädt para esta contracrítica:

1126- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung...», en: *Op. Cit.*, p. viii.

1127- Cfr. *Ibidem*, p. c.

1128- *Ibidem*.

1129- *Ibidem*.

En primer lugar, tengo por uno de los mayores errores de Meyer que él opine que el pesimismo filosófico sea peligroso, nocivo en general, para la vida. Yo no he visto todavía por ningún lado el perjuicio que habrían ocasionado los pesimismos de Schopenhauer y Hartmann. El pesimismo schopenhaueriano ha sido dado a conocer al mundo en tres ediciones [de su obra capital] desde 1819, además de en escritos populares e, incluso, en periódicos; el hartmanniano ha sido presentado asimismo en más ediciones y ha sido pregonado en todo el mundo mediante periódicos. ¿Han sufrido, por ello el desarrollo progresista [o] el redoblamiento de los esfuerzos en las tareas en los distintos ámbitos de la vida alguna interrupción? ¿No demuestran las batallas [*Schlachten*] que Alemania ha disputado y la victoria que alcanzó que el pesimismo teórico es un asunto inocuo e inofensivo de modo que no existe interés *práctico* [que sirva] para rebatirlo? ¹¹³⁰

Así, vemos que Frauenstädt trata de romper el cerco neokantiano a la filosofía pesimista de Schopenhauer –también, con éste, el de las argumentaciones de otros críticos que apuntan, salvando las distancias, en esa misma dirección– apelando a la inexistencia de causa justa alguna *secundum ius belli* contra el pesimismo schopenhaueriano en este sentido. Y esto no se debe únicamente a que el pesimismo no tenga ningún tipo de influjo negativo sobre la vida ética o política del pueblo sino a que, además, para Frauenstädt, éste no habría encontrado ningún eco en la sociedad. La explicación del éxito del pesimismo ofrecida por Meyer, que cifraba sus causas en la decepción política postrevolucionaria, es, para el «archievangelista», una hipótesis basada en un hecho que no se ha dado en absoluto:

Yo no he visto en ningún lado, en los últimos decenios, la difusión del pesimismo en nuestro pueblo. Si los escritos de Schopenhauer han encontrado resonancia en círculos amplios [de la sociedad] no ha sido *por*, sino *a pesar* de su pesimismo; [ha encontrado esta resonancia] debido a sus características de naturaleza totalmente distinta [al pesimismo], es decir: por su unión con las ciencias naturales, sobre todo por su fundamentación de los conceptos en la *experiencia* y, consiguientemente, por la riqueza de contenido y comprensibilidad coherente con ella; e, incluso, por la belleza en el lenguaje. ¹¹³¹

1130- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung...», en: *Op. Cit.*, pp. ci y s.

1131- *Ibidem*, p. ciii.

Para Frauenstädt, en definitiva, «el pesimismo de Schopenhauer tiene que ver, sobre todo, con el pesimismo *filosófico*, pero nada en absoluto con las condiciones políticas o sociales correspondientes a una determinada época; se refiere al mal [*Uebel*] necesario y general del mundo, a la miseria radicada en la *esencia* de las cosas»¹¹³². Si ha habido alguna inclinación al pesimismo en el «doloroso tiempo de la reacción política y religiosa», ésta no fue una inclinación pesimista schopenhaueriana y, en todo caso, fue momentánea –según afirma el discípulo¹¹³³.

En este punto de la contracrítica, Frauenstädt pone de manifiesto su relación definitiva con el pesimismo cuando afirma: «Tampoco ha sido el *pesimismo* de Schopenhauer el que me ha determinado, cuando él había caído casi por completo en el olvido, a sacarlo de él y abogar fuerte e infatigablemente por su filosofía –he combatido repetidamente el pesimismo de Schopenhauer en mis escritos y artículos de revistas [...]»¹¹³⁴. Así, el paulatino cambio de posición respecto al pesimismo de Schopenhauer se hace definitivo, por parte de Frauenstädt, nada más y nada menos que en la primera edición de las obras completas del maestro.

Otra de las contracríticas de Frauenstädt a Meyer tiene que ver con la valoración del *Lustbilanz* en la filosofía schopenhaueriana realizada por éste. Meyer había argumentado que uno de los errores fundamentales del balance eudemonológico schopenhaueriano, con el cual tendría que fundamentarse el pesimismo, era la conceptualización del *placer* como una magnitud absolutamente negativa. Frauenstädt no puede más que exclamar «¡Pobre Schopenhauer!», pues según él, Meyer no habría estudiado en profundidad los textos del maestro y, debido a esto, no habría comprendido el significado de *negatividad*:

En la afirmación de Schopenhauer de que toda satisfacción, todo placer, es *negativo*, Meyer y Hartmann se habrían escandalizado menos si, en vez de apegarse a la palabra “*negativo*”, hubieran penetrado en el sentido de la afirmación schopenhaueriana. En Schopenhauer no se da una *negación* absoluta, sino que toda negación es negación de algo; y lo que niega [*das Negirende*] es también algo. [...] Schopenhauer llama *negativo* el placer solo *relativamente* en relación con la carencia, con el dolor al que anula; no es para

1132- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung...», en: *Op. Cit.*, p. civ.

1133- Cfr. *Ibidem*, p. cix.

1134- *Ibidem*, p. civ.

él, por lo tanto, [una] *nada*, sino *algo*, es decir, la superación sentida de la carencia o dolor.¹¹³⁵

Con esta interpretación más bien hegeliana, Frauenstädt pasa a indicar cuál es el verdadero sentido del pesimismo de Schopenhauer. Para el «archievangalista», el balance eudemonológico, al contrario de lo que insinuaría Meyer, no juega ningún papel relevante en la determinación del juicio pesimista sobre el mundo:

Dicho sea de paso, el pesimismo de Schopenhauer, sin embargo, no se fundamenta tanto en los *sufrimientos* de la vida como, más bien, en lo que él ha considerado su *origen*, es decir, la *naturaleza* [*Beschaffenheit*] *antimoral de la voluntad de vivir*. De esta profunda razón *ética* del pesimismo schopenhaueriano el profesor Meyer no se ha ocupado en absoluto.¹¹³⁶

Según el parecer de Frauenstädt, la razón de que para Schopenhauer el placer y el dolor supongan un argumento a favor del pesimismo no descansa tanto en su valoración cuantitativa o cualitativa, como pretende Meyer; sino en la relación de los mismos con la esencia del mundo: es en «la *pecaminosidad* de la voluntad vital [*Lebenswillens*]» donde ha de recaer el acento pesimista en torno al placer y al dolor, pues «¿[n]o compran un sinnúmero de personas su placer provocando el dolor ajeno? [...] ¿Cree el profesor Meyer algo así como que el placer del que disfruta es de naturaleza inocente e inocua?»¹¹³⁷. Con esta argumentación, señala Frauenstädt, la acusación de que Schopenhauer fuese pesimista por una enfermedad espiritual, por su melancolía o su pesimismo, queda descartada para Frauenstädt: sus razones fueron objetivas y morales¹¹³⁸.

Julius Frauenstädt trata de rebatir también en la *Einleitung* los argumentos contra el pesimismo expuestos por Victor Kiy en *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauer's* (1866)¹¹³⁹; sin embargo, esta defensa del maestro se reduce a una negación de las premisas mayores de la argumentación del hegeliano mediante la glosa de pasajes de las obras de Schopenhauer. Los dos argumentos principales de Kiy que Frauenstädt combate son: que el pesimismo de Schopenhauer solo puede ser resultado de considerar el mal en lo individual; y que la regularidad en el mundo como representación debería haber llevado al sabio de Frankfurt a reconocerla en el seno de la

1135- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung...», en: *Op. Cit.*, p. cvi.

1136- *Ibidem*, p. cix.

1137- *Ibidem*, p. cx.

1138- Cfr. *Ibidem*.

1139- Vid. supra pp_

voluntad y, en consecuencia, a considerar el mundo como bueno. Contra el primer argumento, Julius Frauenstädt recuerda que Schopenhauer consideró los sufrimientos y desgracias individuales únicamente como la manifestación de la esencia eterna del mundo: Schopenhauer no afirmó el pesimismo basándose en las desgracias, errores y desventuras de los distintos individuos, sino apoyándose en la comprensión de que la esencia de la vida misma es sufrimiento¹¹⁴⁰. Contra el segundo, el «archievangalista» argumenta que la *regularidad* del mundo, la teleología y racionalidad que se muestran en el mundo como representación no dicen nada a favor de su cualidad moral: un mundo esencialmente malo puede ser regular, puede mostrar racionalidad en sus fenómenos. «[D]e la *regularidad* formal no se desprende que [el mundo] merezca el predicado de “bueno”»¹¹⁴¹.

También contra el texto de Georg Jellinek *Die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauer's, ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus* (1872), argumenta Frauenstädt en esta introducción a las obras completas de Schopenhauer. Frauenstädt señala que «[e]l reconocimiento de la unidad metafísica de la esencia [del mundo] no implica ningún *juicio de valor* sobre esta esencia unitaria. Puede ser *buena*, pero también *malvada*. [...] Si el mundo es divino o diabólico eso no se puede deducir de su unidad metafísica, sino únicamente de los *efectos* [*Wirkungen*] basados en esta esencia unitaria»¹¹⁴².

El tono de las *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie* (1876) ya no es apologético como en las *Briefe* publicadas veintidós años antes, sino que están impregnadas de un espíritu *corrector*, tal como afirma Frauenstädt en el prólogo a la obra, la cual tiene ahora por objeto mejorar la filosofía de Schopenhauer¹¹⁴³. Las *Neue Briefe* pueden considerarse como una recapitulación, una síntesis de las distintas apreciaciones sobre el pesimismo de Schopenhauer que Frauenstädt viene elaborando desde 1860, año precisamente de la muerte del maestro.

En esta obra de 1876 encontramos, en primer lugar, una reiteración de los argumentos esgrimidos en defensa más de Schopenhauer que de su pesimismo, el cual es presentado como una sensata oposición al optimismo y como un pesimismo

1140- Cfr. FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung...», en: *Op. Cit.*, pp. xci-xciv.

1141- *Ibidem*, p. xcvi.

1142- *Ibidem*, p. xcix.

1143- Cfr. FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1876, pp. iii y s; 3.

filosófico y ético, y no psicológico o histórico, que es, además, relativo y no absoluto. En segundo lugar, encontramos, estrechamente ligada a esta interpretación del pesimismo schopenhaueriano, la postura a la que finalmente ha llegado Frauenstädt respecto al mismo: un rechazo de Leibniz y Schopenhauer, una nueva consideración de la naturaleza del dolor y del placer, y una reinterpretación de la voluntad en términos teleológicos.

Para Frauenstädt, la filosofía de Schopenhauer tiene la virtud de ser un contrapeso a la justificación del mal en el mundo que supone el optimismo ¹¹⁴⁴, tal como ya señaló en el artículo de 1866, *Optimismus und Pessimismus...*: las filosofías optimistas son, para Frauenstädt, «apologías de la desdicha y del mal» ¹¹⁴⁵, y aunque también el pesimismo schopenhaueriano afirme la necesidad de éste, las razones son muy distintas para estos dos tipos de cosmovisiones: Schopenhauer establece la necesidad del mal según causas eficientes; Leibniz, según causas finales ¹¹⁴⁶. En definitiva, según el discípulo, el optimismo ha de ser rechazado debido a que «[e]l sano entendimiento práctico del hombre se sitúa en un punto de vista distinto del del Dios de Leibniz; él [el entendimiento práctico del hombre] tiene el mal no por un elemento necesario del mejor mundo, sino por una deformación del mejor mundo de la que librarse» ¹¹⁴⁷. Es en este sentido, para Frauenstädt, en el que ha de entenderse el pesimismo de Schopenhauer.

Desde esta presentación del pesimismo como contraimagen del optimismo se puede comprender perfectamente su caracterización como pesimismo ético en contra de las interpretaciones psicológicas e históricas del mismo. Así, Frauenstädt reitera en la cuadragésima carta la crítica ya expresada tanto en las *Briefe* de 1854 como en *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.* (1863) y en el artículo de 1866 *Optimismus und Pessimismus...* a las interpretaciones psicologistas e históricas del pesimismo de Schopenhauer: «Es falso que [el pesimismo] sea únicamente el resultado *subjetivo* del sombrío [y] melancólico temperamento de Schopenhauer, tal como afirman sus adversarios» ¹¹⁴⁸. Asimismo, contra la interpretación de Kuno Fischer, Frauenstädt vuelve a negar también la relación de dependencia del pesimismo schopenhaueriano con respecto a las experiencias de una época desdichada: «De hecho, el optimismo leibniziano y el pesimismo schopenhaueriano no merecerían el adjetivo de filosófico si

1144 Cfr. FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe...* Op. Cit., pp. 274-276 y 279-281.

1145- *Ibidem*, p. 277.

1146- Cfr. *Ibidem*, 287.

1147- *Ibidem*, p. 275.

1148- *Ibidem*, p. 271.

hubiesen nacido de circunstancias epocales. Tampoco sería comprensible» –añade Frauenstädt– «por qué únicamente Schopenhauer se convirtió en pesimista si el pesimismo estaba fundamentado en las relaciones epocales de aquel entonces»¹¹⁴⁹. Lo único subjetivo en el pesimismo de Schopenhauer, asegura Frauenstädt, es su «forma y color» fruto de la melancolía propia de la genialidad¹¹⁵⁰

El pesimismo de Schopenhauer, expresa Frauenstädt en las *Neue Briefe*, tal como ya lo hizo en las *Briefe* de 1854 y en los anteriores textos citados, es un pesimismo ético¹¹⁵¹. La presentación de esta reinterpretación exclusivamente ética del pesimismo schopenhaueriano (que en el hombre Schopenhauer tendría su origen en su condición de genio, en la conciencia de la infinita distancia entre el ideal estético y moral, y el mundo real) se muestra claramente cuando Frauenstädt caracteriza la verdadera naturaleza del mal:

[E]l hombre, si desarrolla sus fuerzas, si no debe relajarse en una débil vida de satisfacción [*Genußleben*], tiene *necesidades* y tiene que *agudizar* sus fuerzas físicas, intelectuales y morales para su satisfacción. Pero necesidades y esfuerzo no son en sí ningún *mal*. La necesidad de alimento y bebida no son ningún mal, la necesidad de conocimiento tampoco es ningún mal, la necesidad de justicia no es tampoco ningún mal. El verdadero *mal* empieza primero allí donde las necesidades físicas, intelectuales y morales, a pesar de todo esfuerzo, permanecen insatisfechas, donde su satisfacción es contrarrestada por fuerzas adversas superiores, cuando se topa con obstáculos insuperables. Las necesidades naturales son la fuente de la actividad y del goce; por el contrario, los impedimentos contranaturales, con los cuales empieza principalmente el verdadero mal, paralizan la actividad y amargan el goce.¹¹⁵²

Las potencias antimorales del mundo, el egoísmo y la maldad, son en las que, para Frauenstädt, se apoyaría el pesimismo schopenhaueriano. Sin embargo, este pesimismo interpretado en clave ética, señala el discípulo, no es un pesimismo absoluto, tal como ya había afirmado tanto en *Arthur Schopenhauer. Von ihm...* (1863) como en el artículo de 1866. Puesto que Schopenhauer establece la posibilidad de negar la voluntad de vivir, de superar esas potencias antimorales mediante la salvación, con la cual «en lugar

1149- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe...* Op. Cit., p. 272.

1150- Cfr. *Ibidem*, pp. 272 y s.

1151- Cfr. *Ibidem*, p. 271.

1152- *Ibidem*, p. 277.

de [la voluntad de vivir], se pondría una existencia mejor de una naturaleza completamente distinta», el pesimismo schopenhaueriano «no es ya más, en sentido estricto, pesimismo, o a lo sumo, [es] un pesimismo relativo»¹¹⁵³: Schopenhauer establece la necesidad del mal, mas no su fatalidad.

Si bien en esto último Frauenstädt va más allá del carácter inefable de aquello que resulte de la salvación en sentido schopenhaueriano, la reformulación ética del pesimismo en general y el distanciamiento de las posturas de Schopenhauer solo pudo llevarlo a cabo Frauenstädt gracias a la interpretación y crítica del concepto de voluntad de vivir realizadas en anteriores pasajes de las *Neue Briefe* que se encontraban *in nuce* en la obra de 1869, *Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt*, reinterpretación crítica que veremos después. Por el momento, y en lo que atañe estrictamente a nuestro tema, Frauenstädt se declara abiertamente contrario tanto al pesimismo como al optimismo en los términos en los que ya lo hizo en el artículo *Optimismus und Pessimismus...* (1866):

[...] ni Leibniz con su “mejor mundo” ni Schopenhauer con su “peor mundo” tienen razón. Un mundo mejor que este, así como uno peor, pueden pensarse. El mejor sería aquel en el cual los seres finitos, como los tonos de una música, se relacionasen armónicamente unos con otros de modo que se diese un concierto mundial sin disonancia. El peor sería uno donde no se encontrase, como en una música ratonera [*Charivari*], armonía.¹¹⁵⁴

Podría pensarse, para Frauenstädt, un mundo sin mal moral, pero también uno en el que la razón no pusiese frenos a las potencias antimorales y en el que no existiese la posibilidad de redención. Sin embargo, esta razón basada en la posibilidad no es la única en la que se apoya el «archievangalista» para distanciarse del pesimismo. En la carta decimonovena achaca a Schopenhauer un extremismo en sus consideraciones sobre la miseria de la vida y una unilateralidad negativa en la concepción de la voluntad: «La lógica y la experiencia hablan a favor del concepto schopenhaueriano de [un] principio del mundo [*Weltprincip*] [que es] indigente, menesteroso, hambriento y, por consiguiente, un ser que sufre. Solo que Schopenhauer fue en esto tan lejos que

1153- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe...* Op. Cit., p. 287.

1154- *Ibidem*, p. 288 y s.

únicamente presentó conceptualmente esta esencia bajo la condición del sufrimiento»¹¹⁵⁵.

Es precisamente en este punto, relativo a la naturaleza del placer y del dolor, donde también se desmarca de la teoría schopenhaueriana, a pesar de asumirla en buena parte. Así, frente al maestro, considera que del hecho de «[q]ue de que no exista ninguna satisfacción *duradera* no se sigue que el mundo solo esté colmado de *sufrimientos*. Pues incuestionablemente se dan también *satisfacciones* de la voluntad, incluso cuando no son de una duración eterna»¹¹⁵⁶. Si bien es cierto que toda necesidad es fruto de una carencia que provoca dolor, no por ello el placer producido por la satisfacción de aquella necesidad es pura nada. Tal como señalaba Frauenstädt en la *Einleitung* –donde a este respecto hablaba más el hegeliano que el schopenhaueriano– el placer es negativo solo como la negación de una negación. Por lo tanto, todo placer es, en cierto modo, también positivo; pues incluso el hambre y sed saciada tienen por resultado una voluntad satisfecha:

La voluntad satisfecha no es, en la medida en que perdura la satisfacción, ningún *sufrimiento*, sino *alegría* [*Freude*]. Por lo tanto, es unilateral hacer de la voluntad exclusivamente una fuente del *sufrimiento*. También es fuente de *gozo*. Una voluntad obstaculizada se experimenta como sufrimiento; una satisfecha, como gozo. La esencia de la vida no consiste ni en lo uno ni en lo otro, sino en la alternancia [*Wechsel*] de ambos. Ignorar las satisfacciones efectivas [*thatsächlichen Befriedigungen*] de la voluntad, fijar la mirada sólo en los obstáculos para la misma, es lo que ha hecho de Schopenhauer un pesimista.¹¹⁵⁷

Por ello, aproximándose más a Eduard von Hartmann que a Schopenhauer, afirma: «La voluntad cósmica [*Weltwille*] como el uno-todo, [...] abarca en sí no solo todo *sufrimiento*, sino también toda *alegría* del mundo. Ella es así no solo el mayor tormento [*das gequälteste*], sino también el máximo deleite [*das beglückteste*], ya que [es una] esencia [del mundo] que [también] abarca toda dicha»¹¹⁵⁸.

La conjunción entre la interpretación *ética* del pesimismo de Arthur Schopenhauer y transformación de la voluntad schopenhaueriana en una capaz de gozar

1155- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe... Op. Cit.*, p. 98.

1156- *Ibidem*, p. 99.

1157- *Ibidem*.

1158- *Ibidem*.

positivamente, como negación de la negación, y no solo de sufrir abre la puerta a la posibilidad de comprender el mundo en parámetros distintos a los schopenhauerianos. El mundo solo puede ser tachado de malo cuando las distintas voluntades individuales, llevadas a la acción por motivos antimorales, obstaculizan la satisfacción de las voluntades ajenas. Con ello, los conceptos relativos de bueno y malo que Schopenhauer presentaba –con especial claridad en las Lecciones sobre la Metafísica de las Costumbres– como meramente descriptivos, vuelven a adquirir una naturaleza prescriptiva en Frauenstädt.

La transformación de la relación de la voluntad con el placer y el dolor nos sitúa ya ante la reinterpretación de aquel concepto schopenhaueriano por parte de Frauenstädt, mutación conceptual claramente perceptible en la undécima carta. Allí, Frauenstädt descarga de todo sentido hermenéutico –al menos en estos pasajes– la expresión *Willen zum Leben* y la toma en un sentido tan literal como sobre todo absolutamente realista: lo que Schopenhauer considera en general voluntad de vivir Frauenstädt lo entiende como *ens realissimum, das Allerrealste*¹¹⁵⁹. En virtud de ello la voluntad se identifica unívocamente con la cosa en sí y juega ahora, en el discurso de Frauenstädt, un papel *explicativo* de la realidad en vez de meramente interpretativo. Abandonado así el punto de vista hermenéutico de Schopenhauer, Frauenstädt puede llevar a cabo su reformulación empezando por negar que *lo más real (das Allerrealste)* pueda calificarse propiamente de *voluntad de vivir* y no de *voluntad* sin más. Frauenstädt acepta, pues, el sujeto, mas no el predicado: asume el *Willen*, pero no el *zum Leben*. La voluntad de vivir no puede englobar la esencia de los seres inorgánicos¹¹⁶⁰: «la designación del núcleo del mundo que dibuja la voluntad como “voluntad de vivir” es discutible»¹¹⁶¹. Esto se debe a que Frauenstädt reconoce en la realidad *dos voluntades distintas*: una *primaria* y otra *secundaria*, una que manda y otra sirve. Esta última, subordinada al *Gesamtwille*, se comporta en los distintos seres de la naturaleza con respecto a esta voluntad global del mismo modo que las *distintas voliciones* del cuerpo con respecto a

1159- Cfr. FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe... Op. Cit.*, p. 63. Ciertamente la voluntad de vivir era también, para Schopenhauer, el núcleo de la realidad; sin embargo, el sabio de Frankfurt se cuidó mucho de decir demasiado sobre la misma: la verdadera cosa en sí seguía siendo una incógnita que sólo podía ser designada como *Willen zum Leben* de un modo metafórico y aproximativo; expresión que permitía interpretar y comprender el enigma de la realidad.

1160- Frauenstädt llega a esta crítica precisamente abordando la voluntad de vivir en un sentido literal y realista; sin embargo, parece acercarse de nuevo a una interpretación algo más hermenéutica de la expresión *Willen zum Leben* al otorgarle cierta validez según una «ley de homogeneidad» de los fenómenos que pretende abarcar (*Ibidem*, p. 63 y s.).

1161- *Ibidem*, p. 63.

la voluntad del organismo a la que están subordinadas, y que se traducen específicamente en una *voluntad de moverse* (*Wille zu gehen*), una *voluntad de asir* (*Wille zu greifen*) o una *voluntad de conocer* (*Wille zu erkennen*).

Para apoyar esta tesis, Frauenstädt encuentra un recurso en la caracterización schopenhaueriana de la voluntad como un impulso hacia la existencia y, en la medida de lo posible, hacia un estadio más elevado de existencia ¹¹⁶²: *no* todos los seres en sus distintas posiciones en la escala de la existencia «existen y quieren vivir del mismo modo» ¹¹⁶³. La voluntad subordinada en la existencia de la planta es distinta de la voluntad subordinada en la piedra, en el animal o en el hombre.

Llegados a este punto, el tratamiento de la voluntad en el ser humano sale a relucir el radical giro al que somete Frauenstädt este concepto. Para el discípulo, Schopenhauer ha cometido un grave error al haber puesto el acento de la diferencia específica de la naturaleza humana respecto de la animal únicamente en el intelecto, en el aparato cognoscitivo, y al haber mantenido al mismo tiempo, sin embargo, una identidad en la *voluntad* que constituye la esencia de ambas:

[...] la afirmación de Schopenhauer de que lo esencial y fundamental en el animal y en el ser humano es lo mismo, y que lo que diferencia a ambos no descansa en lo primario, en el principio, en la esencia y núcleo íntimos de ambos fenómenos, como si éstos fuesen tanto en el uno como en el otro la misma *voluntad*, sino únicamente en lo secundario, en el intelecto, en el grado de la capacidad cognoscitiva [...] – esta afirmación es, a mi parecer, algo que debe ser corregido; la diferencia entre hombre y animal en lo *secundario* (intelecto) es una consecuencia de la diferencia entre ambos en lo *primario* (voluntad). Pues, si bien la razón de los fenómenos de ambos descansa en la *voluntad*, no se sigue de ello, sin embargo, que la voluntad en ambos sea también *idéntica*, es decir, que en ambos quiera *exactamente lo mismo*, que persiga el mismo objetivo [*Zweck*], el mismo fin final [*Endzweck*]. ¹¹⁶⁴

En definitiva, Frauenstädt está suponiendo una teleología en el *Gesamtwille*. En la carta decimotercera, el archievangelista distingue en Schopenhauer entre una *finalidad* en sentido *idealista* y otra en sentido *realista*. La introducción de la finalidad en la voluntad es precisamente posible gracias a la interpretación realista de la misma: «la

1162- Cfr. FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe... Op. Cit.*, pp. 63 y s.

1163- *Ibidem*, p. 64.

1164- *Ibidem*, p. 66.

finalidad que tiene su origen en la voluntad de la naturaleza [*Naturwillen*] es distinta de la que tiene su origen en el intelecto»¹¹⁶⁵. La finalidad en Schopenhauer, asegura Frauenstädt, puede ser entendida como *Erscheinung* o como *Vorstellung*: como fenómeno, es una finalidad real en el sentido más estricto del término; como representación, es una finalidad única y exclusivamente puesta por el intelecto, cual es el caso de la relación entre medios y fines. Para Frauenstädt, el idealismo de Schopenhauer puede llevar a interpretaciones que entiendan la teleología única y exclusivamente como resultado de la actividad cognoscitiva del ser humano; sin embargo, afirma Frauenstädt, la teleología es la que debe guiar la explicación y suavizar ciertos aspectos idealistas de la filosofía de Schopenhauer: como *Vorstellung*, el cerebro es únicamente un medio para orientar al individuo, para producir representaciones que funcionen como motivos para la acción en el espacio y en el tiempo, y, en este sentido, la teleología solo es válida para el ámbito de la representación. Sin embargo, como *Erscheinung*, el cerebro tiene una finalidad objetiva, es *Wille zu erkennen*, un fenómeno orientado teleológicamente por el *Gesamtwille*¹¹⁶⁶.

Con la introducción de la teleología en la voluntad, sobrepasando así los límites impuestos a su alcance en el sistema schopenhaueriano¹¹⁶⁷, es fácil comprender la reinterpretación estrictamente ética del pesimismo schopenhaueriano basada en la normativización de los conceptos de bueno y malo, así como el alejamiento del pesimismo por parte de Frauenstädt.

La superación del auténtico mal, el mal moral, de la obstaculización de las voluntades individuales ejercida por las potencias antimorales del egoísmo y la maldad, es el *Endzweck* del ser humano: «El hombre no tiene únicamente, tal como Schopenhauer habría puesto de relieve, un *intelecto* doble, uno perceptivo y uno reflexivo, sino también, correspondientemente, una doble *voluntad*, una animal y una racional»¹¹⁶⁸. Lo propio del ser humano no es únicamente la parcial emancipación del

1165- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe...* Op. Cit., p. 173.

1166- Cfr. *Ibidem*, pp. 177-179.

1167- Schopenhauer reitera siempre que la teleología que puede observarse en el mundo tiene significado únicamente dentro de la representación, donde cabe hablar de medios y fines, de espacio, tiempo y causalidad. Las únicas relaciones entre la teleología y la voluntad de vivir que se pueden establecer, según la filosofía de Schopenhauer son: que la primera es una prueba de la unidad de la segunda tanto en la imagen corporal de los distintos seres (finalidad de las partes del cuerpo y su armonía con el conjunto del organismo), como en la naturaleza en su conjunto (complejidad y armonía ideal en el conjunto de la naturaleza); y que la teleología únicamente puede comprenderse (no explicarse) bajo la luz de una voluntad unitaria.

1168- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe...* Op. Cit., p. 64.

intelecto respecto de la voluntad, sino también «un distanciamiento de [la voluntad] animal, de la conducción de la voluntad hacia la satisfacción meramente egoísta»¹¹⁶⁹. Lo que diferencia al hombre del animal es «la *cualidad* específica de la voluntad, la orientación particular y el fin de su afán»¹¹⁷⁰. Éste fin no ha de ser la negación de la voluntad de vivir tal como la entiende Schopenhauer, sino únicamente negar y superar esa voluntad animal egoísta afirmando, únicamente, la voluntad racional y humana. Por ello, tal como ya había puesto de manifiesto en *Arthur Schopenhauer. Von ihm...* (1866), Frauenstädt afirma: «no puede tratarse de negar o afirmar, disyuntivamente, la vida y la historia, sino de negarla o afirmarla de un modo correcto. A ciencia cierta hay orientaciones en la vida y en la historia que deben ser negadas, combatidas y superadas, pero con la misma seguridad hay otras que afirmar, que apoyar y favorecer en todos los sentidos»¹¹⁷¹.

El pesimismo de Schopenhauer queda con ello rechazado: no es preferible la *nada* (aunque sea una nada relativa) a la existencia ya que el *Gesamtwille* ha ordenado teleológicamente la realidad: el *Endzweck* del ser humano es afirmar la voluntad racional frente a la animal, las virtudes frente a las potencias antimorales. Estas apreciaciones finales de Frauenstädt aportan luz a la cuestión de por qué la todopoderosa voluntad, tal como había explicado en *Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt...* (1869), quiere este mundo: porque lo dirige teleológicamente hacia uno mejor. Así, Frauenstädt demuestra continuar siendo, en el fondo y a pesar de su fidelidad personal a Schopenhauer, un hegeliano –aunque, sin duda, *rara avis* hegeliana. La astucia de la razón ha sido transformada, finalmente, en una suerte de *astucia de la voluntad*.

4.b) David Asher: hacia una superación judaica del pesimismo schopenhaueriano.

La relación de atracción y rechazo que el «nuevo apostolcillo» había mantenido con el pesimismo de Schopenhauer en la obra de 1859, *Schopenhauer als Interpret...*, y que allí se resolvía como aceptación de la miseria de la vida sin negación de la voluntad, fue desarrollada en los años 1874 y 1876, cuando David Asher publicó dos artículos en

1169- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe... Op. Cit.*, p. 65.

1170- *Ibidem*, p. 66.

1171- *Ibidem*, p. 212.

Blätter für literarische Unterhaltung. En estos textos rechaza de las consecuencias prácticas del pesimismo primero y se adhiere a la filosofía hartmanniana después.

El artículo de 1874, titulado *Optimismus und Pessimismus*, pone de manifiesto que von Hartmann y Schopenhauer han convertido el pesimismo en una cuestión de máxima actualidad en el debate filosófico. Siendo consciente de las distintas críticas a las consecuencias prácticas del pesimismo de Schopenhauer, Asher afirma que «una cosmovisión filosófica solo debe ser tasada con la medida de la verdad y no con ninguna otra, sea ésta ética o estética»¹¹⁷². En este sentido, el pesimismo de Schopenhauer es valorado positivamente por David Asher:

El pesimismo no significa, según él [Schopenhauer], algo así como *verlo todo negro* [*Schwarzsehen*], [pensar], por ejemplo, que en la bolsa se desplome la cotización, que en el horizonte político se dé una guerra, o que en la vida del individuo esto o aquello no vaya a ser alcanzado, que se produzca una renuncia a este o a aquel divertimento, y lo que uno quiera entender bajo esta rúbrica; sino que [el pesimismo] significa *clarividencia* [*Klarsehen*], es decir, conocer claramente de qué índole es este mundo, la vida y los hombres, y que siempre serán lo que precisamente son. Esto puede ser desconsolador, como Jean Paul fue uno de los primeros en explicarlo, pero la verdad es amarga con mucha frecuencia.¹¹⁷³

Sin embargo, precisamente debido a la verdad del pesimismo teórico de Schopenhauer como cosmovisión, se impone la tarea de separar entre teoría y praxis en las filosofías de von Hartmann y Schopenhauer: «[...] teoría y praxis deben y pueden separarse claramente: puedo pensar de un modo pesimista y obrar de manera optimista, mientras que el optimista de corazón, a pesar de serlo, puede actuar de un modo pesimista»¹¹⁷⁴. La incapacidad de críticos y partidarios del pesimismo de entender esta distinción es lo que ha llevado la polémica hasta extremos insospechados y es lo que la condena, por el momento, a quedar irresuelta eternamente¹¹⁷⁵.

Para Asher, en sentido práctico «el pesimismo debe ser superado por aquellos que quieran el bien»¹¹⁷⁶, y concluye: «con lo práctico, sin embargo, la investigación de la

1172- ASHER, D.: «Optimismus und Pessimismus», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, I, 5 (1874), p. 76.

1173- *Ibidem*, p. 77.

1174- *Ibidem*, p. 76.

1175- Cfr. *Ibidem*.

1176- Cfr. *Ibidem*, p. 78.

verdad no tiene nunca jamás [*nie und nimmer*] nada que ver. En el ámbito ético debemos decir, por lo menos: “Conocemos lo malo, hagamos entonces lo mejor”»¹¹⁷⁷.

Esta escisión entre lo teórico y lo práctico en el asunto del pesimismo hace a David Asher inclinarse hacia las posiciones mantenidas por Eduard von Hartmann en el artículo de 1876, *Die Fortbildung der Schopenhauer'schen Philosophie*, en el cual se comentan las *Neue Briefe* de Frauenstädt. Allí, Asher ve en la relativización del pesimismo schopenhariano llevada a cabo por von Hartmann, una forma de acallar y sofocar un poco el griterío de los adversarios que claman: «¡Crucificad a los pesimistas!»¹¹⁷⁸. Sin embargo, Asher sigue manteniendo la opinión de que «el pesimismo de Schopenhauer debería ser superado»¹¹⁷⁹. Pese a no estar de acuerdo con muchos de los aspectos de la filosofía de Eduard von Hartmann, Asher recibe con los brazos abiertos la unión entre pesimismo eudemonológico, que señala el sufrimiento del mundo, y el optimismo evolucionista, que constituye un acicate para la acción y la mejora cultural del mundo. Así afirma: «en esta unión no puedo ver nada antinatural»¹¹⁸⁰, ya que en ella se da, precisamente, la separación entre teoría y práctica que estaba exigiendo.

En 1885 David Asher publica su última obra: *Das Endergebniss der Schopenhauer'schen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen dargestellt*. En ella, hay, sin embargo, un distanciamiento del pesimismo de Schopenhauer y un intento de estrechar lazos entre su pensamiento y el judaísmo.

El distanciamiento de David Asher respecto del pesimismo se muestra en afirmaciones como la siguiente: «su pesimismo es considerado, falsamente, por la mayoría del público como la característica fundamental de su doctrina e, incluso, su doctrina principal cuando, en el fondo, es más bien algo accesorio»¹¹⁸¹. David Asher llega a decir: «En la medida en que él [Schopenhauer] erige el pesimismo como una doctrina [...] me alejo de él claramente»¹¹⁸². Y concluye: «Podemos permitirnos tener simpatía [por la doctrina pesimista de Schopenhauer] en la medida en que nuestro

1177- ASHER, D.: «Optimismus und Pessimismus», en: *Op. Cit.*, p. 78.

1178- ASHER, D.: «Die Fortbildung der Schopenhauer'schen Philosophie», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, I, 8 (1876), p. 120.

1179- *Ibidem*.

1180- *Ibidem*, p. 121.

1181 - ASHER, D.: *Das Endergebniss der Schopenhauer'schen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen dargestellt*, Leipzig, Arnoldische Buchhandlung, 1885, p. 60.

1182- *Ibidem*, p. 67.

temple de ánimo [*Stimmung*] y nuestra cosmovisión sean pesimistas, pero no podemos permitir que tal temple de ánimo gobierne nuestra razón»¹¹⁸³.

De hecho, para David Asher, el juicio negativo de Schopenhauer sobre el judaísmo, que no habría comprendido justamente, no sería otra cosa que una consecuencia del pesimismo como tal¹¹⁸⁴. En realidad, señala Asher, la filosofía de Schopenhauer, despojada de su pesimismo, se encuentra en perfecta concordancia con los principios de la religión judía: ambas sostienen una voluntad todopoderosa, divina, como un principio vital del que ha emanado todo lo existente. Esta coincidencia entre filosofía schopenhaueriana y judaísmo se pone especialmente de manifiesto, para David Asher, en la coincidencia de algunos de sus resultados como la elevación de la compasión a fundamento de la moral, o la negación de la supervivencia de la individualidad tras la muerte¹¹⁸⁵.

4.c) Wilhelm Gwinner: el pesimismo schopenhaueriano desde el punto de vista del cristianismo.

El famoso biógrafo, amigo y ejecutor testamentario de Schopenhauer, Wilhelm Gwinner¹¹⁸⁶, presentó en 1888 una visión general de Schopenhauer y su pensamiento en *Denkrede auf Arthur Schopenhauer zu dessen hundertjährigen Geburtstage am 22. Februar 1888*. En lo que atañe al pesimismo schopenhaueriano Gwinner trata de explicar en este texto su origen, las razones de su éxito y su significado para la vida espiritual alemana de la época; así como también deja entrever su posición personal frente al mismo.

A Wilhelm Gwinner el hecho mismo de que Schopenhauer fuese pesimista le resulta sorprendente. El amigo y biógrafo de Schopenhauer sostiene que la

1183- ASHER, D.: *Das Endergebniss... Op. Cit.*, p. 67.

1184- Cfr. *Ibidem*, p. 61.

1185- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 77 y s.

1186- Robert Franz Wilhelm Gwinner (1825-1917) fue un abogado y escritor que adquirió una especial fama y popularidad tras publicar en 1862 *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgänge dargestellt*. Nacido en Frankfurt am Main, estudió en el *Gymnasium* de su ciudad natal. En 1844 comenzó sus estudios en Derecho en las Universidades de Jena y Heidelberg y, tras su finalización, estudió teología y filosofía en la Universidad de Tübingen. Desde 1849 hasta 1899 ejerció como jurista en los juzgados de Frankfurt am Main. Entre sus obras, aparte de la famosa biografía de Schopenhauer, se encuentran: la novela *Diana und Endymion* (1860) y el ensayo *Goethes Faustidee nach der ursprünglichen Conception aufgedeckt und nachgewiesen* (1892).

«cosmovisión práctica» del pesimismo, la negación de la voluntad de vivir, no podría haber estado más en contradicción con la formación general del filósofo:

Sus estudios de juventud estuvieron bajo el influjo personal de sus padres, que hicieron de los escritos de los así llamados ilustrados casi su único alimento espiritual [*Geistesnahrung*], en especial los de los franceses. Una vez pasada la adolescencia, cuando aquella influencia se consolidó, entró en contacto con la Antigüedad clásica; de manera que la idea general del objetivo y valor de la vida, la cual se le había bosquejado en su educación [*Erziehung*] y experiencias vitales [*Erfahrung*], y la cual sólo podía afianzarse en él gracias a la atmósfera de Weimar y de su estancia en las Universidades de Göttingen y Berlín, estaba en la mayor y más abrupta contradicción pensable con la «negación de la voluntad de vivir». ¹¹⁸⁷

Lo que se pregunta Gwinner es cómo Schopenhauer llegó a ser un pesimista. Para él, hay dos explicaciones: una histórica y otra que radica en la propia naturaleza del filósofo. Con respecto a la primera de ellas, Wilhelm Gwinner afirma:

Esta abrupta contradicción, en la cual se dan cita el joven Schopenhauer educado como voltairiano y formado como kantiano, y su cosmovisión práctica [pesimista], se deja explicar históricamente en prospectiva y retrospectiva si se recuerda, por una parte, el preludio pesimista del período de la Ilustración en la prosa y en la poesía –como en el caso de Voltaire mismo– y, por otra parte, si se recuerda a los pesimistas ingleses, franceses e italianos que aparecieron al mismo tiempo que Schopenhauer (Lord Byron, Chateaubriand y Leopardi); sin embargo, esta explicación, debe permanecer siendo algo superfluo, ya no únicamente porque [cualquier] obra escrita se nutra del pulso cotidiano [de la vida], sino porque solo significa que [...] toda obra humana en general surge, sigue el paso y está en relación con la formación general de su tiempo y que, correspondientemente, también el genio más original solo puede actuar y moverse en la atmósfera espiritual de su época. ¹¹⁸⁸

Así, para Wilhelm Gwinner, otra influencia de carácter histórico, algo así como un *espíritu de la época* paralelo a aquel que se respiraba en Weimar, Göttingen y Berlín, es una de las razones del pesimismo de Schopenhauer; un ambiente común europeo que

1187- GWINNER, W.: *Denkrede auf Arthur Schopenhauer zu dessen hundertjährigen Geburtstage am 22. Februar 1888*, Leipzig, Brockhaus, 1888, pp. 9 y s.

1188- *Ibidem*, pp. 10 y s.

Gwinner no llega a determinar, es el que habría dado un aliento vivificador a los pesimismos de un Schopenhauer, de un Leopardi o de un Lord Byron. No obstante, para Gwinner este factor es superfluo, pues desde su punto de vista constituye una obviedad afirmar que todo pensador está influido por su contexto. La causa del pesimismo de Schopenhauer, si ha de ser algo esencial y propio, ha de residir en otro lugar:

Indudablemente la consolidación de esta cosmovisión [pesimista] debe atribuirse a la particularidad [*Eigenart*] innata de su espíritu [de Schopenhauer], la cual le permitió ordenar, en un nuevo engaste, la sabiduría ancestral de Oriente con la occidental; y es muy destacable que Schopenhauer, a sus setenta años, confesase que contemplaba boquiabierto el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación* como si de una obra escrita por otro hombre se tratase.¹¹⁸⁹

Según Gwinner, el pesimismo de Schopenhauer era tan originario, tan proveniente de las profundidades de su espíritu, que el propio sabio de Frankfurt se descubría a sí mismo como el primer sorprendido por aquella contradicción entre su formación general y los resultados del último libro de su obra capital.

Pero este pesimismo, asegura Gwinner, es también la causa del éxito del que Schopenhauer disfrutó a partir de la década de 1850. Sólo gracias a éste, considera Wilhelm Gwinner, consiguió Schopenhauer el reconocimiento que ya de por sí merecía como verdadero heredero y revitalizador del pensamiento kantiano, y por la extraordinaria claridad de la prosa de sus obras. En este sentido, Gwinner afirma:

Todo esto, sin embargo, no habría sido suficiente para procurar a su nombre el lugar destacado del que a partir de ahora disfruta, ya para siempre, en la historia de la filosofía si no hubiese sido por la excepcional irrupción de su cosmovisión práctica, a la cual estamos acostumbrados que se designe con el término pesimismo; [el pesimismo] ejerció de palanca para propiciar su gloria.¹¹⁹⁰

Pero, ¿por qué el pesimismo?, ¿por qué ha sido el pesimismo como «cosmovisión práctica» el que ha impuesto la corona de laurel a Schopenhauer? Wilhelm Gwinner entiende que el pesimismo encontró buena acogida en una época en la que se daba un fuerte debilitamiento de la fe religiosa provocado por el «naturalismo materialista»; el cual es considerado por Gwinner como un auténtico ateísmo, una física sin metafísica

1189- GWINNER, W.: *Denkrede auf Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 10.

1190- *Ibidem*, p. 9.

que ha socavado las bases de las religiones positivas ¹¹⁹¹ y que tiene por consecuencia una suerte de desaparición o naufragio de la moralidad, pues para este jurista los valores morales no pueden encontrar ninguna fundamentación en las nuevas corrientes materialistas. Según Gwinner este es el contexto en el que el pesimismo de Schopenhauer pudo hacerse hueco: su «orientación ética» había venido a ocupar, en cierto modo, el vacío dejado por las religiones positivas. Debido a esto, afirma Wilhelm Gwinner, se comprende cómo la «doctrina [pesimista] pudo tomarse como un nuevo Evangelio desde poco antes y después de la muerte de su autor, y que su influencia práctica no se haya agotado en un tiempo en el cual [...] el sagrado fuego de la creencia se ha apagado en la “sociedad culta” y, [...] se ha colocado [en su lugar] el materialismo» ¹¹⁹².

En este sentido Gwinner valora de un modo extremadamente positivo el pesimismo de Schopenhauer: es un freno para el naturalismo materialista que no conoce la ética. Ahora bien, ¿en qué consiste para Gwinner tal «orientación ética» del pesimismo de Schopenhauer? En la renuncia del mundo. Según Gwinner, incluso los detractores cristianos de Schopenhauer tienen que reconocer que en su pesimismo hay un componente ético, una dirección moral en su parecer sobre el mundo, debido a que Schopenhauer consideró la voluntad como *libertad* y que tal libertad se expresaba en su autonegación, en el acto de renuncia ascética ¹¹⁹³. La caracterización ética de la naturaleza como algo demoníaco, mezquino y reprobable que se puede encontrar en la filosofía de Schopenhauer coincide, para Gwinner, con las doctrinas esenciales del cristianismo ¹¹⁹⁴; por ello, la doctrina de la salvación schopenhaueriana, la renuncia a este mundo y a esta naturaleza, al margen de que se acepten o no los caminos que toma, puede entenderse en su verdadero significado como el renacimiento y redención del que habla el cristianismo ¹¹⁹⁵. Esto impide calificar al pesimismo schopenhaueriano como «mefistofélico» y en ello radica la diferencia fundamental entre su pesimismo y el que se deduce del naturalismo materialista: «Aquella[s] consideración[es] [materialistas] del mundo» –afirma Gwinner– «reúnen ante nosotros, con sangre fría, las culpas e infracciones [del hombre], y todos los sufrimientos de la vida como surgidos de la

1191- Cfr. GWINNER, W.: *Denkrede auf Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, pp. 14 y ss.

1192- *Ibidem*, pp. 14 y s.

1193- Cfr. *Ibidem*, p. 20.

1194- Cfr. *Ibidem*, p. 13 y s.; y 24.

1195- Cfr. *Ibidem*, p. 21.

eterna necesidad natural»¹¹⁹⁶; y debido a esto, concluye el jurista, tales doctrinas materialistas solo pueden «comprobar la impotencia moral del hombre. Así establecen, sin quererlo, un pesimismo cuyo carácter desconsolador se opone al de Schopenhauer, el cual merece ser admitido como un verdadero mensaje de salvación»¹¹⁹⁷.

Esto es lo que Gwinner considera valioso del pesimismo de Schopenhauer y, en ese sentido, matiza hasta donde llega su aprobación del mismo: «esto solo vale para aquella negación del reino de este mundo, solo para aquel abandono del mundo [*Weltflucht*] que busca y encuentra el reino de los cielos»¹¹⁹⁸. Mas, para el jurista, lo que no resulta aceptable del pesimismo schopenhaueriano es el quietismo al que conduce. El pesimismo no debería conducir, para Gwinner, al quietismo, sino a la acción en el mundo en un sentido cristiano. Por ello afirma lo siguiente ampliando la famosa sentencia de *Sobre el fundamento de la moral* de Schopenhauer en *Los dos problemas fundamentales de la ética*: «“Predicar moral es fácil; fundamentar la moral, difícil” dice Schopenhauer, pero lo más difícil de todo es practicar la moral, realizar [*verwirklichen*] el bien»¹¹⁹⁹. La renuncia cristiana al mundo es buena, pero es mejor *actuar* en el mundo conforme a ella: no el quietismo, sino la compasión es el camino hacia la salvación. Este es, para Gwinner, el error fundamental del pesimismo schopenhaueriano. En este sentido dice:

Los pueblos asiáticos [...] olvidan que la negación del mundo no solo no descarta la acción [...] sino que la fomenta; y las naciones cristianas que superaron la ascesis de Oriente hicieron de la ayuda a los más necesitados, a los débiles, lo fundamental. Actuar en la libertad de los hijos de Dios es el orgullo del cristianismo, el cual da a luz la mayor dicha compartida [*Mitfreude*] a través de la compasión [*Mitleid*] [...]. Esto no lo permite la doctrina de Schopenhauer, pero al probar contundentemente la verdad de la nihilidad de esta vida terrena como ninguna otra filosofía o religión paganas previas a él, conduce precisamente al complemento necesario de la negación del mundo, al orden positivo de la salvación, y esto es, según mi convencimiento, el gran mérito de nuestro honrado investigador [...].¹²⁰⁰

1196- Cfr. GWINNER, W.: *Denkrede auf Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 19.

1197- *Ibidem*.

1198- *Ibidem*, p. 27.

1199- *Ibidem*, pp. 24 y s.

1200- *Ibidem*, pp. 27 y s.

Así, para Gwinner, el pesimismo de Schopenhauer debe quedar matizado en un sentido cristiano para ser completamente correcto. Sin esta matización, cualquiera puede suscribir, señala Gwinner los reproches que Baader hace a la filosofía de Schopenhauer:

[c]uando uno de los más profundos coetáneos de Schopenhauer, Baader, atravesado por la verdad eterna del cristianismo [...] objetaba que, según Schopenhauer, la voluntad originaria como cosa en sí, la cual constiuye el fundamento del mundo como fenómeno, solo podía producir eternamente esto y nunca nada mejor, que esta voluntad aniquilaba de nuevo sus producciones defectuosas y malas, y que precisamente este fracaso constante [*Nie- und Nimmergelingen*] de su fenómeno (como un siempre retornante *fausse-couche*) está asegurado en lo que dure este mundo [...] –uno puede suscribir incondicionalmente este reproche y, con ello, renegar del dogma fundamental del gran pesimista [...].¹²⁰¹

Por lo tanto, para este jurista, aunque este mundo sea algo a lo que hay que renunciar en un sentido cristiano, debe admitirse que en él la acción guiada por la compasión es buena y puede, de algún modo, mejorarlo. Por eso, en este texto, Gwinner muestra la posibilidad de salir del entuerto quietista que representa el pesimismo schopenhaueriano. Al exponer el concepto fundamental de la filosofía del sabio de Frankfurt, la voluntad, Gwinner se pregunta –consciente de que la respuesta de Schopenhauer a esta pregunta sería negativa– lo siguiente:

A partir de aquí se bifurca el camino [y según el que tomemos] se establece una voluntad dotada de visión [*sehender*] o ciega en el comienzo de las cosas, y la última parece conducir al pesimismo con necesidad. Pero solo lo parece; pues ¿por qué no debería también una voluntad ciega, después de dotarse del ojo del conocimiento, después de que se haya “objetivado” en vida autoconsciente, como [ocurre] en [la filosofía de] Schopenhauer, poder llegar a un fin bueno [*zum guten Ziele*] a través de todas sus equivocaciones?¹²⁰²

5. Algunas palabras sobre el pesimismo en la “escuela” de Schopenhauer.

La expresión *escuela de Schopenhauer* es, ante todo, problemática y todavía está por definir desde el punto de vista historiográfico: la delimitación de su alcance tanto en

1201- GWINNER, W.: *Denkrede auf Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, pp. 15 y s.

1202- *Ibidem*, p. 12.

lo referente a los pensadores que la integrarían como en lo relativo a su extensión cronológica ha sido objeto de discusión desde el mismo siglo XIX cuando Hans Herring publicó en 1872, en *Berliner Börsen-Courier*, un artículo titulado *Zwei Schüler Schopenhauer's*. Allí, pese a denunciar la unilateralidad del pesimismo, señalaba la posibilidad de desarrollar el sistema schopenhaueriano y su orientación pesimista en diversas direcciones, y afirmaba que, de hecho, esa fecundidad había tenido por resultado a dos discípulos destacables: Eduard von Hartmann y Julius Bahnsen¹²⁰³. Frente a autores como Meyer o Vaihinger, que negaron en esos años que Schopenhauer hubiese constituido una escuela, con Herring comenzó una suerte de discusión sobre su existencia en la que participaron, por ejemplo, Eduard von Hartmann y Olga Plümacher¹²⁰⁴.

Si algo hay que destacar de esta problemática es que tiene su razón de ser en el hecho de que el pensamiento de Schopenhauer se desarrollara en los extramuros de la universidad. Que Schopenhauer no formase una escuela completamente definida y delimitada se debe, principalmente, a que Schopenhauer no pudo llevar con éxito una trayectoria profesional universitaria y no disfrutó de una cátedra; lo cual le habría permitido fundar institucionalmente una escuela.

Cuando hablamos de “escuela” de Schopenhauer debemos distinguir entre una escuela *stricto sensu* y otra *lato sensu*, como bien ha señalado Domenico M. Fazio¹²⁰⁵. En la primera, hemos de contar a los discípulos directos, a aquellos que se reunían en la sede de *Schöne Aussicht* 17. Los miembros de esta escuela *stricto sensu*, a los que mejor podríamos llamar miembros de la *iglesia schopenhaueriana* –algo que habría sido de sumo agrado para el sabio de Frankfurt–, son sus *apóstoles* y *evangelistas*: un reducidísimo número de iniciados en la doctrina schopenhaueriana. Entre los apóstoles estarían Johann August Becker, Adam von Doss, Martin Emden; entre los evangelistas, Julius Fräuenstädt, Friedrich Dorguth, Ernst Otto Lindner, David Asher, Georg Carl Bähr, August Gabriel Kilzer y Wilhelm von Gwinner¹²⁰⁶.

En cambio, delimitar el alcance que tiene la escuela *lato sensu* constituye un problema que todavía hoy sigue siendo discutido sin haber llegado a un consenso

1203- Cfr. FAZIO, D. M.: «Einleitung. Die „Schopenhauer-Schule“. Zur Geschichte eines Begriffs», en: CIARCI, F.; FAZIO, D. M.; KOBLE, M. (Eds.): *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, pp. 24-26.

1204- Para una visión general de esta discusión, véase: *Ibidem*, pp. 25-32.

1205- Cfr. *Ibidem*, pp. 15 y 24.

1206- Cfr. *Ibidem*, pp. 15-24.

unitario ¹²⁰⁷. En cualquier caso, si se ha de hablar de “escuela” de Schopenhauer se ha de aceptar que ésta es heterogénea e, incluso, heterodoxa. Gussepe Invernizzi y Franco Volpi han señalado que, ante la imposibilidad de poder hablar propiamente de una “escuela” de Schopenhauer a no ser que esto se haga *lato sensu*, el término *Schopenhauer-Schule* se ha utilizado como sinónimo del de *escuela pesimista*, el cual englobaría a los autores que han desarrollado, inspirados en Schopenhauer, un pesimismo filosófico o metafísico ¹²⁰⁸.

Los autores de cuyas posturas con respecto al pesimismo ofrecemos aquí una breve presentación (Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Agnes Taubert, Olga Plümacher y Friedrich Nietzsche) cumplen suficientemente con el criterio de defender una cosmovisión pesimista inspirada en la metafísica schopenhaueriana como para ser incluidos entre los miembros de la “escuela” de Schopenhauer.

5.a) Philipp Mainländer: pesimismo entrópico e izquierda schopenhaueriana.

Lucía Franz, rememorando su infancia como vecina de Schopenhauer en Frankfurt, relata lo siguiente sobre el terrible destino del primo de su madre: «Mamá reiteró siempre que de ello había tenido la culpa Schopenhauer, con su doctrina» ¹²⁰⁹. El temor a la más lúgubre consecuencia del pesimismo recriminada al sabio de Frankfurt, a saber, que conducía al suicidio, se había cumplido en Philipp Batz, apodado por sí mismo Mainländer, quien se quitó la vida el 1 de abril de 1876 al ahorcarse utilizando como cadalso una pila de ejemplares de su obra capital, la recién publicada *Philosophie der Erlösung*.

Philipp Mainländer fue quizá el pesimista más radical de la escuela de Schopenhauer, también una *rara avis*: su sistema filosófico alejaba el pesimismo de posiciones políticas conservadoras y lo convertía en una bandera de *izquierda schopenhaueriana*.

La *Philosophie der Erlösung* consta de dos volúmenes, el segundo de ellos póstumo, publicados en 1876 y 1886 respectivamente, y es la obra de un autodidacta: en

1207- Un recorrido histórico de la problematización del término *Schopenhauer-Schule* como categoría historiográfica se encuentra en: FAZIO, D. M.: «Einleitung. Die „Schopenhauer-Schule“...», en: *Op. Cit.*, pp. 32-41.

1208 Cfr. *Ibidem*, p. 40.

1209- SCHOPENHAUER, A. et al.: *Conversaciones con Arthur Schopenhauer... Op. Cit.*, p. 340.

el horizonte de sus lecturas filosóficas se encuentran Heráclito, Platón, Aristóteles, Escoto Erígena, Spinoza, Locke, Berkeley, Hume Hobbes, Helvétius, Fichte, Hegel, Herbart, Condillac y, por supuesto, Schopenhauer ¹²¹⁰.

Tal como le ocurrió a Friedrich Nietzsche o a Thomas Mann –también a su homónimo y alterego literario apellidado Buddenbrook– el hallazgo de *El mundo como voluntad y representación* en febrero de 1860 fue para Philipp Mainländer una casualidad y un destino. Para Mainländer, como para tantos otros, la lectura del filósofo del pesimismo fue –en palabras de Nietzsche– «una experiencia casi sensorial», que lo atrapó en una lectura ininterrumpida hasta el despuntar del alba de la mañana siguiente a la adquisición del libro; también es válido para esta vivencia del pesimista de Offenbach del Meno, el aserto de Mann sobre el fenómeno de la lectura de Schopenhauer: «Sólo se lee así una vez. Eso nunca se repite».

En Arthur Schopenhauer encontró Mainländer cuatro elementos que configuraron posteriormente el espíritu pesimista de su *Philosophie der Erlösung*: la necesidad metafísica del hombre, la doctrina de la salvación, el concepto de voluntad y la preponderancia del sufrimiento en la vida con su necesaria consecuencia, la preferibilidad de la inexistencia a la existencia. Estos cuatro elementos conforman en la obra de Philipp Manländer una suerte de *pesimismo entrópico*.

Del famoso capítulo titulado *Sobre la necesidad metafísica del hombre* en el segundo volumen de la obra capital de Schopenhauer, Mainländer extraerá el propósito de su filosofía: explicar las doctrinas esenciales del cristianismo mediante una argumentación racional y secular ¹²¹¹ como respuesta al problema esencial –según él– de su época, que no es otro que la profunda tensión entre la exigencia de una religión que satisficiera aquella necesidad metafísica del hombre y la ausencia, al mismo tiempo, de toda fe religiosa ¹²¹². Bajo esta óptica se desarrolló su reformulación del concepto schopenhaueriano de voluntad y, con él, el de la doctrina de la salvación como salida a un mundo que no debería existir debido a la preponderancia del sufrimiento en la vida.

Comenzando por esto último, Mainländer, educado como comerciante, tal como lo fue Schopenhauer, acepta plenamente la afirmación schopenhaueriana de que «la vida es un negocio que no cubre los gastos». Mainländer consideraba profundamente

1210- Cfr. FAZIO, D.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti», en: *Op. Cit.*, p. 119.

1211 Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 202.

1212 Cfr. *Ibidem*, p. 208.

verdadera la afirmación de que la vida es esencialmente sufrimiento ¹²¹³, debido a su asunción del concepto schopenhaueriano de voluntad: la voluntad mueve a cada individuo egoístamente hacia la consecución de su propia felicidad; sin embargo, esta búsqueda de la felicidad siempre se salda negativamente ¹²¹⁴:

Deseo – satisfacción inmediata; nuevo deseo – satisfacción inmediata: tales son los miembros de una cadena vital, tal como la quiere el *egoísmo natural*.

Una vida tal, concebida como un incansable ir dando tumbos desde la apetencia al goce, no se encuentra en ninguna parte, y es casi imposible. [...] Si [...] nos quedamos solo con aquellos [influjos] que ejercen los hombres entre sí, ya logramos la imagen de la lucha más intensa, cuya consecuencia es que de cien deseos solamente uno se ve satisfecho, y casi siempre lo es aquel cuya satisfacción menos se desea; pues cualquier hombre quiere la plena satisfacción de su particular apetencia, y como esta se le disputa, debe luchar por ella; y por esta razón no puede encontrarse en parte alguna un curso vital que esté constituido por una cómoda secuencia encadenada de deseos cumplidos, ni siquiera cuando el individuo está revestido de un poder omnímodo sobre millones de personas. Pues incluso en tal posición, ya existen restricciones inamovibles en el individuo mismo, en las cuales la voluntad se atora y se ve arrojada de nuevo, insatisfecha, sobre sí misma. ¹²¹⁵

Con el sufrimiento como consecuencia necesaria de la naturaleza del ser humano, se pone de manifiesto que la inexistencia es preferible a la existencia y, por lo tanto, es necesaria una redención, una salvación que nos libre de la miseria del mundo. Pero esta salvación no puede darse sin una profunda reformulación del concepto schopenhaueriano de voluntad.

El concepto de voluntad, tal como lo formula Schopenhauer, es para este filósofo un gran descubrimiento, pero también algo que necesita ser corregido: Mainländer, que trata de mantener una filosofía estrictamente *inmanente*, no puede aceptar la generalización metafísica de Schopenhauer según la cual todos los seres fenoménicos son expresión de una voluntad cósmica. Para este radical discípulo del pesimismo, la cosa en sí es, ciertamente, la voluntad, pero ésta es individual: la esencia de cada

1213 Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, 206.

1214 Cfr. *Ibidem*, 220.

1215 MAINLÄNDER, P.: *Filosofía de la redención*, trad. de Manuel Pérez Cornejo, Madrid, Xorki, 2014, p. 190 y s.

individuo es una voluntad diferenciada e independiente de la voluntad de todos los demás; así, la íntima esencia de la realidad es un universo de voluntades atómicas.

Esta reformulación de la voluntad es para el sistema mainländeriano necesaria, como señalábamos, por una razón fundamental: la doctrina de la salvación schopenhaueriana es demasiado restrictiva, es únicamente accesible a unos pocos y, además, plantea la eterna pregunta de cómo es posible la redención de la totalidad de lo existente a través de un único individuo. La reformulación individualista de la voluntad realizada por Philipp Mainländer permite que la salvación sea accesible a todos los individuos. Para el pesimista de Offenbach del Meno, la única salvación, la única felicidad es la completa quietud de ánimo, la completa indiferencia, la completa ausencia de pulsiones, deseos y sufrimientos. ¿Cómo sería posible alcanzarla? La aniquilación de la voluntad, la negación de la misma, puede ser alcanzada por todos los individuos en su inmersión en la nada con la *muerte*. Si la voluntad es individual, la muerte del organismo significa la muerte de la voluntad individual: con la muerte llega, para cada cual, la *nada* y, consecuentemente, la redención.

Esta salvación trasciende este punto de vista individual como lo mejor para el individuo, como la constatación de que el no ser es preferible al ser: la salvación como pulsión de muerte es *la orientación teleológica del mundo*. La existencia, para Mainländer, está dominada por la ley de la *entropía*. En ella, la voluntad de vivir es, en definitiva, *voluntad de morir*. El camino que conduce a Mainländer a esta conclusión está marcado por una incógnita planteada, precisamente, por la reinterpretación individualista de la voluntad: si el mundo es una constelación de infinitas voluntades individuales, ¿cómo explicar la interconexión y múltiples relaciones de codependencia de estas voluntades en su seno? En esta explicación se resuelve el núcleo del sistema mainländeriano: «*Gott ist gestorben*».

En el mundo la multiplicidad parece requerir una unidad trascendente que no se puede encontrar: esta unidad es –más bien, era– Dios, que se suicidó y, en ese suicidio, inició su camino hacia la nada; camino que requería cargar con la cruz de la existencia del mundo. Este Dios originario de Mainländer era una sustancia absolutamente libre, todopoderosa, sin extensión ni cantidad, simple y, como tal, se encontraba en un *absoluto reposo*. Con esta esencia, al ser originario se le planteaba la disyuntiva de o bien continuar en su estado original, que implicaba un profundo aburrimiento y, por lo

tanto, un terrible sufrimiento, o dejar de ser, autoaniquilarse. Dios optó por lo segundo y de esta elección se sigue la ley entrópica del mundo y su finalidad:

- 1) Dios quería el no ser;
- 2) su esencia fue el obstáculo para ingresar inmediatamente en el no ser;
- 3) la esencia debió desintegrarse en un mundo de la pluralidad, cuyos seres particulares tienen todos la tendencia hacia el no ser;
- 4) en este tender, dichos seres se obstaculizan mutuamente, luchan unos con otros, y, de este modo, *debilitan* su fuerza;
- 5) toda la esencia de Dios pasó al mundo con una forma alterada, como una determinada suma de fuerza;
- 6) el mundo entero, el universo, tiene *una* meta, el no ser, y la alcanza a través del continuo debilitamiento de su suma de fuerza;
- 7) en su curso de desarrollo, cada individuo es conducido, a través del debilitamiento de su fuerza, hasta el punto en el que puede cumplirse su tendencia a la aniquilación.¹²¹⁶

Cuando el ser humano descubre, gracias a la razón, esta tendencia entrópica del mundo y, además, reconoce en ella el objetivo de su voluntad egoísta individual, la felicidad entendida como ausencia absoluta de padecimiento y como absoluta tranquilidad, puede entonces negar su propia voluntad, aniquilarla, para alcanzar la salvación. Sin duda Mainländer es un defensor del suicidio como acto redentor; sin embargo, también recomienda ayudar a los otros a descubrir esta terrible verdad del universo.

Es en este punto en el que se inserta su teoría política cercana al comunismo. La cuestión social es un problema de primer orden para él y, a la vez, provoca en sus lectores la impresión de una profunda contradicción entre su pesimismo metafísico y su orientación política progresista: ¿por qué aliviar el sufrimiento de las masas mediante la distribución de la riqueza y las conquistas de derechos sociales y políticos, en vez de seguir los pasos de Schopenhauer y mantener una postura más bien indiferente hacia la política? Mainländer criticó en Schopenhauer su estrechez de miras sobre este problema y consideró insuficiente su propuesta de resignación y quietismo. Para alcanzar la salvación es necesario el advenimiento del Estado ideal: es necesario que el ser humano sea absolutamente libre para llegar a la decisión de la negación definitiva de la

1216- MAINLÄNDER, P.: *Op. Cit.*, p. 340.

voluntad; ha de estar libre de cadenas económicas, religiosas, sociales y políticas. Sólo entonces

[t]odos los motivos han desaparecido paulatinamente de la vida de la humanidad: poder, propiedad, fama, matrimonio; todos los vínculos sentimentales se han ido rompiendo y el hombre está fatigado.

Su espíritu juzga ahora correctamente la vida, y su voluntad se enardece con este juicio. Ahora lo único que aún llena el corazón es un único anhelo: ser tachado para siempre del gran libro de la vida. Y la voluntad alcanza su meta: la muerte absoluta.¹²¹⁷

Para redimirse, para negar la vida y alcanzar la nada mediante la muerte absoluta, el ser humano debe primero, al igual que Dios, vivir la vida: esta ha sido la enseñanza fundamental del cristianismo expresada en el sufrimiento de Dios en la cruz.

5.b) Julius Bahnsen: el pesimista trágico.

Otro miembro no menos significativo de la “escuela de Schopenhauer” fue Julius Bahnsen. Este pesimista llegó a mantener un trato personal con las dos grandes figuras del pesimismo de su tiempo: conoció a Arthur Schopenhauer en 1856, de quien tuvo la posibilidad de ser uno de sus «evangelistas»¹²¹⁸; y también a Eduard von Hartmann, con quien mantuvo una estrecha relación de amistad desde 1871 hasta que se rompió amargamente en 1871¹²¹⁹.

Al igual que Mainländer, Julius Bahnsen es uno de los exponentes más radicales del pesimismo: si la filosofía del primero hacía recaer la salvación en la muerte, en el aniquilamiento, incluso en el suicidio, el pesimismo del segundo niega toda posibilidad de redención. En Mainländer el pesimismo adoptaba su forma más extrema en su aspecto práctico; en Bahnsen, en su aspecto teórico.

1217- MAINLÄNDER, P.: *Op. Cit.*, p. 325.

1218- Julius Bahnsen publicó en 1857 un artículo titulado *Arthur Schopenhauer's Urtheil über den Bildungswert der Mathematik* en *Schulzeitung für die Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*, defendiendo la concepción schopenhaueriana de las matemáticas; lo cual agradó enormemente al sabio de Frankfurt, pues en ello veía una nueva «actividad apostólica» para la difusión de su obra (Cfr. GBr., 400, 407, 409 y s). Sobre el encuentro entre Schopenhauer y Bahnsen, véase: FAZIO, D.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti», en: *Op. Cit.*, pp. 75 y s.; BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 236; y Gespr., 277 y s. Acerca de la opinión de Schopenhauer sobre este filósofo, véase: Gespr., 279

1219- Sobre la relación personal e intelectual entre Bahnsen y von Hartmann, véase: BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, pp. 246-249 y 257-263.

El pesimismo de Julius Bahnsen podría definirse como un *pesimismo trágico y heroico*, cuya formulación se encuentra dispersa en distintos pasajes de sus obras, especialmente en: *Zur Philosophie der Geschichte* (1872), *Beiträge zur Charakterologie* (1876), *Das Tagische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen* (1877), *Pessimisten-Brevier* (1879), *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* (1880-1882), y en el escrito *Zur Verständigung über den heutigen Pessimismus*, escrito en 1881 y publicado póstumamente en *Wie ich wurde was ich ward* (1905).

De nuevo, el concepto de voluntad schopenhaueriano ejerció sobre este pesimista trágico una notable influencia: la irracionalidad y ceguera de la voluntad como esencia de lo real se convirtió para Julius Bahnsen en la piedra de toque de su pesimismo; sin embargo, al igual que ocurría en Mainländer, este concepto se vio sometido a una profunda reformulación. Para Bahnsen, la realidad ha de ser entendida como un conjunto de *voluntades individuales* en un sentido *realista*: las distintas voluntades son la cosa en sí y la esencia de lo existente.

Sobre la base de esta constelación de voluntades individuales, Bahnsen establece como principio metafísico de su filosofía y núcleo de su pesimismo la *Realdialektik*. Según ésta, en el seno de cada voluntad hay una irreconciliable contradicción interna, una dialéctica que siempre queda estancada irresolublemente en su momento negativo sin reconciliación y síntesis superior alguna: la voluntad de cada individuo está en un eterno conflicto consigo misma, también con las otras voluntades que la obstaculizan. Utilizando un método inductivo, llevando a cabo una generalización a partir de distintos ejemplos individuales más que estableciendo una naturaleza para esa voluntad y deducir, desde ella, esta contradicción interna, Bahnsen llega a la conclusión de que estas voluntades constitutivas de la realidad quieren lo que realmente no quieren, no quieren lo que realmente quieren y se mueven en constante colisión con las voluntades ajenas. Esta es la razón última de su pesimismo, puesto que semejante condición es insuperable y constituye la causa de todo sufrimiento y miseria en el mundo. En el reconocimiento de esta miseria, Bahnsen reafirma con Eduard von Hartmann y con Arthur Schopenhauer la preponderancia del sufrimiento sobre el placer en la vida del ser humano y, con el segundo, la negatividad de todo placer.

Mas no por ello Bahnsen fundamenta el pesimismo en un supuesto balance eudemonológico, sino en las consecuencias éticas que se derivan de esa irresoluble

contradicción de la voluntad: la condición *trágica* de la vida. Esta tragedia consiste en que lo más desconsolador de la existencia, lo que arranca de ella todo valor, es la imposibilidad de realizar el ideal: el alto precio a pagar siempre por el mero hecho de llevarlo a cabo y el fracaso final al que está abocado dicho esfuerzo. Para Julius Bahnsen, esta imposibilidad de realizar cualquier ideal contrasta con el resultado negativo del balance eudemonológico: frente a este último cabe siempre elevar los muros de una fortaleza interior, seguir, en definitiva, una *sabiduría de la vida* similar a la expuesta por Schopenhauer en los *Parerga*; sin embargo, frente a la *condición trágica*, ningún muro espiritual puede resistir el asedio, pues la sensación de falta de valor de la vida resalta todavía con mayor nitidez cuando las convicciones de los ideales más íntimamente abrigados en el seno del alma son reducidas a escombros por su inalcanzabilidad.

La contradicción de la voluntad consigo misma en cada individuo y la contradicción entre la voluntad propia y la de los demás individuos colocan al hombre en la tesitura del héroe trágico, para quien la vida es una lucha constante por la realización de un ideal elegido libremente. En esta campaña heroica se ha de pagar un alto precio: el abandono de otros ideales, de otros deberes para con uno mismo y con los demás; y este descuido de otros valores, deberes e ideales constituye la infracción y el castigo: el hombre está condenado a pecar pese a perseguir el ideal. Por ello, el pesimismo de Bahnsen es un pesimismo ético: el hombre moderno no puede encontrar ninguna dicha en la prosecución de un ideal moral, pues tal prosecución siempre implica una escisión interna, una renuncia unilateral a otros ideales, y un conflicto externo con las otras voluntades que siempre la obstaculizan si es que no la frustran por completo en una fatídica alianza con la fortuna ¹²²⁰. En última instancia, este pesimismo trágico muestra la disolución de los valores: el héroe trágico que es el ser humano, debido a la propia esencia del mundo, no puede nunca tener claro qué es lo que debe hacer.

Para Julius Bahnsen la imposibilidad de una síntesis, de un momento de superación en esta *Realdialektik*, impide cualquier salvación. La imposibilidad de un tercer momento después del negativo de la contradicción en el seno de la voluntad reside en que no cabe liberación alguna del intelecto respecto a la voluntad. En contra de la línea mantenida, en general, por los otros pesimistas, Bahnsen lleva a sus últimas

1220- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 263-267.

consecuencias el primado schopenhaueriano de la voluntad sobre el intelecto: éste, como una mera función especial de la voluntad, nunca podrá tomar las riendas de la existencia humana, siempre estará sometido a ese *prius* y, por lo tanto, la contradicción inherente a la esencia de cada individuo siempre permanecerá tal como está. Así, el hombre está condenado a esta existencia trágica de la que no puede escapar ¹²²¹.

Si la vida humana está condenada a la afirmación de un ideal mediante la negación de otros, la historia sigue un camino análogo: para Bahnsen puede darse este o aquel progreso específico, pero todo paso hacia delante en un aspecto supone un paso hacia atrás en otro. Con el aumento de posibilidades en términos de comodidad y satisfacción en la historia nacen nuevas necesidades que permanecen insatisfechas. En el desarrollo de la historia lo que se muestra es, en definitiva, una relación de crecimiento directamente proporcional entre “progreso” e insatisfacción y sufrimiento. Además, este desarrollo histórico no tiene ningún fin: al contrario que en von Hartmann, la historia no está dirigida hacia la salvación. Aquí es donde la reformulación de la voluntad schopenhaueriana en forma de conglomerado de voluntades individuales resulta crucial para el pesimismo radical de Bahnsen: presuponer un fin para la historia, aunque sea el de la negación de toda voluntad, ha sido la puerta de atrás para el optimismo hartmanniano, posible únicamente gracias a su *monismo* del inconsciente. Sin una voluntad cósmica trascendente, como la de von Hartmann, con esa infinidad de voluntades individuales e inmanentes que se muestran en cada acción como resultado de una irresoluble y esencial contradicción interna, no puede pensarse en ninguna historia dirigida teleológicamente hacia un fin, mucho menos el de la redención ¹²²².

¿Qué le queda al hombre trágico en esta existencia, pues, según Bahnsen? La respuesta no puede por menos que traer a la memoria del lector moderno al *homme absurde* de Albert Camus. El hombre ha de actuar en la vida tal como se espera del héroe trágico: únicamente intentar hacer lo mejor y contentarse con ello. Así, el pesimista no es, para Bahnsen, un *hipocondríaco desesperado*, sino un verdadero idealista que lucha por la consecución de un ideal mediante la propia autonomía: fija como meta un ideal que, de suyo, nunca podrá ser alcanzado, pero que se persigue con la única esperanza y consuelo de intentar conseguirlo con un formidable esfuerzo ¹²²³.

1221- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, p. 246.

1222- Cfr. *Ibidem*, pp. 252-257.

1223- Cfr. BEISER, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.*, pp. 269 y s.; *After Hegel... Op. Cit.*, p. 197.

5.c) Agnes Taubert (von Hartmann) y Olga Plümacher: una derecha schopenhaueriana en defensa de Eduard von Hartmann.

Dos representantes del pesimismo que merecen un gran reconocimiento son Agnes Taubert y Olga Plümacher. Ambas se posicionaron en la disputa del pesimismo como defensoras de Eduard von Hartmann.

Agnes Taubert, con su obra *Der Pessimismus und seine Gegner* (1873), representa la primera defensa del pesimismo hartmanniano frente a sus principales detractores, especialmente frente a neokantianos como Jürgen Bona Meyer, Rudolf Haym o Johannes Volkelt. La labor intelectual de Taubert en esta obra con respecto a la filosofía de su marido, Eduard von Hartmann, recuerda a la que Frauenstädt realizó con la del sabio de Frankfurt: con una fidelidad mayor a los presupuestos de von Hartmann que la que el «archievangalista» mantuvo con los de Schopenhauer, Agnes Taubert glosaba, matizaba y aclaraba los distintos puntos de la filosofía hartmanniana sobre los que pivotaban las críticas de sus adversarios. Uno de los aspectos más destacables de su postura como defensora del pesimismo es su marcada orientación política: para Taubert, el *pesimismo* es la única potencia cultural capaz de hacerse cargo de la situación espiritual alemana tras la crisis en la que se ha visto inmerso el cristianismo, acorralado por todas las formas de optimismo y materialismo. Éstos son el suelo intelectual sobre el que se levanta la socialdemocracia y, de la cual, el pesimismo es la última resistencia espiritual para evitar sus desastrosas consecuencias para la vida cultural, expresadas por Taubert en los mismos términos que von Hartmann¹²²⁴.

El caso de Olga Plümacher es similar. Esta pensadora afincada en los Estados Unidos de América, en Tennessee, realiza su labor de defensa del pesimismo en varios lugares: primero en un artículo de 1879 publicado bajo el título *Pessimism* en la revista *Mind*, y luego en *Der Kampf um's Unbewusste* (1881), en *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (1882) y en *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* (1883). Esta autora mantendrá que el pesimismo expresa la miseria de la vida humana, en especial el de las masas de trabajadores. No obstante ella, en la misma medida que Taubert, rechaza la socialdemocracia y sus aspiraciones, rechazo en el cual el pesimismo ha de jugar un papel fundamental¹²²⁵.

1224- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 525.

1225- Cfr. Beiser, F. C.: *After Hegel... Op. Cit.*, p. 200.

Con todo, el mayor mérito de ambas autoras consistió en ser las primeras historiadoras de la polémica del pesimismo al recopilar polémicamente una buena parte de los escritos de los adversarios de Schopenhauer y von Hartmann.

5.d) Friedrich Nietzsche: la superación del pesimismo mediante la redención artística.

Friedrich Nietzsche es, sin duda, el más famoso continuador y crítico de la filosofía de Schopenhauer; un miembro “rebelde” y “herético” dentro de la escuela schopenhaueriana. Tal como relata en la tercera de sus *Intempestivas*, *Schopenhauer como educador* (1874), el embrujo de las palabras de *El mundo como voluntad y representación* le cautivó en 1865 de inmediato y marcó su trayectoria intelectual. Si bien el entusiasmo inicial por la filosofía schopenhaueriana fue decreciendo desde aquel encuentro inicial hasta desembocar en su rechazo, no es menos cierto que la estima por la figura del sabio de Frankfurt se mantuvo durante toda su vida.

La relación de Nietzsche con el pesimismo se encuentra en constante desarrollo y el tratamiento de la cuestión es fragmentario, disperso y poco sistemático. A esta dificultad ha de añadirse que esta relación tampoco está mediada únicamente por la filosofía schopenhaueriana: von Hartmann, Mainländer, Bahnsen o Plümacher se encuentran entre sus lecturas de literatura pesimista; también, algunos de los adversarios de estos autores, como Dühring o los neokantianos. A pesar de todo, la persistencia del problema y las distintas aproximaciones al mismo revelan un interés recurrente por la cuestión que, si realizamos un ejercicio de abstracción y generalización, se puede traducir en tres posturas nietzscheanas frente al pesimismo que acompañan a su biografía y desarrollo intelectual.

En una *primera etapa*, que puede fecharse en la década de 1865-1875, marcada por el descubrimiento de Schopenhauer y una militancia –no libre de ciertas reservas– a favor de su filosofía, reconocemos en Nietzsche a un *schopenhaueriano*, también en lo referente al pesimismo. En este período, que gira en torno a *El nacimiento de la tragedia* (1872), solo comenzó a ponerse de manifiesto el distanciamiento de Nietzsche respecto al sabio de Frankfurt, precisamente, en *Schopenhauer como educador* (1874). En una *segunda etapa*, que abarcaría los años comprendidos entre 1875 y 1882, el rechazo de la metafísica en el primer volumen de *Humano, demasiado humano* (1878)

le distancia de Schopenhauer y de la problemática misma del pesimismo. La *última etapa* en la relación entre Nietzsche y el pesimismo, a partir de 1882, plasmada fundamentalmente en *La gaya ciencia* (1882), *Más allá del bien y del mal* (1886), *Genealogía de la moral* (1887) y en ese *Intento de autocrítica* (1886) que se presenta como un prólogo a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, se traduce en una nueva aproximación al problema acentuando su sentido práctico mediante la distinción entre el pesimismo romántico, que él niega, y que sería propio de Schopenhauer, y un «pesimismo de la fortaleza», de naturaleza trágica y dionisiaca, que él afirma. El pesimismo *romántico* será también, en esta época, considerado por Nietzsche como la figura previa, anticipadora, del nihilismo.

Nosotros nos ocuparemos del pesimismo del Nietzsche schopenhaueriano, del Nietzsche de esa primera etapa que le coloca como un miembro más de la escuela schopenhaueriana, aunque con el bien merecido puesto del *primus inter pares*.

En los años que transcurren desde el descubrimiento de Schopenhauer en octubre o noviembre de 1865 hasta el invierno de 1875, Nietzsche comparte casi la totalidad de los rasgos que le convierten en un digno miembro de la “escuela de Schopenhauer”. El entusiasmo por el filósofo y su pesimismo, el interés por la música y las lecturas compartidas con otros autores de la escuela le convierten en un schopenhaueriano *convencional*, hasta el extremo de que la mayoría de las alusiones a sus obras en reseñas u otros escritos le tienen casi exclusivamente por un schopenhaueriano, como un pesimista más y como un devoto de Wagner¹²²⁶.

Entre 1865 y 1868 la adhesión a la filosofía de Schopenhauer es prácticamente incondicional y realiza una lectura incansable de sus obras y de las de sus críticos. Esta militancia acérrima, de la cual da testimonio la correspondencia de los años 1865 y 1866, también alcanza al pesimismo. En una carta de julio de ese año, afirma: «[...] desde que Schopenhauer nos ha quitado de los ojos la venda del optimismo, nuestra mirada es mas aguda»¹²²⁷. Esta adhesión incondicional a la filosofía de Schopenhauer empieza, sin embargo, a mostrar fisuras entre 1867 y 1868, tal como puede apreciarse en los apuntes filosóficos titulados *Sobre Schopenhauer*, que escribió por entonces.

1226 - Cfr. BROBJER, TH. H.: *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Chicago/Urbana, University of Illinois Press, 2008, p. 2 y s.

1227- NIETZSCHE, F.: *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1869*, trad. de Luis Enrique Santiago Guervós, Madrid, Trotta/Fundación Goethe, 2005, p. 397.

En lo que concierne al pesimismo, *El nacimiento de la tragedia* (1872) –esta máscara histórica bajo la cual se presenta la obra más mística y schopenhaueriana de Nietzsche– se mueve en los parámetros de Schopenhauer a pesar de las evidentes divergencias¹²²⁸. Nietzsche reconoce en ella el pesimismo schopenhaueriano: el Uno-primordial (versión nietzscheana de la voluntad de vivir) es la esencia sufriente del mundo. Ha sido despedazado como Dionisio, y en esa fragmentación que representa el principio de individuación reside su sufrimiento; la multiplicidad hace que el Uno-primordial sufra, sea contradictorio, en la forma de padecimiento y la angustia de los individuos. Así afirma:

[...] aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación.
[...] [C]on lo cual se indica que ese despedazamiento, el *sufrimiento* genuinamente dionisiaco, es idéntico a una transformación en aire, agua, tierra y fuego, y que nosotros tendríamos que considerar, por tanto, el estado de individuación como fuente y razón primordial de todo sufrimiento, como algo que es en sí rechazable.¹²²⁹

De esta individuación surge el horrible espectáculo de la vida, sus amargos dolores. Con todo, lo que se desprende de esto es no solo que los seres humanos individuales sufren en el mundo, sino también aquella esencia y unidad originaria que es inseparable de ellos.

Una vez asumida, en este lenguaje mitológico, la tesis schopenhaueriana de que *la vida es sufrimiento*, Nietzsche está en disposición de asumir el pesimismo schopenhaueriano, pero también una nueva redención del mundo, una nueva doctrina de la salvación alejada de la negación y el ascetismo. El pesimismo que muestra el carácter *malo*, indeseable y rechazable del mundo debido a la individuación queda representado en el mito de Sileno y su confesión al rey Midas: «Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto»¹²³⁰. Un pesimismo que se traduce en que la no existencia es preferible a la existencia, queda aquí constatado.

1228- Cfr. INVERNIZZI, G.: *Op. Cit.*, p. 483.

1229- NIETZSCHE, F.: «El nacimiento de la tragedia», en: *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, trad. de Joan B. Linares, Diego Sánchez Meca y Luis de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2011, p. 375.

1230- *Ibidem*, p. 346.

Sin embargo, Nietzsche encubre bajo la máscara del estudio filológico e histórico su doctrina de la salvación, su «perfecta teodicea» y justificación metafísica del mundo: si la existencia es sufrimiento debido a la individualidad, ¿cómo es posible salvarla, redimirla? Mediante una justificación estética: en el deleite estético, también en la creación artística, es donde puede justificarse el terrible espectáculo de la vida. Así afirma: «[...] me siento obligado a la hipótesis metafísica de que el Ente-verdadero y Uno-primordial, en cuanto es lo eternamente sufriente y lleno de contradicción, necesita a la vez, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera»¹²³¹. Esta hipótesis metafísica significa que: «[...] solo como *fenómeno estético* están enteramente *justificados* la existencia y el mundo»¹²³².

Si el sufrimiento y la misera del mundo son fruto del *principium individuationis*, la salvación, la redención, ha de pasar necesariamente por el reingreso en la unidad:

En las intuiciones aducidas tenemos ya juntos todos los componentes de una consideración profunda y pesimista del mundo y, al mismo tiempo, tenemos con ello *la doctrina misteriosa de la tragedia*: el conocimiento fundamental de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que se pueda romper el hechizo de la individuación, como presagio de una unidad restablecida.¹²³³

Es en la tragedia donde la voluntad de apariencia de lo apolíneo se funde con la voluntad de unidad de lo dionisiaco: en el arte trágico, impregnado de pulsión dionisiaca, no solo se encuentra el placer en los fenómenos, en la apariencia apolínea de medida y belleza, sino además un placer superior más allá de los fenómenos. En la tragedia conocemos

que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso lleno de sufrimiento, estamos obligados a introducir nuestra mirada en los horrores de la existencia individual –y, sin embargo, no debemos quedar petrificados de espanto: un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras en mutación–. Nosotros somos realmente, por breves instantes, el ser primordial mismo, y sentimos su incontenible afán de existencia y placer por la existencia; ahora nos parecen necesarios la lucha, el tormento, la

1231- NIETZSCHE, F.: «El nacimiento de la tragedia», en: *Op. Cit.*, p. 348.

1232- *Ibidem*, p. 355.

1233- *Ibidem*, p. 375.

aniquilación de los fenómenos [...]; somos traspasados por el furioso aguijón de esos tormentos en el mismo instante en el que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inconmensurable placer primordial por la existencia y en el que barruntamos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los vivientes felices, no como individuos, sino como lo *único* viviente, con cuyo placer procreador estamos fusionados.¹²³⁴

Esta es la redención, la superación del pesimismo, también la tarea cultural alemana representada por Wagner, que bajo el embrujo schopenhaueriano presenta Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. A partir de 1875, el distanciamiento con Schopenhauer se acrecienta y la lectura de *Der Werth des Lebens* de Dühring anuncia esta ruptura.

A pesar de esta ruptura, todavía en la última etapa de su pensamiento, en el nuevo prólogo de 1886 para *El nacimiento de la tragedia*, obra que había cambiado su título (de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* a *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*), se recuerda que lo más valioso de la obra, pese al rechazo de su trasfondo metafísico, es la cuestión de si existe un «pesimismo de la fortaleza»¹²³⁵, un pesimismo contrapuesto al decadente, que es fruto del agotamiento. Esto es lo rescatable de la obra a los ojos del Nietzsche maduro: el pesimismo de la sobreabundancia, que por su fuerza quiere incluso lo feo y detestable de la vida y que no conduce a la resignación, ese fruto del pesimismo de la decadencia, moderno, romántico. Con ello se pone de manifiesto el carácter práctico del problema del pesimismo que terminará por desarrollarse en el último Nietzsche y que tiene su origen en la lectura de Schopenhauer y en esta obra: la cuestión terminará por transformarse en la de la *afirmación* o *negación* de la vida y ya no la de su justificación mediante la redención estética.

1234- NIETZSCHE, F.: «El nacimiento de la tragedia», en: *Op. Cit.*, p. 404.

1235- Resulta especialmente interesante el análisis llevado a cabo por Domenico Losurdo acerca de la interpretación política de *El nacimiento de la tragedia* en el contexto de la Guerra Franco-Prusiana y del creciente movimiento obrero socialista. Losurdo señala que en *El nacimiento de la tragedia* y su visión trágica del mundo Nietzsche se ha posicionado políticamente frente al socialismo y las tendencias optimísticas de la época (representadas en la *Civilisation*, que estaría individuada en la figura histórica de Francia): lo propio del pueblo alemán, lo propio de su cultura, es esa herencia trágica de los griegos presocráticos; la cual conlleva una visión aristocrática y conservadora de la política y de la historia. Amos y esclavos forman parte de aquel Uno-primordial en el coro dionisiaco: el sufrimiento de este mundo está justificado para llevar a cabo su tarea, a saber, la realización del arte trágico, ejemplificado en la figura de Wagner. Así, en Nietzsche, las consecuencias conservadoras de la metafísica schopenhaueriana se combinan con las más oscuras de von Hartmann: el sufrimiento de la mayoría está justificado por la existencia de una aristocracia del espíritu que defiende y promueve la *Kultur*, en este caso, la cultura trágica presocrática griega. (Cfr. LOSURDO, D.: *Nietzsche, i ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004, pp. 5-75).

6. El optimismo contraataca: en busca de la autonomía perdida.

Lo primero que advertimos cuando estudiamos con detenimiento la segunda fase del *Pessimismusstreit* es la *complejización* de la disputa: aumenta considerablemente el número de participantes en ella y, con esto, se agudiza su popularización; también se diversifica la procedencia de las aportaciones a la misma, pues ya no solo la filosofía y la teología universitarias entran en conflicto con el pesimismo, sino también pensadores de otras disciplinas e intelectuales “independientes” provenientes de los extramuros de la universidad; asimismo, los distintos participantes en la polémica, tanto partidarios como detractores del pesimismo, profundizan en los planteamientos de sus predecesores en la primera fase, elaboran nuevos argumentos, ofrecen nuevas perspectivas y abren nuevos desarrollos en sus respectivas posturas.

A pesar de esta complejidad, puede divisarse claramente, como primer *significado filosófico* de esta segunda fase del *Pessimismusstreit*, la *viabilidad del nuevo ciclo filosófico abierto por el pesimismo de Schopenhauer*. Si el significado filosófico de la primera fase de la disputa en torno al pesimismo consistía en la toma de conciencia por parte de la filosofía académica de que el pensamiento del sabio de Frankfurt y su éxito suponían una cesura en la etapa ilustrada abierta con la filosofía de Leibniz, ahora la segunda fase de esta polémica significa una toma de conciencia de la viabilidad filosófica de este nuevo ciclo caracterizado por el retorno a la naturaleza. Esto se puede comprobar, en primer lugar, por el hecho de que Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen o Friedrich Nietzsche elaboran sus filosofías a partir de los supuestos pesimistas schopenhauerianos, explorando nuevas posibilidades de desarrollo para los mismos, lo cual pone de manifiesto que Schopenhauer no es solo aquel iconoclasta, aquel destructor de los ídolos de la filosofía ilustrado-idealista, sino también un *fundador*: el pesimismo se convierte en una concepción moderna que ha llegado a la filosofía para quedarse y construir nuevos sistemas. Una prueba adicional de esta toma de conciencia de la viabilidad filosófica del pesimismo es, en segundo lugar, la que se desprende de algunas críticas de los adversarios de Eduard von Hartmann en esta fase de la disputa. En concreto, el empeño de los críticos del pesimismo por probar su carácter no filosófico y acientífico, presupone el reconocimiento de su fructífera expansión y consolidación filosófica. Pero lo que se trata de conseguir combatiéndolo es erradicar aquella «mala planta de ciénaga» en la filosofía de la que hablaban Kuno Fischer y Friedrich Harms.

Sin embargo, junto a esta consolidación filosófica del pesimismo, encontramos también una *revitalización del optimismo* que parecía haber languidecido –con la sola resistencia de algunos hegelianos– en las décadas del 50 y del 60 del siglo XIX. Esto es patente no solo en lo que por sí misma representa la escuela *neokantiana* como valedora de las ideas ilustrado-idealistas de autonomía y de progreso histórico, sino también, y de un modo especialmente significativo, en los intentos por combatir el pesimismo desde el *flanco religioso*, los cuales, en esta segunda fase del *Pessimismusstreit*, recuperan la idea de *teodicea* en la que se fraguó el optimismo. Así es en autores como Lotze, Carrière, Huber, Harnisch o Küssner. Otros, por ejemplo, se plantean una posibilidad de un optimismo eudemonológico (Kirchner, Wygoldt, Rehmke o Braig) a partir de un análisis de la naturaleza del dolor y del placer distintos a los de Schopenhauer y de von Hartmann; o se reivindica de nuevo un optimismo metafísico (Jellinek y Ebbinghaus) en respuesta a la deducción metafísica del pesimismo schopenhaueriano y hartmanniano.

Por otra parte, el *significado histórico-cultural* del *Pessimismusstreit* en esta segunda fase de la polémica vuelve a recaer, como ya lo hizo en la primera, en las *implicaciones prácticas* del pesimismo, solo que esta vez los adversarios de esta doctrina debían enfrentarse tanto a las consecuencias schopenhauerianas de la misma como también a las hartmannianas. Si el éxito popular de Schopenhauer fue la expresión del abandono por parte de la *Bildungsbürgertum* de las ideas ilustrado-idealistas de autonomía y de progreso histórico en nombre de una naturaleza maldita e inalterable cuya consecuencia práctica era la resignación y el quietismo; ahora, con el éxito del pesimismo de Eduard von Hartmann, que radicalizaba más aquel giro naturalista, el voto renovado del pesimismo burgués ya no implicaba únicamente la aceptación del empoderamiento de una naturaleza terrible y, con ella, una justificación resignada a los males del mundo, sino además un consentimiento sin protesta del *darwinismo social*. Con el éxito del pesimismo de Eduard von Hartmann la burguesía alemana acepta que la historia, los pueblos, las economías nacionales y los destinos individuales están poseídos por un espíritu aristocrático de lucha y supervivencia, y se adhieren al imperativo de victoria de los mejores *ad maiorem culturae gloriam* con el que se justifica cualquier miseria, cualquier mal y cualquier injusticia en el mundo. El progreso en la historia que con von Hartmann aceptan los burgueses alemanes no es ya el progreso moral del ser humano ni el avance hacia un ordenamiento jurídico perfecto y racional que garantice su libertad y sus derechos, sino el progreso natural (técnico y

económico) resultado del cumplimiento de las leyes evolutivas darwinianas. El *optimismo evolucionista* hartmanniano, por sus consecuencias prácticas, es un *pesimismo potenciado* que ha renunciado igualmente a la autonomía, no ya mediante un quietismo resultante del espanto ante una naturaleza terrible, sino mediante la aceptación complaciente, sin aquella íntima repugnancia, del curso predeterminado por las leyes histórico-darwinianas que la rigen en forma de desarrollo técnico-industrial imparable.

Así, tal como ocurría en la primera fase de la disputa, la *filosofía académica* responde críticamente a las nefastas consecuencias para la vida ético-política de la sociedad resultantes de los corolarios prácticos pesimistas: el *quietismo* en el caso de Schopenhauer y la *aceptación del darwinismo social* en el caso de von Hartmann. Esta respuesta, mucho más amplia y profunda que en la primera fase, va más allá de una mera toma de conciencia de la parálisis crítica de las ideas de autonomía y progreso histórico en la burguesía alemana: es, sobre todo, la toma de conciencia de la *urgente necesidad de poner freno a las consecuencias ético-políticas del pesimismo y revertirlas*. Por eso podemos hablar de un *contraataque optimista*, encabezado por los neokantianos, cuyo objetivo es *recobrar la autonomía* de la que la burguesía alemana había desistido en 1848 para poder volver a hacer, con ello, disponible la historia en sentido práctico frente al nefasto fatalismo determinista con apariencia de optimismo.

Si tomamos el neokantismo como la corriente más representativa del rechazo del pesimismo por parte de la filosofía académica, se pone de manifiesto que en la segunda fase del pesimismo la multitud de nuevos frentes abiertos contra Schopenhauer y von Hartmann estaban orientados hacia aquel fin práctico que hemos señalado; y, en este sentido, otras corrientes filosóficas académicas como la hegeliana, o el positivismo de Dühring, pero también otros autores universitarios y extrauniversitarios, se situaban en la órbita de la causa neokantiana y, en ocasiones, imitaban su proceder.

Así, el *contraataque optimista* emprendido por el neokantismo establece cuatro frentes desde los cuales proporciona apoyo a un quinto flanco decisivo. En primer lugar, se dibuja sobre el mapa filosófico un *flanco epistemológico* representado por Haym, Windelband, Liebmann y Vaihinger; en el que se trata de deslegitimar el pesimismo negando el valor de verdad de sus conclusiones y su estatuto de auténtica filosofía por su modo de proceder acientífico. En segundo lugar, los neokantianos presentan batalla desde un *flanco eudemonológico*, en el cual Volkelt, Haym, Windelband y Meyer

sostienen que el *Lutsbilanz* no puede ser tomado como medida para valorar la existencia porque o bien resulta imposible hacerlo debido a que el placer y dolor son magnitudes inconmensurables, o bien es incorrecto en la forma de determinación del valor de placer y desplacer llevada a cabo por los pesimistas. En tercer lugar, se formulan también críticas desde un *flanco metafísico*, con el fin de invalidar –así, Liebmann, Riehl y Meyer– las premisas metafísicas del pesimismo. Se abre asimismo, en cuarto lugar, un *flanco psicológico*, desde el cual Fischer, Liebmann, Meyer, Paulsen y Windelband intentan desacreditar las pretensiones de cientificidad del pesimismo reduciéndolo a una cuestión de carácter o a una patología. Las críticas vertidas desde estos cuatro frentes sirven a los neokantianos, en último término, como apoyo para el *flanco ético-político*, desde el cual emprenden propiamente el *contraataque optimista* para recuperar la autonomía perdida. Para ello se detienen en hacer primero un *diagnóstico* sobre las causas del éxito inicial y de la permanencia del pesimismo, que les permite *denunciar* luego sus *consecuencias prácticas*. Así, Fischer y Meyer retrotraen la causa del pesimismo hasta la decepción postrevolucionaria, mientras que Haym, Volkelt, y Liebmann ven en su éxito y perduración un síntoma de decadencia moral. En cualquier caso se destacan sus indeseables consecuencias políticas como muestran los apuntes esgrimidos por Liebmann, Windelband y Fischer, que le siguen reprochando ser una forma de quietismo, pero un quietismo que estuvo al servicio de la Restauración.

CONCLUSIONES

1. En este trabajo hemos analizado la historia del surgimiento y desarrollo del pesimismo en la Alemania decimonónica en su significado filosófico e histórico-cultural. Hemos tratado al respecto tres momentos: el de su formulación en la obra de Schopenhauer, el de su recepción y éxito popular, y el del despliegue del *Pessimismusstreit* en sus dos fases.

Así, lo que nuestro estudio puso de manifiesto, en primer lugar, fue que la sistematización del concepto *Pessimismus* llevada a cabo por el sabio de Frankfurt supone un *giro de la filosofía hacia la naturaleza* y que este concepto vertebrador de su pensamiento marca, debido a este giro, el final de un ciclo filosófico: Schopenhauer representa una quiebra de la racionalidad ilustrada debido a que su pesimismo metafísico es la negación de las ideas que guiaban la etapa filosófica iniciada con el optimismo leibniziano. Frente a una *filosofía de la historia* optimista, valedora de la idea ilustrado-idealista del progreso y de la autonomía del ser humano, el *pesimismo* de Schopenhauer se presenta como el discurso antagónico por sus *consecuencias prácticas*, es decir, por su *quietismo*. Para Schopenhauer no hay ninguna historia entendida como progreso ni tampoco ninguna autonomía humana capaz de perfeccionar moralmente al hombre o de conducir la historia hacia lo mejor, lo cual implica el abandono de todas las aspiraciones prácticas asociadas al optimismo. En definitiva, tal y como se mostró, el significado del pesimismo schopenhaueriano es la *negación*, mediante el *empoderamiento de una naturaleza terrible y demoníaca* encarnada en el concepto metafísico de la voluntad, de la *disponibilidad idealista de la historia*, representada por el optimismo de la filosofía de la historia.

Habiendo explicado esto último, nuestro trabajo se centró en el significado histórico-cultural del *éxito y difusión del concepto de pesimismo* mediante el análisis de la recepción popular de la filosofía de Arthur Schopenhauer. En este análisis demostramos que, el fracaso de la Revolución de Marzo y la decepción política resultante de él, propició que la burguesía culta y liberal alemana tomase a Arthur Schopenhauer como su *filósofo "oficial"*. A este respecto pusimos de relieve que, mediante esta acogida del pesimismo de Schopenhauer, la *Bildungsbürgertum* se *despedó de la idea de autonomía* humana en una operación exculpatoria: la burguesía liberal se descargaba de la responsabilidad por el fiasco revolucionario haciendo suya una filosofía que dejaba la historia en las manos de esa naturaleza demoníaca y

todopoderosa que es la voluntad de vivir schopenhaueriana. De este modo, el significado último de la recepción popular del pesimismo de Schopenhauer estaba no solo en esta aceptación socio-cultural del giro hacia la naturaleza, sino también del quietismo como su consecuencia práctica.

A continuación, se analizó el significado del *Pessimismusstreit* como la *expresión cultural* de esta recepción popular de la filosofía schopenhaueriana, y se mostró que se trataba de una polémica entre una *filosofía académica* representante del optimismo – aunque no faltasen entre sus defensores pensadores extrauniversitarios– y una *filosofía popular* que se ponía del lado del pesimismo. Igualmente pusimos de manifiesto que en ese debate la filosofía académica *toma conciencia* tanto del significado filosófico del pensamiento de Schopenhauer como de las consecuencias ético-políticas que el éxito de su pesimismo implicaba para la sociedad alemana; y por eso se organiza progresivamente, primero con estrategias de resistencia y después mediante una contraofensiva, para tratar de defender y recuperar la idea de autonomía y de racionalidad práctica no solo para la filosofía, sino también para la sociedad alemana. Esto es lo que hemos creído demostrar, fundamentalmente, analizando las dos fases en las que dividimos la polémica.

En nuestro estudio de la primera fase del *Pessimismusstreit* (1853-1870), el tema que nos ocupó fue tanto la posición crítica de los adversarios del pesimismo schopenhaueriano como la defensa del mismo en constante reformulación y matización por parte de los discípulos de Schopenhauer. Y lo que en nuestra investigación pudimos constatar fue que la dimensión práctica, o sea, las consecuencias ético-políticas del pesimismo, constituyen el eje vertebrador de la disputa ya desde su inicio. Así, la respuesta crítica que ofreció la *escuela hegeliana* como principal representante de la filosofía académica y también como la mayor damnificada tras 1848, puede calificarse de una *defensa partisana* del optimismo, en la cual se trataba de proteger la idea de progreso histórico y la autonomía humana, condiciones de posibilidad de que los ideales políticos dejados en suspenso tras la Revolución de Marzo pudiesen ser realizados alguna vez en la historia.

Acto seguido abordamos la segunda fase de la disputa (1870-1890), donde a nuestro parecer se revela del modo más claro ese sentido esencial del *Pessimismusstreit* en su conjunto como un debate en torno a las consecuencias prácticas del pesimismo y sus implicaciones ético-políticas en la vida social alemana. Se probó cómo el pesimismo

de Eduard von Hartmann fue una agudización del giro hacia la naturaleza que la filosofía ya había emprendido con Schopenhauer y se puso de manifiesto que el éxito de este antiguo oficial prusiano, convertido ahora en representante de la filosofía popular, supuso una confirmación de la adhesión de la burguesía al pesimismo. De nuevo, las críticas de los adversarios de esta doctrina nos ofrecieron la clave interpretativa adecuada para desentrañar el significado de la disputa. En especial, las críticas de uno de los grupos académicos que reaccionaron contra el pesimismo –los neokantianos– son las que con mayor firmeza avalan nuestra hipótesis. En efecto la campaña contra el pesimismo llevada a cabo por el *neokantsimo* no es ya tanto resistencia, cuanto más fiera lucha por hacer valer el optimismo basado en las ideas de progreso histórico y de autonomía. Su organización en distintos *flancos* tiene por objetivo desacreditar el pesimismo como doctrina filosófica y científica para, finalmente, condenar sus consecuencias prácticas, apostando en su lugar por un optimismo que diese cobertura a la acción política. Asimismo, pusimos de manifiesto que en esta segunda fase se confirma que el giro hacia la naturaleza iniciado por el pesimismo schopenhaueriano, no solo había cerrado un ciclo filosófico, sino que acababa de abrir uno nuevo, en el cual otros autores pesimistas como Hartmann, Mainländer, Bahnsen o Nietzsche lo reformularon y consolidaron mediante la elaboración de diversos sistemas filosóficos. En ereacción a esta difusión del pesimismo se entiende debidamente la revitalización y contraofensiva del optimismo.

2. Otra de las ideas principales que creemos haber demostrado suficientemente en este trabajo es que el concepto de *pesimismo* y su concepto contrario, el de *optimismo*, deben ser considerados como *conceptos históricos fundamentales* de la modernidad. Ambos no son solo *neologismos* aparecidos en la *Sattelzeit*, sino que nacen con un *significado práctico y prospectivo* esencial que pretende orientar acerca del ritmo del curso histórico y de su sentido general. Además de nuestro análisis de la polémica del pesimismo se desprende que dichos conceptos cumplen con los rasgos que Reinhart Koselleck atribuye a los *conceptos contrarios asimétricos*.

Que son *conceptos históricos fundamentales* de la modernidad es algo que podemos constatar a través del cumplimiento, en el *Pessimismusstreit*, de los cuatro rasgos típicos que Koselleck atribuye a un *geschichtliche Grundbegriff*: *democratización*, *temporalización*, *ideologización* y *politización*. En primer lugar, que *Optimismus* y

Pessimismus son conceptos que se democratizan se deja ver perfectamente en el *carácter popular* de la disputa, en el que hemos insistido repetidamente, tanto por el destinatario de los textos como por los participantes en la polémica, pues unos y otros no formaban parte en exclusiva del gremio filosófico. La polémica alcanzó a la burguesía en general, y, –en palabras de Windelband– el pesimismo se predicó «hasta en los callejones». Pero además la demostración se puso de manifiesto en el *uso*: en la disputa no solo un grupo social determinado, el de los filósofos académicos, se sirve de los términos *pesimismo* y *optimismo*, sino también juristas, párrocos, profesores de enseñanza media, políticos, teólogos o poetas.

Un segundo rasgo en el uso dado a estos conceptos es el de su *ideologización*. Puesto que se trataba de nociones con un alto grado de abstracción, su significado varió en la disputa dependiendo de quién los utilizase en cada caso en función siempre de un interés determinado. Este rasgo, está ligado, naturalmente, a su condición de *Gegenbegriffe*.

También, a la *politización* está presente a lo largo del *Pessimismusstreit*. Esto se pone especialmente de manifiesto en la segunda fase de la disputa, cuando para los neokantianos, por ejemplo, *pesimismo* es sinónimo de *Restauración*; para von Hartmann y sus dos apologetas, Agnes Taubert y Olga Plümacher, es, en cambio, sinónimo de cultura y protección frente a la “barbarie” del socialismo; mientras que para el católico Stöckl, encarna los intereses políticos prusianos frente a Roma. Este rasgo, como pondremos de manifiesto a continuación, es igualmente relevante para comprender la naturaleza de los conceptos de optimismo y pesimismo como *Gegenbegriffe*.

En último lugar, encontramos que a los conceptos de pesimismo y optimismo se les puede atribuir, y quizás de manera prioritaria, el rasgo fundamental de la *temporalización*, al cual estarían supeditados en este caso los tres anteriores en buena medida, por tratarse de nociones relativas a la historicidad de la acción colectiva. Los conceptos de optimismo y pesimismo están cargados de una *expectativa temporal*: refieren siempre no solo a estados de cosas, sino que fijan y delimitan sobre todo *horizontes de expectativa*. Esto se pone de manifiesto fundamentalmente tanto en la recepción del pesimismo schopenhaueriano por parte de la *Bildungsbürgertum* tras la Revolución de Marzo como en el conjunto de las críticas del flanco ético-político en ambas fases, cuyo objetivo era, por norma general, defender una historia más disponible para el hombre frente al pesimismo. Es en esta temporalización donde recae, en última

instancia, el significado práctico de los conceptos de pesimismo y de optimismo, aquello que los convierte en conceptos guía de la acción social en general. Entendemos por ello que, en el *Pessimismusstreit*, es justo esta función de conceptos guía la principal y la que los erige en lugares comunes de la realidad cultural de la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX que *recogen dentro de sí el significado social y político con el que son usados en ese momento histórico* no solo como indicadores de la realidad, sino también como factores de la misma.

Una vez dicho esto podemos concluir, además, que los conceptos *pesimismo* y *optimismo* se comportan, por su *uso*, como *conceptos contrarios asimétricos* (*asymmetrische Gegenbegriffe*) en sentido koselleckiano. Como vimos, los conceptos contrarios asimétricos se caracterizan por su intención de definir la propia identidad de quien los enuncia mediante la definición o delimitación excluyente y peyorativa de lo contrario. En este proceder asimétrico, mediante su *ideologización* y *politización*, los conceptos contrarios tienen una pretensión de universalidad que, con la exclusión del contrario, impiden su reconocimiento con el fin de poder tener *efectividad* política.

Consideramos que esto queda suficientemente demostrado gracias al análisis realizado sobre la formulación filosófica del pesimismo en cabo por Arthur Schopenhauer y en el *Pessimismusstreit*. Una de las primeras cuestiones sobre las que llamamos la atención al comienzo de este trabajo es que el concepto de *optimismo* estaba ya formulado mucho antes de que apareciese su contrario, el de *pesimismo*; y que, en un primer momento, ambos conceptos se relacionaban como *contrarios*, mas no en una relación asimétrica: la autodefinition del uno implicaba el reconocimiento de su contrario. Sin embargo, cuando Arthur Schopenhauer formuló filosóficamente el concepto de *pesimismo* en la primera mitad del siglo XIX, comenzó una relación asimétrica entre ambos: el filósofo de Frankfurt, en la definición peyorativa que él da del optimismo, delimita el significado de su propia posición pesimista: el optimismo no es, desde el proceder asimétrico de definición schopenhaueriana, una filosofía en sentido propio, sino una mitología que, además, en términos morales se identifica con el filisteísmo. Con ello, el sabio de Frankfurt impide que los partidarios del optimismo puedan identificarse con aquella definición y, en el fondo, lo que está *identificar universalmente* los conceptos de pesimismo y de optimismo con la filosofía y la mitología respectivamente, a fin de *aniquilar ideológicamente* al par contrario.

Sin embargo, con el éxito de Schopenhauer y el comienzo del *Pessimismusstreit* comienza a darse una inversión de esas posiciones asimétricas: el pesimismo comienza a ser definido por sus adversarios como moralmente pernicioso, como un peligro para la vida espiritual alemana, como un nihilismo, como una patología, como manifestación de un determinado carácter o como una mera valoración de la realidad sin fundamento filosófico o científico alguno. Aquí, lo que se pone de manifiesto es que el *optimismo*, primero con sus estrategias de *resistencia* frente al pesimismo y posteriormente con su *contrataque* optimista, lo que trata es de definir a este de un modo peyorativo y excluyente para formar de manera eficaz sus *unidades de acción política*. Esto resulta claro especialmente cuando recordamos la preocupación profundamente ético-política que está a la base del *Pessimismusstreit* y que se expresa en una buena parte de las críticas del pesimismo desde el flanco ético-político a lo largo de toda la disputa. Pero sobre todo, donde mejor se puede apreciar este proceder asimétrico por parte del optimismo es en el caso de la campaña *neokantiana* contra Schopenhauer y von Hartmann. Allí, el optimismo queda designado mediante el término de *filosofía* o, simplemente, de *ciencia*; y, desde los múltiples flancos desde los que se ataca el pesimismo, se lo califica de discurso *acientífico* y *añosico* que, en última instancia, se reduce a una cuestión de naturaleza *psicológica* y que, además, o bien es un síntoma de *decadencia moral*, o bien es una *herramienta al servicio de la Restauración*. Con ello, el neokantismo realizaba la misma operación de universalización de significados y de intento de aniquilación ideológica que antes llevase a cabo su contrario, el pesimismo; definiéndolo en estos términos negaba su reconocimiento, lo colocaba en una posición asimétrica inferior y, al mismo tiempo, designaba su posición opuesta con un fin práctico y político claramente definido: hacer de nuevo la historia disponible para la autonomía del ser humano para que pudiese actuar efectivamente en ella.

Con los ejemplos de Schopenhauer y de los neokantianos, hemos presentado aquí únicamente algunos de los distintos momentos de relación asimétrica entre los conceptos contrarios de *optimismo* y *pesimismo*; una relación que, sin embargo, a lo largo de la disputa van cambiando de posición: Al comienzo de la primera fase de la disputa el concepto de optimismo se encuentra en la posición asimétrica de inferioridad, y los primeros pasos para invertir esa relación los dan ya los hegelianos y los teístas especulativos, quienes definen respectivamente el pesimismo en términos de *decadencia moral* o de *ateísmo*. Cuando comienza la segunda fase del *Pessimismusstreit*, von

Hartmann redefine el *optimismo* como *barbarie y enemigo de la cultura*, mientras oculta una parte de su pesimismo, precisamente la más comprometida en términos ético-políticos, bajo el término *optimismo evolucionista*. Y, hacia el final de la segunda fase, multitud de autores, además de los neokantianos, proceden de nuevo a definir el pesimismo como ateísmo, como una enfermedad, como un síntoma de decadencia espiritual, como un hedonismo, como una decepción histórica, etc., siguiendo la dinámica de relaciones asimétricas propia de este par de conceptos.

En consecuencia, el trabajo de análisis realizado en esta investigación, nos autoriza a afirmar que los conceptos de optimismo y pesimismo se comportan en el *Pessimismusstreit* como *asymmetrische Grundbegriffe* debido, precisamente, a su proyección práctica y a los intereses ético-políticos que están detrás de cada grupo que los utiliza.

3. No queremos finalizar nuestras conclusiones sin hacer referencia a una línea de investigación histórica que este trabajo abre y que podría condensarse en la siguiente pregunta: *¿cualquier desarrollo teórico del concepto de pesimismo conlleva necesariamente la consecuencia práctica del quietismo?* Esta cuestión, desde el punto de vista de la exégesis de la obra de Arthur Schopenhauer ha sido respondida negativamente por Lüdger Lütkehaus y nosotros queremos aquí, a modo de conclusión, apoyar dicha idea con el objetivo de mostrar que la presente investigación puede seguir siendo desarrollada indagando las derivas de un *pesimismo no quietista* en el siglo XX.

Como señalábamos en el análisis de la segunda fase del *Pessimismusstreit* y en la explicación de su significado, con la proliferación de distintos autores pesimistas a partir de 1870 se acredita la *viabilidad filosófica* del pesimismo schopenhaueriano para constituir el eje vertebrador de un nuevo ciclo filosófico. Entre aquellos autores pesimistas, pero también entre los críticos del pesimismo, encontramos los primeros pasos en un peculiar camino que apunta hacia la posibilidad de *mantener el concepto filosófico de pesimismo sin caer por ello en una renuncia absoluta a la acción en la historia*: nos referimos al pesimista *Philipp Mainländer* y al neokantiano *African Spir*. El primero, que puede ser considerado como un representante de la *izquierda schopenhaueriana*, no renunció en su formulación teórica del pesimismo al tratar de dar respuesta a problemas como el de la *cuestión social*, cuya resolución histórica era un paso indispensable para alcanzar la redención del mundo. El segundo, con sus

consideraciones sobre el pesimismo apartadas de la tendencia general de la escuela neokantiana, consideraba el pesimismo como la *conciencia de una decepción moral* sobre la realidad existente que debía ser el acicate para la acción, para la mejora del ser humano y para la realización de la «norma», es decir, de aquello respecto de lo cual este mundo es una infracción o una desviación que constituye, en última instancia, el verdadero origen del mal.

Esta corriente –proponemos aquí– se deja notar en el siglo XX, pues algunas muestras de este pesimismo sin quietismo las hallamos, por ejemplo, en *Max Horkheimer*, cuando reflexionando sobre la *actualidad* de Schopenhauer afirma que su pesimismo, su consideración filosófica de lo irracional, del dolor y del sufrimiento «se encuentra tan poco arropado por la apariencia de sentido que sólo muy difícilmente es capaz de conducir a la resignación y a la acomodación»¹²³⁶; más bien, el pesimismo debe ser, para Horkheimer, esa doctrina que pone en el primer plano filosófico el sufrimiento del *más acá* y tiene que servir para *crear una comunidad solidaria* de los que sufren, de los *desamparados*. También, una solución pesimista no quietista es posible encontrarla en *Walter Benjamin* para quien el pesimismo ha de ser un *pesimismo activo*¹²³⁷ u organizado que exprese las preocupaciones ante las amenazas reales que el capitalismo supone para el ser humano y, en ese sentido, constituya una herramienta al servicio de la emancipación de éste último, opuesta al *grosero optimismo burgués*.

Así, se abre para nosotros la tarea de elaborar una *historia de la izquierda schopenhaueriana*, es decir, de estudiar el hilo de Ariadna histórico-conceptual que explique la evolución de esta posibilidad de un *pesimismo sin resignación y sin quietismo* y permita entroncar a los filósofos del siglo XX como los mencionados Horkheimer y Benjamin con otros autores decimonónicos como Mainländer y Spir, pioneros en esta dirección.

1236- HORKHEIMER, M.: «La actualidad de Schopenhauer», en: *Op. Cit.* p. 133.

1237- LÖWY, M.: *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, trad. Horacio Pons, México, F.C.E., 202, pp. 24-27.

Fuentes:

- ANÓNIMO [CARRIÈRE, M.]: «Ein neues philosophisches Werk», En: *Grenzbote*n, I (1870)
- ANÓNIMO [KRUG, W. T.]: «*Die Welt als Wille und Vorstellung*: vier Bücher, Nebst einem Angange, der die Kritik der Kantische Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer. (Mit dem Motto:) ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe? Goethe – Leipzig, bey Brockhaus, 1819. XVI und 725 S. gr. 8. (3 Thlr.)», en: *Leipziger Literatur-Zeitung*, 21-22 (1821)
- ANÓNIMO: *Studentikoses Conversationslexicon oder Leben, Sitten, Einrichtungen, Verhältnisse und Redensarten der Studenten beschrieben, erklärt und alphabetisch geordnet*, Leipzig, Paul Friedrich Vogel, 1825.
- ASHER, D.: «Die Fortbildung der Schopenhauer'schen Philosophie», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, I, 8 (1876).
- ASHER, D.: «Optimismus und Pessimismus», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, I, 5 (1874).
- ASHER, D.: *Arthur Schopenhauer als Interpret des Goethe'schen Faust. Ein Erläuterungsversuch des ersten Theils dieser Tragödie*, Leipzig, Arnoldische Buchhandlung, 1859.
- ASHER, D.: *Das Endergebniss der Schopenhauer'schen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen dargestellt*, Leipzig, Arnoldische Buchhandlung, 1885.
- ASHER, D.: *Offenes Sendschreiben an den hochgelehrten Herrn Dr. Arthur Schopenhauer*, Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung, 1855.
- ASHER, D.: *Schopenhauer als Interpret des Goethe'schen Faust*. Leipzig, Arnoldische Buhhandlung, 1959.
- AST, F.: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Landshut, Joseph Thomann, 1825.
- BACHMANN, C. F.: «Idealismus», en: *Allgemeine Enzyklopädie. Bd. XV*, Leipzig, Brockhaus, 1838.

- BACHMANN, C. F.: *System der Logik. Ein Handbuch zum Selbststudium*, Leipzig, Brockhaus, 1828.
- BOISTE, P.C.V.: *Dictionnaire universel de la langue française, avec le latin et l'etymologie, extrait comparatif, concordance et critique de tous les dictionnaires*, Paris, Chez Verdier, 1823.
- BUTLAFF, J. (Ed.): *Karl Rosenkranz. Briefe. 1827 bis 1850*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 1944.
- CARO, E.: *El pesimismo en el siglo XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. Madrid, La España Moderna, 1892.
- CHRIST, P.: *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, Haarlem, De Erven F. Bohn, 1882.
- COLERDIGE, E. H. (Ed.): *The Letters of Samuel Taylor Coleridge in Two Volumes. Vol. I*, Londres, William Heinemann, 1895.
- CORNILL, A.: *Arthur Schopenhauer: als Uebergangsformation einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung*. Heidelberg, Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr, 1856.
- DORGUTH, F. A.: *Schopenhauer in seiner Wahrheit. Mit einem Anhang über das abstrakte Recht und die Dialektik des ethischen und Rechtsbegriffs*, Magdeburg, Heinrichshofen'sche Buchhandlung, 1845.
- DUBOC, J.: «Eduard von Hartmann's Berechnung des Weltelends», en: *Deutsche Warte*, VI (1874)
- DUBOC, J.: *Hundert Jahre Zeitgeist in Deutschland. Geschichte und Kritik*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1889.
- DÜHRING, E.: *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig, Erich Koschny (L. Heimann's Verlag), 1875.
- DÜHRING, K. E.: *Der Wert des Lebens popular dargestellt*, Leipzig, Fues's Verlag, 1877.
- DÜHRING, K. E.: *Das Werth des Lebens: eine philosophische Betrachtung*. Breslau, Eduard Trewendt, 1865¹,
- ERDMANN, J. E.: «Schopenhauer und Herbart, eine Antithese», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*, XXI (1852), pp. 209-226.
- FICHTE, I. H.: «Ein Wort über die "Zukunft" der Philosophie», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*. XXI (1852),

- FICHTE, I. H.: «Übersicht der philosophischen Literatur. Erster Artikel», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*. XXIII (1853). pp. 166-169.
- FICHTE, I. H.: *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung. Ein kritisches Manifest an ihre Gegner und Bericht über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Speculation*, Leipzig, Brockhaus, 1873.
- FICHTE, I. H.: *System der Ethik. Bd. I*, Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung, 1850.
- FICHTE, J. G.: *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trads. Faustino Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Madrid, Istmo, 2002.
- FISCHER, K.: *Akademische Reden*, Stuttgart, Cotta'scher Verlag, 1862.
- FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie. Bd. II. Das Zeitalter der deutschen Aufklärung: Ubergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie. G. W. Leibitz und seine Schule*. Mannheim, Friedrich Basserman, 1855.
- FISCHER, K.: *Geschichte der neuern Philosophie. Neunter Band. Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1908.
- FISCHER, K.: *Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*, mannheim, Verlagsbuchhandlung von Friedrich Basserman, 1860.
- FORTLAGE, C.: «Kuno Fischer's Darstellung der Kant'schen Philosophie», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, I, 16 (1861)
- FRAUENSTÄDT, J. (Ed.): *Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauer's*, Leipzig, Brockhaus, 1862.
- FRAUENSTÄDT, J. Y LINDNER, O.: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn*, Berlin, A. W. Haym, 1863.
- FRAUENSTÄDT, J.: «Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 48 (1860)
- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung des Herausgebers», en: SCHOPENHAUER, A.: *Sämmtliche Werke. Schriften zur Erkenntnißlehre* (Vol. I), Leipzig, Brockhaus, 1873.
- FRAUENSTÄDT, J.: «Einleitung», en: *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke*. Vol. I. Leipzig, Brockhaus, 1873.
- FRAUENSTÄDT, J.: «Leibniz und das Zeitalter der deutschen Aufklärung», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 37 (1856).

- FRAUENSTÄDT, J.: «Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer», en: *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur Kunst und öffentliches Leben*, XVI.2, 48-49 (1866), pp. 673-682 y 713-722.
- FRAUENSTÄDT, J.: *Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1869.
- FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig, Brockhaus, 1854.
- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig, Brockhaus, 1875.
- FRAUENSTÄDT, J.: *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1876
- GASS, W.: *Optimismus und Pessimismus. Der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht*, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1876.
- GRIMM, J. Y GRIMM, W.: *Deutsches Wörterbuch. Siebenter Band. N. O. P. Q.*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1889.
- GUTZKOW, K.: «Ein Selbstdenker», en: *Unterhaltungen am häuslichen Herd*. I, 5 (1852)
- GUTZKOW, K.: «Schopenhauer's Testament», en: *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, V, 55 (1860).
- GWINNER, W.: *Denkrede auf Arthur Schopenhauer zu dessen hundertjährigen Geburtstage am 22. Februar 1888*, Leipzig, Brockhaus, 1888.
- HARICH, W.: (Ed.): *Arthur Schopenhauer*. Berlín, Aufbau-Verlag, 1955.
- HARMS, F.: *Arthur Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag*, Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz, 1874.
- HAYM, R.: «Arthur Schopenhauer», en: *Preussische Jahrbücher*, XIV (1864). pp. 44-91, 179-243.
- HAYM, R.: «Die Hartmann'sche Philosophie des Unbeßusten», en: *Preußische Jahrbücher*, XXXI (1873).
- HAYM, R.: *Hegel und seine Zeit*, Berlín, Verlag von Rudolf Gaertner, 1857.
- HEGEL, G. F. W.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 2001.
- HEGEL, G. F. W.: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung vom 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983.

- HEGEL, G. F. W.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005.
- HEGEL, G. F. W.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd. 14: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Rudolf Ringer*, Hamburgo, Felix Meiner, 2000.
- HERDER, J. G.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959.
- HEYMONS, C.: *Eduard von Hartmann. Erinnerungen aus den Jahren 1868-1881*, Berlín, Carl Duncker's Verlag, 1882.
- HILLEBRAND, J.: *Die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart, historisch und ästhetisch-kritisch dargestellt. Bd. III*, Hamburg/Gotha, Friedrich und Andreas Parthes, 1846.
- HOFFMANN, F.: «Ueber Schopenhauer's Lehre unter Zugrundelegung seines Werkes: Die Welt als Wille und Vorstellung», en: *Athäneum. Philosophische Zeitschrift*. I (1862), pp. 379-438. (Transcrito en: HOFFMANN, F.: *Philosophische Schriften, Bd. II*, Erlangen, Andreas Deichert, 1869. pp. 103-149).
- HOFFMANN, F.: *Acht philosophische Abhandlungen über Franz von Baader und seine Werke. Separat-Abdruck der Einleitungen zu Fr. v. Baader's Werken, erste Hauptabtheilung erster bis zehnter Band*. Leipzig, Hermann Bethmann, 1857.
- HOFFMANN, F.: *Philosophische Schriften. Bd. III*, Erlangen, Andreas Deichert, 1872.
- HORWICZ, A.: «Die psychologische Begründung des Pessimismus», en: *Philosophische Monatshefte* (1880).
- HUBER, J.N.: *Der Pessimismus*, München, Theodor Ackermann, 1876.
- HUME, D.: *Diálogos sobre religión la natural*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1999.
- HUME, D.: *Historia natural de la religión*, trad. Ángel J. Capelletti y Horacio López, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
- JEAN-PAUL: *Kleine Bücherschau. Gesammelte Vorreden und Rezensionen, nebst einer Kleinen Nachschule zur ästhetischen Vorschule. Bd. II*, Breslau, Josef Max und Komp, 1825
- JELLINEK, G.: *Die Weltanschauungen Leibnitz' und Schopenhauers. Ihre Gründe und ihre Berechtigung. Eine Studie über Optimismus und Pessimismus*, Wien, Verlag von Alfred Hölder/Beck'sche Universitäts-Buchhandlung, 1872.

- KANT, I.: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trads. Roberto Rodríguez Aramayo, Concha Roldán Panadero y M. Francisco Pérez López, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- KANT, I.: *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata, Terramar, 2004.
- KIY, V.: *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers*. Berlín, A. W. Hayn, 1866
- KLINGER, F. M.: *Werke. Elfter Band. Betrachtungen und Gedanken über Verschiedene Gegenstände*, Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1809.
- KNAUER, G.: *Das Facit aus E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten*, Berlín, L. Heimann, 1873.
- KÖPPEN, F.: «Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Zweite Auflage. Zwei Bände. Leipzig, Brockhaus. 1844. Gr. 8. 5 Thlr. 10 Ngr.», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 278-281 (5-8 de octubre de 1845).
- KRUG, W. T.: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Fünfter Band, enthaltend die Supplemente von A bis Z und das Generalregister*, Leipzig, Brockhaus, 1829.
- LEIBNIZ, G. W.: *Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, Berolini, G. Eichler, 1840.
- LEIBNIZ, W. G.: *Obras filosóficas y científicas. Vol. X. Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Tomás Guillén Vera, Granada, Comares, 2012.
- LICHTENBERG, G. C.: *Schriften und Briefe. Ersten Band. Sudelbucher I*, München, Carl Hanser Verlag, 1994.
- LIEBMANN, O.: *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Bd. II*, Straßburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1904.
- LIEBMANN, O.: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, Carl Schober.
- LINDNER, E. O.: «Deutsche Philosophie im Auslande», en: FRAUENSTÄDT, J.: *Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*, Leipzig, Brockhaus, 1854.
- MAINLÄNDER, P.: *Filosofía de la redención*, trad. de Manuel Pérez Cornejo, Madrid, Xorki, 2014.

- MAJER, F.: *Allgemeines Mythologisches Lexicon aus Original-Quellen bearbeitet. Erste Abtheilung. Zweiter Band*, Weimar, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, 1804.
- MEYER, J. B.: *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker*, Berlin, Carl Habel, 1872.
- MEYER, J. B.: *Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin*, Bonn, Adolph Marcus, 1872.
- MICHELET, K. L.: «Arthur Schopenhauer. (Vortrag gehalten am 30. December 1854 in einer philosophischen Gesellschaft.)»; en *Zeitschrift für Philosophie und pholosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten*, XXVII (1855).
- MÜLLER, F. A. [VON HARTMANN, E.]: *Briefe über die crhistliche Religion*, Stuttgart, Verlag von J. G. Kötzle, 1870.
- NIETZSCHE, F.: «El nacimiento de la tragedia», en: *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*, trad. de Joan B. Linares, Diego Sánchez Meca y Luis de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2011.
- NIETZSCHE, F.: *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1869*, trad. de Luis Enrique Santiago Guervós, Madrid, Trotta/Fundación Goethe, 2005
- NIETZSCHE, F.: *Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva*. Madrid, Valdemar, 2006.
- NOACK, L.: «Arthur Schopenhauer und seine Weltansicht. Eine fixe idee in pessimistischem Gewande», en: *Psyche. Zeitschrift für die Kenntniss des menschlichen Seelen- und Geisteslebens*. II (1859).
- NOACK, L.: «Die Meister Weiberfeind und Frauenlob, eine psychologische Antithese zwischen Schopenhauer und Daumer in Frankfurt a. M.», en: *Psyche. Zeitschrift für die Kenntniss des menschlichen Seelen- und Geisteslebens*. III (1860). pp. 129-169.
- NOACK, L.: *Immanuel Kant's Auferstehung aus dem Grabe: Die Lehre des Alten von Königsberge*, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1861.
- OXENFORD, J.: «Iconoclasm in German Philosophy». En: *The Westminster Review*, III (abril de 1853).
- PAULSEN, F.: «Gründe und Ursachen des Pessimismus», en: *Deutsche Rundschau*, XLVIII (1886).

- PAULSEN, F.: *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, Stuttgart/Berlin, Cotta'sche Buchhandlung, 1901.
- PFLEIDERER, E. VON: *Der moderne Pessimismus*, Berlin, Carl Habel, 1875.
- PFLEIDERER, E.: *Der moderne Pessimismus*, Berlin, Carl Habel, 1875.
- RÄTZE, J. G.: *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, C. H. F. Hartmann, 1820.
- REHMKE, J.: *Die philosophie des Weltschmerzes*, St. Gallen, Zollikoser'sche Buchdruckerei, 1876.
- REINHOLD, E.: *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. Bd II.2*, Gotha, Hennings'schen Buchhandlung, 1830.
- RICHTER, K.: «Pessimismus und Christenthum», en: *Programm des Königlischen Gymnasiums zu Dresden-Neustadt zu der feierlichen Entlassun der Abiturienten am 29. März Vormittags 10 Uhr zu den öffentlichen Prüfungen der Classen am 3. und 4. April*, Dresde, Druck von B. G. Teubner, 1873.
- RIEHL, A.: *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1908.
- ROSENKRANZ, K.: «Zur Charakteristik Schopenhauers»; en: *Deutsche Wochenschrift*, I Heft 22 (1854).
- ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, Leopold Voss, 1840.
- ROSENKRANZ, K.: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Druckner & Humboldt, Leipzig, 1870.
- ROSENKRANZ, K.: *Wissenschaft der logischen Idee. Bd. II*, Königsberg, Verlag der Gebrüder Vorträger, 1859.
- SCHLEGEL, F.: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. VIII: Studien zur Philosophie und Theologie*, München, Verlag Ferdinand Schöningh, 1975
- SCHOPENHAUER, A.; Frauenstädt, J. (Ed.): *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*. Leipzig, Brockhaus, 1864.
- SEIDLITZ, K. J. VON: *Dr. Arthur Schopenhauer vom medicinischen Standpuncte aus betrachtet*, Dorpat, W. Gläfers Verlag, 1872.

- SEYDEL, R.: «Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmanns» en: *Die Grenzboten*, XXVIII 2 (1879)
- SEYDEL, R.: *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt*. Leipzig, Breitkopf und Härtel 1857.
- SOMMER, H.: *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, Haarlem, De Erven F. Bohn, 1882
- SPIR, A.: *Ueber Idealismus und Pessimismus. Zwei Populäre Aufsätze*, Verlag von J. G. Findel, 1879.
- Spiritus asper* [CAROVÉ, F. W.]: «1. Ueber den Willen in der Natur. 2. Die beiden Grundprobleme der Ethik», en: *Deutsche Jahrbücher der Wissenschaft und Kunst*, IV, 8-13 (10-16 de julio de 1841)
- Spiritus lenis* [MUNDT, T.]: «Jüngstes Gericht über Hegel'sche Philosophie», en: *Der Pilot, allgemeine Reveue der einheimischen und ausländischen Literatur- und Völkerzustände*, 2 (mayo de 1841), pp. 283-285.
- STÖCKL, A.: *Eine Blüte modernen Culturkampfes oder Die neueste Berliner Philosophie (Hartmann's «Philosophie des Unbewußten»)*, Mainz, Verlag von Franz Kirchheim, 1874.
- SULLY, J.: *Pessimism: A History and a Criticism*, Londres, Henry S. King & Co., 1877.
- TENNEMANN, W. G.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Leipzig, Ambrosius Barth, 1820.
- THILO, C. A.: «Über Schopenhauer's ethischen Atheismus», en: *Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuern philosophischen Realismus*, VII (1867), pp. 321-356; y VIII (1868), pp. 1-35.
- TRAUTZ, T.: *Der Pessimismus, seine Begründung in der neueren Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung und sein Verhältniss zu Bibel und Christenthum*, Karlsruhe, Druck und Verlag der G. Braun'schen Hofbuchhandlung, 1876.
- VAIHINGER, H.: *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*, Iserlohn, Verlag von J. Baedeker, 1876.
- VOLKELT, J.: «Entwicklung der modernen Pessimismus», en: *Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst*, II, 1 (1872)

- VOLKELT, J.: *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1900.
- VOLKELT, J.: *Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Gestesbewegung*, Berlin, Verlag von F. Henschel, 1873.
- VON GOLTHER, L.: *Der moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlaß des Staatsministers Dr. Ludwig von Golther*, hrsg. Friedrich Theodor Vischer, Leipzig, Brockhaus, 1878.
- VON HARTMANN, E.: «Ist der pessimistische Monismus trostlos?», en: *Philosophische Monatshefte*, V, 1 (1870), pp. 24-42.
- VON HARTMANN, E.: «Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus», en: *Philosophische Monatshefte*, II, 6 (1869), pp. 457-469.
- VON HARTMANN, E.: *Die Selbstersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1878.
- VON HARTMANN, E.: *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten mis besonderer Rücksicht auf den Panlogismus*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1874.
- VON HARTMANN, E.: *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Berlin, Carl Dunckner's Verlag, 1875.
- VON HARTMANN, E.: *Philosophie des Unbewußten*, Belin, Carl Dunckers Verlag, 1873⁵.
- VON HARTMANN, E.: *Philosophische Fragen der Gegenwart*, Leipzig/Berlin, Verlag von Wilhelm Friedrich, 1885.
- VON HARTMANN, E.: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1880.
- VV. AA.: «Eine Discussion über den Pessimismus», en: *Verhandlungen der philosophische Gesellschaft zu Berlin*, 15 (1879).
- WEIGELT, G. C.: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Populäre Vorträge (2 Vols)*, Hamburg, Otto Meißner, 1854.
- WEIßE, C. H.: *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Bd. I*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1855.
- WEYGOLDT, G. P.: *Kritik der philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit*, Leiden, E. J. Brill, 1875.

- WIDELBURG, J. E. B.: *Beschreibung der Stadt Jena nach ihrer Topographish- Politisch- und Akademischen Verfassung*, Jena, 1785.
- WINDELBAND, W.: «Pessimismus und Wissenschaft», en WINDELBAND, W.: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. II*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915.
- WIRTH, J. U.: «Schriften über Schopenhauer», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. XXXVIII (1861). pp. 144-154.
- LABAN, F.: *Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer cronologischen Uebersicht derselben*, Leipzig, Brockhaus, 1880.
- JEAN-PAUL: *Kleine Bücherschau. Gesammelte Vorreden und Rezensionen, nebst einer Kleinen Nachschule zur ästhetischen Vorschule. Bd. 2*, Breslau, Josef Max und Komp, 1825.
- ANÓNIMO [HARTENSTEIN, G.]: «Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Vfs. seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat, von Arthur Schopenhauer. Frankfurt a. M., Schmeber. 1836. 141 S. gr 8. (12 Gr.)», en: *Repertorium der gesammten deutschen Literatur*, IX (1836).

Bibliografía secundaria:

- ABELLÁN, J.: *Nación y nacionalismo en Alemania: la «cuestión alemana» (1815-1990)*, Madrid, Tecnos, 1997.
- APP, U.: «Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought», en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, LXXXVII (2006), pp. 35-76.
- APP, U.: «The Tibet of the Philosophers. Kant, Hegel and Schopenhauer», en: ESPOSITO, M. (Ed.): *Images of Tibet in 19th and 20th Centuries* (Vol. I), Paris, EFEO, 2008.
- APP, U.: *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschach/Tokio, University Media, 2012.
- BAUMANN, N.: «Europa», en: BUSWELL, R. E. JR. (Ed.): *Encyclopedia of Buddhism* (Vol. I), New York, Thompson Gale, 2004, pp. 266-268.
- BEISER, F. C.: *After Hegel. German philosophy 1840-1900*. New Jersey, Princeton University Press, 2014.

- BEISER, F. C.: *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, New York, Oxford University Press, 2014.
- BEISER, F. C.: *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- BERG, R. J.: *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauer*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
- BERGERON, L.; FURET, F.; KOSELLECK, R.: *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI, 1971.
- BLUMENBERG, H.: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt am Main, Suhrkampff, 1974.
- BROBJER, TH. H.: *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Chicago/Urbina, University of Illinois Press, 2008.
- CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II. Los sistemas postkantianos*, México, F.C.E., 1957.
- CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina*, México/Madrid, 1993, Fondo de Cultura Económica.
- CHAVES, E. K.: *Reviewing Political Criticism. Journals, Intellectuals and the State*, Ashgate, Farnham, 2015.
- CIRACÌ, F.; DOMENICO, M. F. y PEDROCCHI, F. (Eds.): *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, Lecce, Pensa Multimedia, 2006.
- CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M. Y KOBLER, M. (Eds.): *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- DÖRPINGHAUS, A.: *Mundus pessimus. Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.
- DUQUE, F.: *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.
- EDER, J.: «Schopenhauer-Rezeption nach 1848». En: Bunyan, A.; y Koopmann, H. (Eds.): *Kulturkritik, Erinnerungskunst und Utopie nach 1848. Deutsche Literatur und Kultur vom Nachmärz bis zur Gründerzeit in europäischer Perspektive II*. Bielefeld, Aisthesis Verlag, 2003.
- ESTERMANN, A.: *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Frankfurt am Main/Leipzig, Insel, 2005.
- FRANCE, P.: *The New Oxford Companion to Literature in French*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

- GERHARDT, V.: «Pessimismus», en: RITTER, J., et al. (Eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8*, Basel, Schwabe, 1989.
- GRISEBACH, E.: *Schopenhauer. Geschichte seines Lebens*, Berlin, Ernst Hoffmann & Co., 1897.
- HEIBEN, J.: *Historismus und Kulturkritik. Studien für deutschen Geschichtskultur im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- HERNÁNDEZ MARCOS, M.: «Immanuel Kant, la moral y la estética de la razón», en: *Kant II*, Madrid, Gredos, 2010, pp.
- HORKHEIMER, M.: «Schopenhauer y la sociedad». En: ADORNO, TH. W. Y HORKHEIMER, M.: *Sociológica*. Madrid, Taurus, 1989.
- HÜBSCHER, A.: «Unveröffentlichte Briefe an Schopenhauer»; en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, XXIV (1937).
- HÜBSCHER, A.: *Denker gegen den Sturm. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*, Bonn, Bouvier, 1982.
- INVERNIZZI, G.: *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Florencia, La Nuova Italia, 1994.
- JAESCHKE, W.: *Reason in Religion. The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1990.
- KÖHNKE, K. CH.: *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. México, F.C.E./U.A.M., 2011.
- KOBLER, M. (Ed.): *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- KOBLER, M. (Ed.): *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2008.
- KURT, R.: *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edimburgo, T&T Clark, 1998.
- LAUXTERMANN, P. F. H.: *Schopenhauer's Broken World View. Colours and Ethics between Kant and Goethe*. Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2000.
- LOSURDO, D.: *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*. Roma, Editori Riuniti, 1988.
- LOSURDO, D.: *Nietzsche, i ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- LÖWITH, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

- LUKÁCS, G.: *El asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México-Buenos Aires, F.C.E., 1959.
- LÜTKEHAUS, L. (Ed.): *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004.
- MANN, T.: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- MORENO CLAROS, L. F.: «Schopenhauer en España. (Comentario bibliográfico)», en: *Daimon, Revista de Filosofía*, 8 (1994).
- MORENO CLAROS, L. F.: *Schopenhauer. Una biografía*, Madrid, Trotta, 2014.
- PAUEN, M.: *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. (Berlín, Akademie-Verlag, 1997). Reimpr. Berlín, De Gruyter, 2015.
- PÉREZ CORNEJO, M.: «Estudio preliminar», en: HARTMANN, E. VON: *Filosofía de lo bello. Una reflexión sobre lo inconsciente en el arte*, Valencia, Universitat de València, 2001.
- PHILOLENKO, A.: *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- ROSSET, C.: *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- RUIZ CALLEJÓN, E.: «El concepto de ‘conciencia mejor’ en Schopenhauer», en: *Pensamiento*, LXIII, 237 (2007), pp. 437-462.
- SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008.
- SCHULZE, H.: *Breve historia de Alemania*, Madrid, Alianza, 2011.
- SPIERLING, V.: «El pesimismo de Schopenhauer», en: *Enrahonar*, XVII (1991), pp. 43-51.
- SPIERLING, V.: *Arthur Schopenhauer*, Barcelona, Herder, 2010.
- STÄGLICH, H.: «Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus», en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, XXIV (1951/1952).
- TRÖGER, K. W.: *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzer Glaube*, Freiburg/Basel/Wien, Herder Verlag, 2001.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *La filosofía del idealismo alemán. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling. (Vol. I)*, Madrid, Síntesis, 2001

- VIRMOND, W. (Ed.): *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810-1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, Berlin, Akademie Verlag, 2011.
- VORLÄNDER, K.: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, trad. de Javier Benet, Valencia, Natán, 1987.
- WAGNER, G. F.: *Schopenhauer-Register*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1942.
- FAZIO, D. M.; KOBLER, M; LÜTKEHAUS, L. (Eds.): *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Lecce, Pensa Multimedia, 2009.