

HISTORIA Y TRISTEZA REFLEXIVA EN SCHOPENHAUER

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ*

RESUMEN

El presente artículo muestra cómo la interpretación schopenhaueriana de los acontecimientos históricos de la modernidad —una época en sí misma desgarrada— abre el camino para el desarrollo de una cierta tristeza reflexiva, que en cuanto tal, pone al descubierto de manera cruda las profundas contradicciones del mundo histórico vividas por el individuo concreto, en aislamiento social y sin posibilidad de una compensación plena. Por esta razón, esta forma de tristeza reflexiva se levanta contra la pretensión hegeliana de realizar una comprensión filosófica de la historia que armonice las pretensiones particulares del individuo con el decurso de la historia universal.

Palabras clave: Schopenhauer, Hegel, modernidad, tristeza, filosofía de la historia.

* Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 12.06.08
ACEPTADO: 25.06.08.

HISTORY AND REFLEXIVE SORROW IN SCHOPENHAUER

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ*

ABSTRACT

This article reveals how Schopenhauer's interpretation of modernity events —a wrenched out of itself age— opens up the way to develop a certain reflexive sorrow, which harshly discloses very deep historical contradictions lived by concrete individuals, socially isolated and having anything in compensation. This form of reflexive sorrow rises against the Hegelian claim for a philosophical understanding of history as reconciling individual's particular aspirations with the universal history unfolding.

Key words: Schopenhauer, Hegel, modernity, sorrow, philosophy of history

* Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 12.06.08
ACEPTADO: 25.06.08.

LA CONFIGURACIÓN DE LA CONCIENCIA MODERNA de la historia no sólo se despliega con un cierto asalto optimista al futuro, sino también con una clara experiencia de la crisis histórica del presente. En este sentido, la consideración autónoma del progreso está conducida por un cierto estremecimiento de las habituales seguridades del mundo de la vida, llevando así a un cuestionamiento reflexivo de la comprensión superficial del sí mismo y del mundo. Por esto, podemos decir que la historización de la historia y de la razón engendra una ruptura profunda entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, que tiene como efecto la propuesta de diferentes estrategias de la violencia social en las cuales se acrecienta más el distanciamiento del hombre de la historia¹. Ante esta situación se da la posibilidad del despliegue, por un lado, de la tristeza estética con la cual el individuo reacciona al no recogimiento del proceso histórico por medio de su subjetivación rigurosa (Lambrecht 1994: 128). Pero, por otro lado, surge también el intento de dinamizar la historia conduciéndola hacia el campo de la acción teleológica, que se realizaría bajo la forma de planes secretos de la naturaleza o de un cierto autodespliegue revolucionario de un reino finalmente reconciliador.

Ahora bien, podemos decir que en la concepción moderna de la historia permanece operando todavía la antigua tradición teológica de la salvación, pues tal como se interpreta el obrar humano colectivo como armonizándose en el horizonte de una totalidad potencial definitiva del recorrido histórico, se afirma con ello su necesario sentido teleológico. Así esta representación no sólo se dirige hacia el autoengaño substancialista de la filosofía de la historia como precursora de una meta final absoluta, sino que se orienta también hacia la equivocación escatológica de lo extraño, que en la filosofía tradicional de la historia había sido indicado antes a partir del desarrollo de una teodicea indirecta (Marquard 1986: 25). Ambas equivocaciones no se

¹ Este punto ha sido indicado acertadamente por Hans Blumenberg, cuando señala que cuanto más los hombres descubren el llamado mundo objetivo con su tiempo del mundo enormemente incomprensible, tanto más descubren inevitablemente al mismo tiempo que su tiempo de la vida es simplemente un episodio ultrabreve, limitado por la muerte, que es el límite infranqueable para su apetito del mundo vital y cognitivo. Por esta razón, la congruencia entre tiempo de la vida y tiempo del mundo se evidencia como ilusión; y por ello, la apertura de lo tempóreo entre el tiempo del mundo y el tiempo de la vida se evidencia como realidad. Así, nuestro tiempo es finito, pues para cada uno de nosotros el futuro más seguro es la muerte (Cf. Blumenberg 2007).

pueden superar fácilmente, si la acción moderna de la historia no se puede ya observar más como la secularización de la historia de la salvación judeo-cristiana, sino que se asume ahora como expresión de una conciencia autónoma de progreso.

Por esta razón, podemos afirmar que el concepto melancólico de la historia no está aún realmente bien comprendido. Este concepto no capta de manera acertada los diferentes modos de la reacción trágica, desesperada, pesimista o fatalista, ante la experiencia de una historia absolutamente inabarcable que es determinada como proceso de escisión, como destino histórico natural, progreso vacío de sentido o acontecer de una reconciliación discreta. En este sentido, el sufrimiento melancólico de la tiranía del tiempo histórico no se dirige sólo hacia aquello que habla de un naufragio absoluto de la historia, sino también hacia la absolutización histórica del intento de escapar de este hundimiento. Estos intentos dominan en formas distintas, que van desde la afirmación estoica y la resignación heroica, pasando por la estetización decisionista y la renovación ontológica, hasta llegar a la retroalimentación escatológica de un futuro claramente secularizado. En general, estos diversos intentos de huir de la superioridad de la historia han caído en la nostalgia por la totalidad histórica que se ha desmoronado inevitablemente con la creciente diferenciación de los espacios vitales, agenciada en la modernidad y que, por tanto, sólo puede ser restaurada de un modo violento. En este sentido, podemos afirmar ahora que la escisión histórica es realmente expresión de cierta esperanza de una unidad renovada del mundo escindido, pero al mismo tiempo es también, una percepción gastada y, por decirlo así, patológica de la historia que está interpretada unilateralmente como simple proceso de caída y de ocaso.

Pero, esta tensión fundamental de la concepción histórica de la modernidad se puede aún hacer más clara, si tenemos en cuenta, por un lado, el paralelo que se puede establecer entre las diversas interpretaciones conservadoras y las progresistas del proceso de desarrollo de la sociedad moderna, que hunden sus raíces en algo que, en general, ha sido expulsado por la superioridad del tiempo histórico. Pero estas diferencias fundamentales se pueden captar también, por otro lado, a partir de la confrontación entre las filosofías de la historia de corte hegeliano de derecha y las de la izquierda, que expresan diferentes estrategias de dominación del tiempo histórico con las cuales se va preparando paso a paso el desencanto final de la ilusión

de un decurso salvador de la historia universal. Por ejemplo, mientras en la tradición hegeliana de derecha domina un deseo desesperado por la renovación de la totalidad desmoronada, que conduce o al derrocamiento fundamental del orden histórico o bien a su afirmación incondicional, la tradición hegeliana de izquierda está caracterizada por una actitud melancólica en sí misma reflexiva, que fundamenta la idea de que se debería disolver desde ahí la totalidad no verdadera, para poder tender en sus fragmentos hacia una interpretación de la historia de un futuro aún posible.

En el presente artículo mostraremos cómo la interpretación schopenhaueriana de los acontecimientos históricos propios de una sociedad ya en sí misma desgarrada abre el camino para el desarrollo de una cierta tristeza reflexiva, que en cuanto tal pone al descubierto de manera cruda las profundas contradicciones del mundo histórico, que son vividas por el individuo concreto en su aislamiento social sin posibilidad alguna de una plena compensación. Es así como esta tristeza reflexiva se levanta de manera enfática contra la pretensión hegeliana de realizar una comprensión filosófica de la historia, que permita armonizar las pretensiones particulares del individuo con el decurso de la historia universal.

1. Un mundo en sí mismo escindido: la tragedia de la modernidad

LA FIGURA FUNDAMENTAL PARA UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA sobre la modernidad como el despliegue de un mundo en sí mismo escindido la podemos encontrar en el concepto hegeliano de “tragedia en lo moral” (Jaeschke 2003: 144-150). Hegel despliega aquí en la metáfora estética del conflicto trágico la pregunta por cómo es todavía posible la unidad viva de una acción en un tiempo de la moralidad deshecha y de la pérdida de condiciones universales. Hegel se enfrenta así contra las teorías modernas de la moral tal como se expresan en la ética racionalista kantiana o en el escrito fichteano de 1796 sobre la fundamentación del derecho natural (*Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*). En vez de una confrontación rígida entre el individuo y la ley, Hegel exige su solución dialéctica en la idea absoluta de la moralidad. Hegel examina así este proceso bajo la categoría del sacrificio, que debe llevar a la moralidad del poder de la naturaleza para ser resuelto por ella, y con ello poder liberarse a sí misma y a la naturaleza. La tragedia radica entonces en que la naturaleza moral se

separa como destino de la naturaleza inorgánica para que no sea devorada o suprimida por ella, y con esto los dos elementos contrapuestos se confrontan y son reconciliados por el reconocimiento de ambos en la lucha con la esencia divina como la unidad de los dos contrincantes. Esto sucede así, pues cuando el espíritu como moralidad absoluta se abandona a sí mismo en los poderes de la naturaleza y se sacrifica, se supera entonces la contraposición rígida entre vida y ley.

De este modo, Hegel intenta interpretar la reconciliación de espíritu y naturaleza como el cumplimiento pleno de la acción según el modelo de una reparación dialógica, cuyo paradigma remite a sus escritos juveniles sobre la crítica a la religión. Allí Hegel ya había considerado la ruptura del ordenamiento moral bajo la categoría del destino inmanente, en la medida en que el que obra no prescinde de su culpa remitiéndola a leyes externas, sino que se hace cargo de su obrar como destino autocausado y reparado sólo en la realización completa de la vida. Por esta razón, a partir del sentimiento de la vida destruida surge necesariamente una cierta nostalgia por lo olvidado, tal como el mismo Hegel lo manifiesta en su comprensión del crimen en uno de sus textos juveniles de 1799, pues “el crimen es una destrucción de la naturaleza y, como la naturaleza es *una*, se destruye tanto el destructor como lo destruido. Si lo que es uno está en oposición, la unificación de los opuestos existe solamente en el concepto; se hizo una ley. Si lo opuesto se ha destruido, el concepto, la ley, se conserva; pero ahora expresa solamente una falta, un hueco, puesto que su contenido ha sido cancelado en la realidad: entonces se llama ley punitiva. Esta forma de la ley (y su contenido) está directamente opuesta a la vida, puesto que indica una destrucción de la misma” (Hegel 1987: 319; 344). El destino de la culpa autoformada se convierte entonces en impulso a renovar el ordenamiento destruido a partir de la voluntad libre, pues “el destino en el cual el hombre siente lo perdido produce un anhelo por la vida perdida” (Ibid.: 324; 357); pero esta recuperación no se puede lograr a partir de la devoción extrema a la ley; por esta razón, Hegel atribuye al amor la fuerza de la unificación de la moralidad desunida, pues “esta sensación de la vida que se encuentra a sí misma es el amor, y en él se reconcilia el destino” (Ibid.: 324; 352). Esta restauración de la unidad desmoronada, que Hegel define como la “causalidad del destino”, se realiza en la retroactividad de la conexión moral de la totalidad herida unida ahora al que obra, que inmediatamente se ve de este modo confrontado con las consecuencias de sus actos, pues “la inocencia nunca sufrió; todo sufrimiento es culpa” (Ibid.: 325; 358). Pero en la medida en

que la víctima es necesariamente ella misma y está anclada en la tragedia moral como revelación de una unidad realizada, esta dialéctica de la reconciliación posee un carácter trágico, que está superado en un primer momento en la realización de su propia reconciliación.

Esta concepción trágica tiene inicialmente su fundamento en el hecho de que Hegel aborda la formación del derecho abstracto en la modernidad prioritariamente como el suceso de la caída de la moralidad absoluta de la polis griega. Él reconoce en las abstracciones burguesas del derecho privado la coraza bajo la cual están entumecidas las relaciones vitales. Mientras los individuos sacrifican sus intereses particulares a una universalidad impersonal, olvidan aquella relación de la totalidad existente que se enfrentaba a ellos como poder extraño. Y, dado que la meta del estado consiste en que los individuos sean sacrificables en su vida moral, el mundo se encuentra sumergido en la tristeza que quebranta el corazón y transforma la naturalidad del espíritu.

Sin embargo, la propia postura de Hegel es en este punto ambivalente, pues, por un lado, exige la disolución de las relaciones tradicionales, ya que si la vida existente ha perdido sobre todo su poder y toda su dignidad, la teoría gana el poder sobre la realidad negativa². Pero, por el otro, Hegel previene también contra cualquier empleo real de la fuerza y la aniquilación de lo existente en nombre de ideas abstractas, cuando considera necesario la subordinación de los intereses personales bajo las reformas sociales, puesto que “la vida antigua, en cuanto poder, puede ser atacada —con poder efectivo— por la vida mejor sólo si ésta se ha convertido también en poder, y en cuanto tal debe temer la violencia” (Hegel 1978: 392; 457).

²Hegel caracteriza esta situación en su comprensión de la Constitución alemana en sus escritos de 1798-1800 con los siguientes términos: “el edificio de la Constitución alemana es obra de siglos pasados; y no es la vida de nuestro tiempo quien lo sustenta. Todo el destino de más de un siglo ha ido dejando huella en sus formas; y en ellas siguen viviendo justicia y violencia, valor y cobardía, honra, abolengo, miseria y abundancia de tiempos ya lejanos, de linajes desaparecidos hace tiempo. La vida y las fuerzas cuyo desarrollo y actividad son el orgullo de la generación actual carecen de toda parte en esas formas, de intereses comunes con ellas, de apoyo por ellas. El edificio con sus pilares y sus arabescos se encuentra en medio del mundo, aislado del espíritu del tiempo” (Hegel 1978: 388; 452-453).

En este contexto, Hegel diferencia de manera precisa entre el sacrificio del individuo al cumplimiento destinal de la vida, que conlleva consigo mismo a la ley del castigo de manera inevitable, y la integración forzada en un sistema externo de derecho que gobierna bajo una universalidad abstracta. De esta manera, Hegel observa al derecho positivo no como una forma de emancipación, sino ante todo como un producto de la decadencia de la moralidad deshecha, tal como ella había sido antes ya realizada en la *polis* griega, pues en la situación moderna de desunión espiritual reina una profunda ceguera, “la de aquellos que creen que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no se concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, y de las cuales el espíritu ya habían huido, pueden seguir subsistiendo y que continúen suponiendo que las formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos ya no tienen interés son suficientemente poderosas como para constituir el vínculo de unión de un pueblo” (Ibid.: 248; 269). Por esta razón, la sociedad burguesa para Hegel se vuelca al producto antagónico de una totalidad dividida que tan sólo puede ser pacificada por medio del cumplimiento violento de las ideas morales en el estado prusiano.

El Hegel que según una indicación de Habermas había hecho de la revolución el principio de su filosofía (Habermas 1987: 129) había tenido que ayudarse con esta determinación ambivalente de la tragedia moral, para no tener que sacrificar la filosofía a la revolución, y por ello se había tenido que valer de un examen más decidido de la propia expresión de la tragedia. Por esta razón, podemos decir ahora que en el paso hacia la sociedad moderna, que en su consolidación a unos ordenamientos abstractos y a unas ciertas relaciones formales de derecho, enlaza la libertad del hombre a la universalidad de fines, a los cuales le falta empero la vitalidad de los vínculos tradicionales, se realiza también al mismo tiempo con la emancipación hasta aquí alcanzada la disolución de las auténticas seguridades que respondían antes al contexto metafísico del pasado. En este sentido, el destino de la pena, del que suele hablar Hegel, significa ahora, a diferencia de lo ocurrido en la antigüedad, tan sólo que la acción es culpable por fuera del espacio de una predeterminabilidad mítica y que, por tanto, sólo puede ser expiada por medio del ocaso del héroe. Pero, para la conciencia moderna, el destino significa más bien la comprensión en la totalidad moral desunida de la propia modernidad, que ya no puede ser más renovada a precio de la unidad. El conflicto trágico de la modernidad consiste entonces en comprender la ruina de la substancialidad moral como un proceso irreversible que es realizado en el sacrificio dialéctico del absoluto.

La superación de la desunión, de la que habla Hegel en su escrito de 1801, en el que asume de manera expresa la evaluación de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling (Hegel 1989: 14), es realmente la consumación dolorosa de una reconciliación entre la autonomía subjetiva de la acción y el ordenamiento objetivo del derecho, por la cual permanece así caracterizada la conciencia melancólica de una totalidad olvidada por siempre.

Por consiguiente, el hombre debe o bien superar lo negativo de la desunión en la subjetividad o soportarlo en la consumación del dolor como realidad de lo negativo³. Por esta razón, “el estado del hombre a quien la época ha desterrado a un mundo interior puede consistir, o bien —si se quiere mantener en *ese* mundo— en una muerte continua o bien —si la naturaleza lo impulsa hacia la vida— sólo en un esfuerzo de cancelar lo negativo del mundo existente para poder hallarse a sí mismo y gozarse en él, para poder vivir. Su sufrimiento está acompañado por la conciencia de las limitaciones, de las barreras a causa de las cuales desdeña la vida en la forma en la cual le sería permitida. Acepta voluntariamente su sufrimiento; en cambio, en el sufrimiento del hombre que no ha reflexionado sobre su destino la voluntad está ausente, porque éste siente respeto ante lo negativo, porque sólo acepta las limitaciones como absolutas en las formas de existencia del derecho y del poder efectivo y dominante, aceptando también el carácter absoluto de sus determinaciones y contradicciones, sacrificándose incluso, o sacrificando a otros, en el caso de que esas limitaciones hieran sus impulsos naturales” (Hegel 1978: 391; 457). Pero, entre la renuncia consciente a la existencia y la entrega a una realidad dividida y poderosa ya no es más posible una mediación entre la reflexión subjetiva y la sumisión bajo las leyes objetivas. En este contexto Hegel suele hablar de dos formas de dolor. En el primer caso, la posición del hombre puede ser sólo una muerte permanente o, si la naturaleza lo lleva a la vida, ser tan sólo un anhelo por superar lo negativo del mundo

³ El profesor Jacinto Rivera de Rosales ha examinado de manera detenida la comprensión hegeliana del dolor comprendida bajo la categoría de la negatividad, pues “aunque en cada uno de los diversos niveles del sistema hegeliano el dolor y la muerte alcanzan y adquieren formas y significaciones diferentes, en todos tienen que ver con la vida y el trabajo de lo negativo del concepto en cuanto esencia y motor de lo real. Esa es la idea central: el concepto mismo conlleva la negatividad, luego el dolor y la muerte proceden de la misma realidad originaria” (Rivera de Rosales 2006: 234).

existente para conformarse consigo mismo y disfrutar poder vivir. En el segundo, al contrario de lo anterior, el dolor del hombre sin reflexión sobre su destino se da sin voluntad, porque el hombre mismo respeta lo negativo, pues acepta los límites como invencibles sólo en la forma de su existencia legítima y poderosa, y, por esto, se sacrifica a estos y no se entrega a otros.

En la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia desgraciada se encuentra todavía sólo soportada indirectamente por los dolores de parto de la autoafirmación moderna (Siep 2000: 113-114). A diferencia de la tragedia moral, el conflicto se basa ahora en la colisión del individuo con un ordenamiento universal extrañamente opuesto a él. Por esta razón, el destino trágico ya no proviene más de la acción misma, sino que ocurre desde afuera; es decir, es una casualidad que se permita obrar así y no de otro modo, como el mismo Hegel lo recalca en su análisis de la estética del carácter romántico, pues es propio de la representación romántica del arte mostrar que el individuo “ya no se centra en realizar fines y empresas en el mundo por mor del mundo, sino que, más bien, cifra su única empresa esencial en la lucha interna del hombre en sí y en la reconciliación con Dios, de modo que sólo representa la personalidad y su conservación, así como actos para ese fin. El heroísmo que puede aparecer bajo este aspecto no es ningún heroísmo que dé leyes por sí mismo, sino que es un heroísmo de la sumisión, para el cual todo está determinado y acabado en un plano superior, de modo que sólo le queda la tarea de regular lo temporal a la luz de eso superior, que es válido en y para sí, de aplicarlo al mundo previamente hallado y de conferirle vigencia en lo temporal” (Hegel 1991: II, 100; III, 560). Así, el individuo permanece por mucho tiempo en la autoconciencia desgraciada, en la medida en que él mismo como aislado no está unido con la universalidad verdadera del espíritu como moralidad absoluta.

La nostalgia del hombre por las relaciones bellas de su juventud, que con el desencanto de la naturaleza habían ya caído en el olvido a partir del espíritu del cristianismo, pero que en la tragedia moral todavía estaban conservadas, se transforma entonces ahora en la tristeza de una creciente disminución de las formas de la vida plena que permanece, en una fase meramente temporal, vinculada al interior del autodespliegue del espíritu absoluto. Y, unido a ello, los estadios particulares del desarrollo de la *polis* griega, pasando por el imperio romano hasta llegar a la modernidad, son reducidos al mero conflicto de la ley pura. En este contexto, la acción propia

no se realiza ya sino que se comprende como la colisión de poderes extraños que, por este motivo, permanecen como tales ante la trágica opacidad de su desarrollo, porque la conciencia particular todavía no ha podido alcanzar su verdadera universalidad. Por tanto, la conciencia desgraciada, que encuentra su sosiego finalmente en la revelación del saber que se manifiesta, esto es, en la reminiscencia del despliegue histórico del concepto como el calvario del espíritu absoluto, sustituye a la tragedia moral. Este es entonces el desarrollo de la subjetividad en el camino hacia la razón que se sabe a sí misma y, en cuanto tal, implica el despliegue de una dialéctica ya sin el carácter trágico con el que inicialmente aparecía. En esta forma, con el paso por encima de la determinación meramente negativa de la subjetividad hacia la auténtica universalidad verdadera del espíritu ha desaparecido también la experiencia dolorosa de la infiltración de un ordenamiento abstracto en el mundo de la vida⁴. Entonces, podemos afirmar que la conciencia desgraciada, ahora reconciliada, ha superado en sí la dramática de la escisión y vuelve ahora la vista, ya sin dolor, hacia la tragedia pasada de lo moral que se encuentra superada en el rayo de la mirada autoconsciente. La superación del dolor de la desunión en la consumación del presente se puede también observar en la interpretación hegeliana de la profunda tristeza de los dioses antiguos en las que ya no se entristecía el observador, sino los dioses mismos a causa de lo que les acontecía.

Sin embargo, Hegel es malinterpretado, cuando se orienta la mirada exclusivamente hacia su posterior teodicea de la realidad y se pasa por alto el pensamiento fundamentalmente trágico de su filosofía de la historia (Rosen 2005: 240). A diferencia de la mirada optimista que dominaba en la filosofía del siglo XVIII, Hegel observa el curso histórico no sólo como un cumplimiento providencial, sino también como el acontecer de un conflicto emancipatorio en el cual el hombre por su acción está enredado de un modo destinal con los poderes objetivos. En este sentido, los costos del acto de emancipación de los hombres modernos actúan en el paisaje de una historia

⁴ En este paso se pone en evidencia entonces que “la tragedia, en la que colisionan potencias éticas igualmente legítimas en su recíproca oposición, es capaz de representar el «trágico originario» insito en el mismo necesario devenir hombre y mundo de lo divino, en el distinguirse de ello en el *pathos* de los individuos trágicos manchados originariamente por la culpa incalculable del querer llevar unilateralmente a cumplimiento un fin ético particular, separado del universal al cual no pueden oponerse” (Cantillo 2006: 223).

entumecida, esto es, en el campo de una caída histórica que ya no se reconoce fácilmente como tal. Este es entonces el carácter escondido del decaimiento de la historia posrevolucionaria y Hegel puede captarlo en la conclusión de la tragedia y en el paso metafórico hacia la comedia moderna en la cual la verdadera fuerza está eclipsada en torno a la moralidad absoluta, pues “al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial que la representación atribuía a las esencialidades divinas, éstas, atendiendo a su lado natural, sólo poseen ya la desnudez de su ser allí inmediato, son nubes, una niebla que desaparece, como aquellas representaciones” (Hegel 1981: 432; 542). En efecto, en la comedia el individuo oculta el conflicto trágico, sin que, no obstante, tenga que alcanzar la universalidad real de la nueva situación jurídica. Aquí el individuo obra según las máximas y las leyes que pertenecen a un ordenamiento primitivo. En este escenario, los héroes trágicos se han convertido ya en personajes cómicos en los cuales la conciencia melancólica de la escisión se ha extraviado. La poshistoria cómica, que Hegel describe de manera aguda, pone la fase última en la ruina de la tradición metafísica y marca así el paso hacia el absolutismo en la sociedad moderna, en la que la persona burguesa de derecho irrumpe en el lugar del individuo escindido, de cuya melancolía desde luego permanece aún atado a causa de su sí mismo autónomo. En la medida en que la fase de la comedia no sólo responde al aplanamiento definitivo del conflicto moral, ella revela también el vacío posthistórico después de la colisión entre el tiempo antiguo y el nuevo y el cambio de los héroes trágicos en individuos burgueses cotidianos que, ante el trasfondo desteñido de los acontecimientos revolucionarios, se ocupan ahora, más bien, de sus propios intereses privados que de la realización de una nueva universalidad moral. La comedia nace también ante el abandono de una falsa melancolía de la pérdida de sentido, en la cual todavía se sueña con un mundo subjetivo pleno, esto es, con el recuerdo de una unidad moral o, por lo menos, con la expectativa de un nuevo ordenamiento histórico, que parece se había extraviado para siempre.

Por esta razón, resulta equivocado criticar a la tristeza idealista hegeliana como expresión inmediata de un mero anticapitalismo romántico, tal como lo hacen ciertas posiciones marxistas radicales (Lukács 1967: 498), o interpretar, como lo hace con cierta frecuencia la filosofía de la historia (Löwith 1986: 179), la superación hegeliana de la conciencia desgraciada en el espíritu objetivo del estado prusiano como una reconciliación apologética de la modernidad desunida. Por esto, es necesario tener en cuenta aquí que

Hegel siempre tuvo en la mira, de manera clara, las contradicciones internas que se han desplegado en el proceso de modernización de la sociedad, a saber: la duplicación del hombre en persona jurídica e individuo; la enajenación de las fuerzas esenciales que conduce a la bipartición de naturaleza y cultura y a la explotación de la naturaleza; el distanciamiento en la base comunitaria del trabajo social; el esfuerzo político excesivo de la burguesía afirmada por medio de su supremacía económicamente triunfante y el ahondamiento de los valores culturales en el desencanto de la imagen tradicional del mundo. Con esta mirada cuidadosa de la dinámica interna de la modernidad, Hegel reconoce también que el tiempo de la filosofía está a punto de terminar en la forma de la razón absoluta, pues la tragedia de lo moral responde a la derrota del espíritu frente a la poderosa realidad que todavía no se deje reconciliar por medio de la supremacía del concepto. Incluso, si Hegel pudiese todavía escapar de esta derrota del espíritu, realizando efectivamente el grandioso triunfo de su lógica del concepto, también su sistema permanecería adherido, hasta en lo fundamental, a la conciencia de una ruina que todavía puede ser dominada únicamente en el nivel de la mera reflexión. Esta situación sólo puede ser superada, cuando se logra desmontar de manera decisiva el modelo de la reflexión que domina a la comprensión idealista de la historia. Pero este desmonte pone en evidencia una vez más las contradicciones inherentes a un mundo social en sí mismo escindido. Y en medio de estas contradicciones, se abren camino las potencialidades críticas de la tristeza reflexiva, indicadas magistralmente por Schopenhauer en su distanciamiento de la comprensión hegeliana de la historia universal.

2. El sinsentido radical de la historia

PARA LOS ESPECIALISTAS DE LA FILOSOFÍA ALEMANA del siglo XIX es claro que Schopenhauer fue el primer filósofo que atacó de manera decisiva la apoteosis hegeliana de la historia del espíritu (Korfmacher 1994: 138). Para ello, en *Parerga und Paralipomena*, Schopenhauer se dirige de manera frontal contra la insinuación hegeliana de una meta final de la historia y habla, más bien, de ella como una cierta “continuación de la zoología” (Schopenhauer 2008 II: 490), en la cual no gobierna ya ninguna idea, sino tan sólo reina la voluntad ciega como protoprincipio (*Urprinzip*) metafísico y como fundamento último escondido de todo acontecer tanto natural como histórico. Para Schopenhauer, si en la historia no domina la ley y el orden, no es posible entonces que la historiografía pudiese alcanzar lo universal,

porque la historia sólo se ocupa de lo particular, es decir, aborda los detalles inagotables sin poderlos observar bajo la lente de lo universal; por lo tanto, sabe todo de manera imperfecta y a medias. En consecuencia, si “la historia tiene por objeto lo particular, el hecho individual, y lo considera como lo exclusivamente real, constituye la directa oposición y contradicción de la filosofía, que considera las cosas desde el punto de vista más general y tiene expresamente como objeto lo universal que permanece idéntico en todos los individuos” (Schopenhauer 2003 II: 492; 504). De ahí que, podemos afirmar ahora que las construcciones de la historia que proceden de una unidad posible racional son, para Schopenhauer, una mera ficción que proviene de un optimismo llano y, en última instancia, siempre acaban afirmando “un estado placentero, lucrativo, rico, con una constitución justa, buena justicia, policía, técnica e industria, y a lo sumo con un desarrollo intelectual; porque este es de hecho el único posible, dado que la moral permanece en esencia igual” (Ibid.: II: 494; 506).

Así que, Schopenhauer rechaza la unificación hegeliana de filosofía e historia, pues su núcleo escatológico permite que nazca la loca creencia en un progreso hacia lo mejor y el deseo de alcanzar una felicidad terrena positiva⁵. Cuando se le concede a la historia un lugar central en la filosofía y se cree que existe un plan universal preestablecido en el que todo se dirige hacia lo mejor, estos filósofos “toman el mundo como perfectamente real y ponen el fin del mismo en la miserable felicidad terrena que, por mucho que sea cultivada por los hombres y favorecida por el destino, resulta ser una cosa hueca, engañosa, caduca y triste, de la que ni constituciones y legislaciones, ni maquinas de vapor y telégrafos, pueden hacer nada esencialmente mejor” (Ibid.: II: 495; 507). Por esta razón, los filósofos de la historia, según Schopenhauer, no son más que “cándidos realistas, también optimistas y eudaimonistas, banales asociados y filisteos empedernidos, además de malos cristianos; pues el verdadero espíritu y núcleo del cristianismo, como también

⁵ En este punto resulta clara la crítica de Schopenhauer a la filosofía hegeliana de la historia, pues “por lo que se refiere al intento, surgido en especial por la corruptora y embrutecedora pseudo-filosofía hegeliana, de considerar la historia mundial como una totalidad planificada o, como ellos dicen, de construirla orgánicamente, tal intento se funda en un burdo realismo que toma el fenómeno por el ser en sí del mundo y piensa que todo depende de que aquel, de su formas y procesos; ahí se apoya secretamente en ciertas concepciones mitológicas que presupone subrepticamente: ¿Se podría si no preguntar para qué espectador se presenta realmente semejante comedia?” (Schopenhauer 2003: II: 493; 505).

del brahmanismo y el budismo, es conocer la vanidad de la felicidad terrena, despreciarla por completo y volverse hacia una existencia totalmente distinta y hasta opuesta” (Ibid.: II: 495; 507). En este sentido, lo que narra la historia es tan sólo el largo, difícil y enredado sueño de la humanidad, pues si atendemos con cuidado e introducimos nuestra “mirada en el barullo de la vida, veamos a todos los seres ocupados en las miserias y penalidades de la misma, empeñando todas sus energías en satisfacer las infinitas necesidades y ahuyentar los sufrimientos de todo tipo, sin poder esperar a cambio nada más que la conservación de esa penosa existencia individual durante un breve lapso de tiempo” (Ibid.: II: 614; 643).

Si bien se puede afirmar, en una primera instancia, que esta crítica de Schopenhauer a la filosofía de la historia hiere en lo más íntimo a la filosofía hegeliana de la historia universal, es preciso reconocer también que esta afirmación inmediata no está plenamente justificada, pues es necesario igualmente tener en cuenta que Hegel no había afirmado, ciertamente, la existencia de una unidad inmediata del principio espiritual con sus diversas manifestaciones históricas, ni tampoco había habado de un optimismo llano en el sentido descrito aquí por Schopenhauer⁶. Es por todos ya conocido que el mismo Hegel solía hablar de que la historia del mundo no tiene como suelo a la felicidad, sino a lo sumo a la realización gradual de la razón, cuya tendencia hacia la libertad debe, en primer lugar, realizarse todavía; y, por esta razón, también afirmaba que las hojas de la felicidad individual están vacías de cara a los niveles históricos precedentes.

En efecto, hay un pasaje en la filosofía de la historia en la cual esta posición ambivalente de Hegel frente a los dolores concretos del individuo se hace particularmente manifiesta: “si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más

⁶ En este punto es necesario tener aquí en cuenta, como lo indicamos ya en el numeral anterior, que la comprensión hegeliana de la historia, antes de depender directamente de una noción secularizada de la teleología propia de la historia, hunde sus raíces en su comprensión de la dinámica dialéctica de la tragedia, tal como es desarrollada en los escritos juveniles de Hegel.

honda piedad por su indecible miseria hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y —ya que esta decadencia no sólo es obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe entre nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esta dolorosa reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por el pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aún cuando consideramos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas las dichas de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?” (Hegel 1953: 64; 35). Aquí Hegel recae en una mirada retrospectiva de la resignación histórica que en nada acusa de un optimismo infame tal como le fue atribuido con frecuencia por Schopenhauer.

Sin embargo, y esto es precisamente lo que caracteriza al idealismo de Hegel como una mirada despiadada sobre el acontecer humano, esta consideración de la historia no debe justamente inducir a la conclusión equivocada de que todavía no existe una meta racional y final en la historia, que se pueda conocer a través de la felicidad individual. Hegel continúa así su consideración y rechaza aquella reflexión puramente emotiva que, a partir de la historia de los acontecimientos del mundo, había hecho de ella un cuadro de carnicería⁷, en el cual no había espacio para poder mejorar cada

⁷ Precisamente con su filosofía de la historia Hegel busca dar una respuesta racional a las consideraciones sobre los acontecimientos históricos, que como la de Bayle o Voltaire, convierten a la historia universal en un cierto valle de lágrimas, que en cuanto tal muestran el acontecer humano como el despliegue de una eterna carnicería. Estas posiciones no comprenden que toda historia es realmente una cosmodicea. (Schulte 1988: 266).

escena particular orientándola hacia lo universal, porque el todo en su conjunto permanecía adherido a un pesimismo histórico, que en cuanto tal se convertía en una perspectiva emocionalmente estéril para promover la historia humana en su conjunto. Por esto insiste en que, si bien lo particular está escindido en la multiplicidad de sus pasiones, “el primer principio de la idea, en esta forma, es (...) esa idea misma en abstracto; el otro es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral. Objetivamente consideradas, la idea y la individualidad particular están en la gran oposición de la necesidad y la libertad. Es la lucha del hombre contra el sino. Pero no tomamos la necesidad en el sentido de la necesidad externa del destino, sino en el de la idea divina, y preguntamos: ¿cómo cabe conciliar esta alta idea con la libertad humana? La voluntad del individuo es libre, cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere” (Hegel 1953: 66; 36). Por esto, es propio de lo particular tener que amoldarse a las sublimes magnitudes vacías y estériles de cada resultado negativo. Aquí Hegel crítica el punto de vista de aquella melancolía estética que estilizaba lo acontecido, antes los datos objetivos de la historia, para convertirlos en cifras vacías de decadencia, y malinterpretaba el dolor acaecido al individuo como un claro indicio de una historia catastrófica del mundo. En esta posición hegeliana una mirada retrospectiva sobre la aflicción humana debe conducir necesariamente a una reflexión moderada que pueda leer los acontecimientos pasados, pese a su carácter estremecedor, como expresión plena de la razón histórica⁸.

Pero, detrás de esta teodicea filosófica de la historia propuesta por Hegel se encubre el deseo de que la historia, al igual que el conocimiento, pueda avanzar de modo razonable, de modo tal que la historia misma se pueda convertir en efectivamente real, y no en una serie azarosa de acontecimientos aislados. Así, en esta divinización de la realidad sugerida por Hegel se conserva aún aquella melancolía romántica que caracterizaba antes a su

⁸ Esta razón histórica busca así darle un sentido teleológico a la búsqueda de la felicidad, al mismo tiempo que ofrece una neutralización de todas las disonancias particulares que se encuentran en el desarrollo histórico general. El eje de esta neutralización es precisamente el pensamiento de la compensación. (Marquard 1995: 22).

obra juvenil, más allá del reconocimiento de la dolorosa mediación de lo universal con lo particular. Este elemento que permanece intacto en la visión hegeliana del devenir universal de la historia no es otro más que “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo” (Hegel 1981: 16; 22); por tanto, este trabajo determina también a la comprensión hegeliana sobre el sentido de la historia universal dotando a su reflexión histórica de una clara dimensión teleológica. Esta dimensión atraviesa a todos los sistemas idealistas cubriéndolos de un cierto tono melancólico, en el cual la arbitrariedad de la violencia permanece como susceptible de ser captada en actos lógicos y, con ello, poder ser elevada al plano de la conciencia. Gracias a esta perspectiva que se abstrae de la facticidad propia de lo histórico, la conciencia desdichada cae en una cierta tristeza desinteresada por todo lo particular, en la cual las ruinas de aquello extraordinario son ahora observadas desde la distancia ofrecida por aquella teoría racionalmente medida que, en todo momento, se sobrepone al conjunto del acontecer histórico. La vida así, con todas sus contradicciones, queda presa de una razón omnicompreensiva.

Por tanto, podemos afirmar ahora que si bien existe un cierto paralelo entre Hegel y Schopenhauer en cuanto al reconocimiento de la caída y de la presencia del dolor en la historia, esto no implica empero que dicho paralelo se mantenga con respecto a la valoración sobre el conjunto de la trama de la historia universal. Pues, por ejemplo, para Schopenhauer, los acontecimientos históricos no remiten ya más a un sentido absoluto último⁹, pues son, más bien, la objetivación de la voluntad y, con esto, son de naturaleza totalmente negativa. Dado que, para él, “el mundo y nuestra propia existencia se nos presenta necesariamente como un enigma” (Schopenhauer 2003: 491; 506; Schopenhauer 2000), en el mundo no se manifiesta algo así como un principio positivo, sino tan sólo un impulso ciego que exige su manifestación de manera permanente.

⁹ En el apéndice al tomo primero de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer discute de manera amplia los intentos idealistas de postular un absoluto: “Si los señores quieren absolutamente tener un Absoluto, les proporcionaré uno que satisfará sus exigencias mucho mejor que las figuras nebulosas concebidas por ellos: la materia” (*Apéndice: Crítica de la filosofía kantiana*: 550; 574). Como se puede ver, la crítica schopenhaueriana al idealismo demanda la afirmación de un cierto realismo escueto.

Como la historia es en su conjunto un caos carente de Dios¹⁰, la vida de lo particular es tan sólo la historia del dolor, pues “si quisiéramos saber lo que valen los hombres desde el punto de vista moral en conjunto y en general, consideremos su destino en conjunto y en general: carencia, miseria, calamidad, tormento y muerte. La justicia eterna se cumple: si tomados en conjunto no fuesen indignos, su destino tomado en conjunto no sería tan triste. En este sentido, podemos decir: el mundo mismo es el tribunal del mundo. Si se pudiera poner toda la miseria del mundo en una balanza y toda la culpa del mundo en la otra, es seguro que el fiel quedaría en la vertical” (Schopenhauer 2004: I: 412; 415-416). Este mundo no es entonces más que dolor pleno, aburrimiento y tormento.

En el fondo, la metafísica schopenhaueriana de la voluntad es una metafísica sin Dios (Weischedel 1983: 381), mientras que la filosofía hegeliana de la historia permanece en sus fundamentos anclada a una cierta teología secularizada de la salvación. Este es también un rasgo característico de la comprensión schopenhaueriana de la revolución. En este aspecto radica propiamente la diferencia esencial entre Hegel y Schopenhauer. Esta diferencia distancia también, de manera notable, al filósofo de Danzig de la habitual confianza revolucionaria que caracterizaba a la filosofía de la historia del siglo XIX. Este elemento no ha sido suficientemente resaltado por las teorías modernas de la historia que, como por ejemplo la de Karl Löwith, ven en Schopenhauer un simple heredero del ambiente cultural de su época. Distanciándonos de esta interpretación que asume, de manera simple, a la filosofía schopenhaueriana como la realización histórica del proyecto

¹⁰ Schopenhauer considera que los intentos de justificar el mundo de una manera trascendente son falaces, porque la única respuesta posible a tanta crueldad en el mundo es la siguiente: “Así se objetiva la voluntad de vivir. Examinémosla bien y abarquémosla en todas sus objetivaciones: entonces llegaremos a una comprensión de su ser y del mundo; pero no así cuando se construyen conceptos generales y a partir de ellos se edifican castillos de naipes. La captación del gran espectáculo de la objetivación de la voluntad de vivir y la caracterización de su esencia requieren un examen más preciso y un mayor detenimiento que los necesarios para despachar el mundo dándole el título de Dios o, con una necedad como sólo la nación alemana sabe ofrecer y disfrutar, explicando que es la idea en su extrañamiento, en lo cual han encontrado un indescriptible placer los tontos de mi tiempo durante veinte años” (Schopenhauer 2003: II: 401-402).

moderno, podemos ahora indicar que la crisis de la conciencia metafísica alcanza en Schopenhauer su punto más elevado, porque, para él, la experiencia moderna del abandono de Dios no se puede ya más compensar por medio de alguna treta dialéctica, tal como lo había intentado antes Hegel en su filosofía de la religión de un modo todavía escatológico. Schopenhauer habla de manera brutal y abierta a partir de aquello que es desplazado en todo intento de reconciliación conceptual de un mundo marcado por el desgarramiento permanente; así, la pérdida de la libertad y la necesidad pertenecen tanto al proceso del progreso como a la emancipación del hombre de las fuerzas tradicionales que lo agobian.

El vehemente rechazo de Schopenhauer a cualquier intento filosófico de formular una teodicea de la historia se fundamenta en el reconocimiento directo de la crudeza del dolor físico que adquiere, para él, una clara dimensión crítica, pues “si quisiéramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los cuales está continuamente expuesta su vida, el horror se apoderaría de él; y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia; si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde ésta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y, finalmente, se le dejara mirar en la torre del hambre de Ugolino, entonces es seguro que al final comprendería de que clase es este *meilleur des mondes possibles*” (Schopenhauer 2004: I: 383).

Ahora bien, podemos decir que cuando Schopenhauer determina el bienestar como algo “puramente negativo” (Schopenhauer 2003: II: 630; 660), esto es, como la inevitabilidad del desaliento y como liberación de un dolor, no sólo anticipa el pesimismo freudiano del instinto (Zentner 1995: 135), sino que también prepara el suelo para hacer posible una crítica de la sociedad, en la cual el centro de su mirada está puesto ahora en las necesidades concretas del hombre particular, pues “cómo se conduce el hombre con el hombre lo muestra, por ejemplo, la esclavitud, cuyo fin último es el azúcar y el café: pero no hace falta llegar tan lejos: entrar a los cinco años en el telar o en otra fábrica, para sentarse allí diez, luego doce y luego catorce horas diarias haciendo el mismo trabajo mecánico, significa comprar demasiado caro el placer de respirar. Pero este es el destino de millones de hombres, y muchos otros corren con una suerte análoga” (Schopenhauer 2003: II: 633; 663).

Al mismo tiempo, Schopenhauer renuncia a la primacía de una verdad trascendente y a la derivación de la realidad a partir de un principio supremo. El núcleo somático de su pensamiento se dirige hacia el rechazo decisivo de un sentido trascendente permitiéndole percibir al existente vivo¹¹, pues “despertada a la vida de la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin ni límites, como individuo entre innumerables individuos que se afanan, sufren, yerran” (Ibid.: II: 627; 657). Por esto, y en confrontación directa con la tradición idealista, pero también con Marx y Kierkegaard, Schopenhauer no reconoce ya más ninguna instancia que pudiese garantizar la seguridad o, por lo menos, suscitar alguna posibilidad de esperanza en el hombre, pues en su consideración sobre el acontecer del mundo se topa con la inevitable pregunta “de por qué y para qué existe todo eso y, sobre todo, si la fatiga y la miseria de su vida y su afán están compensados por la ganancia. *Le jeu vaut-il bien la chandelle?*” (Ibid.: II: 626; 656). Esta es realmente la indicación de la no protección metafísica que apaga el decurso específicamente moderno de su filosofía, ya que se indica aquí de manera enfática, en contra del entusiasmo ilustrado, que “el mundo es en todos sus resultados una bancarrota y la vida un negocio que no cubre los costes” (Ibid.: II, 628; 658). Si bien hasta ahora hemos afirmado, siguiendo a Schopenhauer, el sinsentido que cubre a la historia universal marcada por el despliegue incesante del dolor, la desolación y la muerte, no podemos pasar por alto que su visión de la historia está también labrada por una peculiar forma de tristeza reflexiva; es más, esta tristeza es la que realmente potencia su pesimismo histórico.

3. Historia y tristeza reflexiva

AUNQUE ES CIERTO QUE SCHOPENHAUER echa por la borda toda aspiración de verdad objetiva para considerar el acontecer real de la historia, es indiscutible también que su posición metafísica lo lleva a sostener una cierta inmanencia de sentido, en la medida en que la historia busca otorgar un cierto consuelo. Por esta razón, Schopenhauer suele hablar, por un lado, de la historia como una tragicomedia del mundo, pues si bien nos pone ante lo ojos una serie infinita de sufrimientos y contrariedades, nos indica también que todo ello

¹¹ Como nunca nadie antes Schopenhauer es particularmente sensible a los dolores del individuo, pues “la vida humana se revela aquí no como un goce, sino como una carrera de obstáculos, como un pesado deber que cumplir” (Suances 2006: 282-283).

es pasajero, ya que todas las penalidades pueden ser diluidas en alegría, mezclando las penas con logros, triunfos y esperanzas. Y, como sucede en toda comedia, la historia quiere sostener que, en suma, “la vida en conjunto es buena y sobre todo divertida. Pero, por supuesto, tiene que apresurarse a bajar el telón en el momento de gozo, para que no veamos lo que viene después” (Schopenhauer 2003: II: 488; 500). Por otro lado, Schopenhauer suele también hablar de la historia como la razón o la conciencia reflexiva del género humano, pues “ocupa el lugar de una autoconciencia inmediatamente común a él, de modo que sólo gracias a ella puede llegar a convertirse en una totalidad, en una humanidad” (Ibid.: II: 497; 509). En cuanto autoconciencia racional, el verdadero valor de la historia se debe entonces a que es “un asunto personal del género humano”. Por esta razón, la escritura de la historia busca salirle al paso a la discontinuidad del acontecer de la vida, para restablecer la unidad de la conciencia del género que es fragmentaria y se ve constantemente interrumpida por la muerte.

Esto implica entonces que en la comprensión schopenhaueriana de la historia se da una cierta ambigüedad. Para Schopenhauer, tanto la verdad como la felicidad sólo existen en relación al hombre concreto como dimensiones negativas y son, por tanto, algo pasajero como lo es precisamente el hombre mismo. No hay entonces una generalidad conceptual que pueda existir independiente de lo empírico; pero, tampoco hay la sola positividad de lo que simplemente está-ahí o se da. Schopenhauer siempre reconoce la impotencia del pensamiento, pues éste permanece incapaz ante el destino de lo particular, aunque tenga que responder ante él. En este sentido podemos decir, tal como lo indica Max Horkheimer, que para Schopenhauer la verdadera filosofía es siempre crítica y pesimista frente al abandono humano y, por tanto, no está fuera de la desesperación propia de un pensamiento que simplemente se atiene a lo dado; y en esto precisamente consiste su pesimismo (Horkheimer 1985: 221). Aquí ya está puesta la diferencia esencial entre una melancolía estetizante, que ante los cuadros dolorosos de la historia se sumerge en una tristeza finalmente afirmativa, y el pesimismo crítico que en el rostro de la falso conoce la verdad tan sólo de manera negativa, no pudiendo desistir de sus infinitas posibilidades de encubrimiento.

Dado que esta tristeza puede ser considerada, en Schopenhauer, como la condición previa de la salvación de los dolores de la historia, pero que en cuanto tal solamente puede ser completada en la negación de la voluntad, el examen de la carencia de sentido y la pérdida de todo hacer y producir

ocasiona, en primer lugar, el abandono del querer obrar, que es indispensable para la renuncia estética del principio de la vida. Esta renuncia tiene su primer paso en el reconocimiento expreso de que “el mundo, la vida, no puede garantizar ningún verdadero placer y que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación” (Schopenhauer 2003: II: 484; 495). Por esta razón, Schopenhauer eleva el mero clamor del sentimiento a la tristeza resignada, en la cual la totalidad de la vida es así interpretada como el dolor esencial, que sólo permanecía antes en la acuosa sentimentalidad como algo pasajero, sin lograr remontarse a la resignación efectiva, sacando fuerzas allí donde hay tan sólo flaquezas. De este modo Schopenhauer asume, en el modelo inglés de la secreta alegría de la aflicción (*the joy of grief*), el escollo de la sensibilidad que enmarca nuestra existencia, pues “cuando finalmente el pesar ya no tiene un objeto determinado sino que se extiende a la totalidad de la vida, entonces constituye en cierta medida un volver sobre sí, un retraimiento, una progresiva desaparición de la voluntad cuya visibilidad, el cuerpo, él va minando calladamente pero a fondo, con lo que el hombre percibe que en cierta medida se desprende de sus lazos y tiene un suave presentimiento de la muerte que se le anuncia como disolución del cuerpo y de la voluntad” (Schopenhauer 2004: I: 459-469).

De igual manera a como antes Hegel había diferenciado entre una aflicción sensible del alma, que sólo se orienta a lo particular, y la desesperación histórica en la cual está interpretada la marcha necesariamente objetiva del espíritu del mundo, Schopenhauer nos previene ahora de aquella mera queja sentimental de lo singular que no se eleva a la condena resignada de la totalidad, pues sucede que “cuando nos entristecemos y lamentamos continuamente sin elevarnos a la resignación y recobrar el ánimo, hemos perdido a la vez el cielo y la tierra quedándonos solamente con un sentimentalismo lagrimoso” (Ibid.: I: 459-469). Por esto, en vez de entregarse a la melancolía subjetiva, la resignación debe, más bien, remontarse en su lugar a la negación completa de la voluntad, pues sólo allí es posible la plena liberación del dolor.

Por consiguiente, podemos afirmar ahora que la tristeza resignada es, en la comprensión schopenhaueriana de la historia, la expresión consecuente de una autoescisión de la voluntad que resulta a partir de la pérdida de los fines supremos y de la disolución de la imagen metafísica del mundo. Siguiendo en este punto a Simmel, podemos decir también que en

su filosofía se refleja con toda claridad la condición propia del hombre moderno, que de manera progresiva se desespera de la inconsistencia de su existencia en el mundo dividido en el despliegue permanente de las figuras de la voluntad moderna, pero que al mismo tiempo demanda sin descanso toda su manifestación a la misma voluntad (Simmel 1990: 44). Pero, al contrario de lo sucedido en la comprensión hegeliana de la tragedia moral, el conflicto trágico termina aquí no con la constitución de un ordenamiento objetivo, en el cual la conciencia desgraciada pueda volver a encontrar su substancialidad perdida en la esfera de los vínculos abstractos del derecho, sino que, más bien, dicho conflicto concluye en la resignación existencial que apaga la esencia del espíritu trágico, cuando se pone en marcha la voluntad en una serie de eventos desafortunados. Por esta razón, Schopenhauer ve en la tragedia la expresión del proceso de autodestrucción y autonegación de la voluntad¹², proceso que sólo en la objetivación estética logra manifestar su esencia verdadera, en la cual la voluntad se arruina a sí misma, pues “en la catástrofe trágica nos apartamos de la voluntad de vivir misma. En la tragedia, en efecto, se nos presenta la cara espantosa de la vida, la miseria de la humanidad, el reinado del azar y el error, la caída del justo, el triunfo del malvado; así pues, se pone ante nuestros ojos la índole del mundo en directa oposición a nuestra voluntad. Ante esa visión nos sentimos instados a apartarnos de nuestra voluntad de vivir, a dejar de querer y amar” (Schopenhauer 2003: II: 483-484; 495).

Así que, tomando distancia de la teoría clásica de la tragedia, la muerte del héroe no significa ya más, para Schopenhauer, la realización de su destino, sino la comprensión de la nulidad fundamental de la existencia que conduce a la renuncia voluntaria de esta vida, pues los héroes “mueren purificados por el dolor. Es decir, después de que se ha extinguido la voluntad de vivir en ellos” (Schopenhauer 2004: I: 309; 299). Así, la tristeza expresa el medio genuino en el cual se realiza este autoconocimiento y correspondiente autonegación de la voluntad. Ella ya no es, como ocurre en Hegel, simplemente expresión de la escisión, sino el medio de su conocimiento,

¹² Para Schopenhauer, la tragedia tiene realmente un carácter ambiguo, pues “es la revelación de un fracaso y, al mismo tiempo, más allá de este fracaso, la revelación de que el hombre puede de algún modo sobrevivir a este fracaso al darse cuenta de que el destino ligado a los *desiderata* de su voluntad le resulta, en última instancia, menos esencial de lo que creía” (Rosset 2005: 177).

pues “como el color rojo reclama el verde y hasta lo pone a la vista, así toda tragedia reclama un tipo de existencia totalmente distinto, otro mundo cuyo conocimiento no se nos puede dar más que indirectamente, como aquí a través de esa reclamación. En el instante de la catástrofe trágica se nos hace más clara que nunca la convicción de que la vida es un mal sueño del que tenemos que despertar” (Schopenhauer 2003: II: 484; 495). De este modo, se realiza en Schopenhauer, y precisamente en el comienzo del fin de la ilustración, la transformación de aquella nostalgia idealista, determinada antes tan sólo de una manera antropológica, en tristeza reflexiva, esto es, en aquella tristeza propia de una época posrevolucionaria, para la cual lo terrorífico de la modernidad desencantada ya no puede seguir siendo más reconciliado racionalmente, pues ahora tan sólo nos queda la posibilidad de su tematización en su carácter concreto de dolor, esto es, en su dramatización más extrema. Al poner por delante la amargura y falta de valor de la vida, el individuo que se hunde así en su tristeza reflexiva se percata, “aunque sólo sea en un oscuro sentimiento, de que es mejor arrancar su corazón de la vida, evitar quererla, no amar el mundo ni la vida; con lo cual, en su más hondo interior se suscita la conciencia de que para un querer de otro tipo ha de haber también otro tipo de existencia” (Ibid.: II: 485; 497).

De esta manera, Schopenhauer comprende la individualidad inexorable del dolor que, no obstante, potencia el dolor mismo hasta convertirlo en un valor absoluto, de un modo similar a como Hegel hace de la razón lo absoluto, pero guardando obviamente las necesarias distancias. El dolor no expresa un elemento de la existencia que tenga que ser superado, sino que manifiesta, más bien, el comienzo y el fin en el cual la existencia misma debe superarse. En este sentido, la doctrina de Schopenhauer sobre la resignación insiste en la supresión del dolor por medio de la mortificación de la voluntad, que sirve de base a todo acontecer. Esta supresión que supone el conocimiento de la inanidad propia de la vida se puede alcanzar por dos vía diferentes: o bien, si “es el sufrimiento meramente conocido el que suscita aquel conocimiento mediante la libre apropiación del mismo al traspasar el *principium individuationis*; o bien es el sufrimiento inmediatamente sentido el que lo causa” (Schopenhauer 2004: I: 460; 470). Porque el dolor no es tan sólo un elemento de la existencia, sino que es el ser mismo como carencia trascendental, la negación completa de la voluntad de vivir solamente se puede alcanzar a partir de la miseria de la propia existencia. Pero, esta resignación corre el peligro de caer en la cohibición de la acción, en vez de

promover la solidaridad con la necesidad y aflicción de todo individuo particular y concreto, aunque se busque promover el ponerse “en la piel del otro” (Schopenhauer 2003: 233; 208).

Por esta razón, podemos afirmar ahora que el giro antropológico-empírico, dado por Schopenhauer para examinar el acontecer histórico del mundo, buscando así distanciarse de cualquier forma de idealismo optimista, se convierte paradójicamente en distante frente a la vida y al hombre concreto, ante los cuales buscaba alcanzar una posición más originaria que las ofrecidas antes por las abstracciones de la denominada filosofía de la historia. Esta situación paradójica está fundamentada en dos razones: por un lado, su unión de voluntad y dolor por la cual el placer y el dolor sólo pueden ser determinados como magnitud negativa como disminución o incremento de un impulso ciego, que no posee un valor propio y que “con la satisfacción el deseo no hace más que cambiar de forma y ahora le atormenta con otra distinta” (Schopenhauer 2004: I: 425; 430). Y, por otro lado, esta situación se encuentra también anclada en el pesimismo eudaimonista que tiene como presupuesto una comparación relativa entre el placer y la aflicción, basada en un error metodológico fundamental. Por tanto, cada balance del promedio que es sacado a partir de la distribución de la felicidad y la desdicha en el mundo no puede ser en sí ni positivo ni negativo, pues, en primer lugar, forma él mismo la medida en la cual se tenía que orientar el destino particular, pues para cada individuo particular “su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos” (Ibid.: I: 369; 368).

Dado que “en cada individuo está definida por su naturaleza de una vez por todas la medida del dolor que le es esencial, medida que no puede quedar vacía ni colmarse por mucho que pueda cambiar la forma del sufrimiento” (Ibid.: I: 373; 372), y dado que el valor de una mercancía es discutido por el comportamiento del mercado, el valor de un dolor determinado dependería entonces de un criterio externo que no se puede establecer de manera objetiva, sino que se basa tan sólo en una decisión normativa previamente tomada (Simmel 1990: 138). Por esto, para Simmel, todas las proposiciones fundamentales del pesimismo eudaimonista se basan, en última instancia, en el error metodológico de querer medir la medida misma del dolor y, por tanto, se asientan, al mismo tiempo, en una supuesta comparación cualitativa de los dolores, adaptándose sin dificultad al destino conciliador de toda teoría eudaimonista, pues en dicha comparación se presupone que

tenemos una representación empírica o intuitiva de la suerte general del hombre, pasando de este modo por encima de la condición concreta en que se encuentra cada individuo.

Ahora bien, el origen de este decisionismo esencialista radica realmente en la resignación idealista sobre el hecho de que el mundo carece de razón para determinar lo que se esperaría de él o no, es decir, en la aceptación de que la razón sola no basta para legitimar adecuadamente las acciones intramundanas. Pero, con su visión negativa del mundo Schopenhauer se distancia del racionalismo de la doctrina idealista de la moral, en la medida en que está conserva su núcleo teológico expresado en la naturaleza racional del hombre, pues realmente hablar de un fin en sí mismo o de un valor absoluto es siempre una *contraditio in adjecto*, ya que “todo valor es una magnitud comparativa y está incluso en una doble relación: pues, en primer lugar, es *relativo* en tanto es para alguien; y, en segundo lugar, es *comparativo* en tanto que es en comparación con otra cosa según la cual es apreciado. Separado de estas dos relaciones, el concepto de valor pierde todo sentido y significado” (Schopenhauer 1993: 189; 161). En su crítica al principio supremo de la ética kantiana, Schopenhauer muestra cómo dicha moral filosófica es realmente una moral teológica disfrazada, aunque el centro de su valoración esté puesta en la razón; según esta moral, el hombre no puede tener ningún deber hacia ningún ser más que sólo hacia el hombre mismo, y con ello se afirma también que el trato cruel hacia los animales resulta simplemente contrario al deber del hombre para consigo mismo. De esto resulta entonces aquella afirmación de que se “debe tener compasión de los animales sólo como ejercicio, y ellos son, por así decirlo, el fantasma patológico para la práctica de la compasión con los hombres” (Ibid.: 189; 162).

Para Schopenhauer, el verdadero fundamento de esta moral que sobrevalora al hombre en detrimento de todo otro ser vivo no se encuentra en una supuesta afirmación de la razón pura, sino que depende enteramente de la simple aceptación sin más de la moral cristiana, que no tiene en consideración a los animales, pues también sucede que “en la moral filosófica éstos quedan inmediatamente proscritos, son meras cosas, simples medios para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovibles, y cosas semejantes” (Ibid.: 189; 162). Por esto, resulta claro para Schopenhauer que una moral así concebida “no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con toda insondable

significación en todos los ojos que ven el sol. Pero aquella moral sólo conoce y considera la digna especie propia, cuya característica, la *razón*, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral” (Ibid.: 190; 162). Para Schopenhauer, antropología y moral se encuentran entonces unidas de manera perversa.

Sin lugar a dudas, este desmonte schopenhaueriano del anclaje antropológico de la moral filosófica abre el camino para el desarrollo de éticas de corte materialista¹³. De acuerdo con su metafísica, Schopenhauer considera que la interpretación ética del comportamiento humano no puede depender de una especulación en las nubes que promueva pompas de jabón, como ciertamente lo hace la fundamentación kantiana de la moral, pues dicha consideración debe atenerse a lo que propiamente el mundo es, a lo que le acontece al conjunto de los seres vivos, y a la captación intuitiva que tenemos de su misterio. Por ello, resulta claro, para Schopenhauer, que el impulso de un comportamiento moral en el hombre tiene que “ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido al hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas” (Ibid.: 212; 186). Si el móvil básico del comportamiento humano, y en general de todo animal, es el egoísmo que se expresa de manera cruda en el impulso a la existencia y al bienestar (Malter 1988: 82), pues el egoísmo domina realmente al mundo, “la ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el criterio de una acción de valor moral” (Schopenhauer 1993: 229; 204)

Pero, por qué ocurre una acción en correspondencia clara y directa con este criterio es para Schopenhauer el “gran misterio de la ética”, pues en ella se requiere que “aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un

¹³ Estas éticas tienen como camino para descubrir el fundamento último de un comportamiento con valor moral una vía empírica, esto es, investigar “si es que hay acciones a la que tengamos que reconocer auténtico valor moral, como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza. Entonces habrá que considerar éstas como un fenómeno dado que tenemos que explicar correctamente, es decir, retrotraerlo a sus verdaderos fundamentos y demostrar así el resorte particular que mueve al hombre a acciones de ese tipo específicamente distinto de todos los demás” (Schopenhauer 1993: 220-221; 195).

cierto grado” (Ibid.: 233; 208). Una acción que así se da encierra empero una profunda paradoja, pues es al mismo tiempo una no-acción, esto es, implica una cierta suspensión de toda acción. El sentido paradójico de esta suspensión ya se anticipaba antes también en el drama del héroe trágico que, precisamente, prefería la muerte a tener que obrar. Así, como en un juego de espejos, la decisión heroica y el “querer de otra manera” (Schopenhauer 2003: II: 705; 743), que supone una extraña excepción en el comportamiento habitual del hombre, coinciden en su anticiparse a la nada¹⁴, pues “para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada” (Schopenhauer 2004: I: 475; 487). Así, termina precisamente el primer tomo de su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*.

A pesar de todas las diferencias, la afinidad esencial entre la mera negación voluntarista promovida en la actitud heroica y la suspensión de todo principio de acción provocada por el más allá de todo conocimiento, es decir, el punto en el que ya no hay sujeto y objeto (el *Prajna-Paramita* de los budistas), muestra una cierta impotencia radical de la razón ante una realidad que se ha convertido en compleja y dolorosa, y genera, por consiguiente, el desmantelamiento de toda pretensión general de fundamentación racional de las acciones humanas. Pero, como lo indica acertadamente Schnädelbach, estas dos posiciones niegan, por ello mismo, aquellas partes emotivas y voluntarias de las acciones reales de los individuos; y esta negación se alcanza empero como consecuencia directa de una reacción a la desesperación idealista ante aquello que la razón pura no alcanza a aislar y a dramatizar plenamente (Schnädelbach 1987: 223). Se trata entonces de un pesimismo rigorista que, a partir de un cierto compromiso eudaimonista en su comprensión de la compasión promueve la huida ascética, que si bien no evita el sufrimiento que proviene de la vida misma¹⁵, sí lo manipula, pues a causa del conocimiento

¹⁴ En el segundo tomo del *Mundo como voluntad y representación* Schopenhauer caracteriza esta aproximación a la nada con los términos budistas: “los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el *nirvana*, que es la negación de este mundo o del *samsara*. Pues *nirvana* se define como la nada” (Schopenhauer 2003: II: 665; 699).

¹⁵ En este punto es necesario tener en cuenta que el pesimismo de Schopenhauer tiene una clara dimensión crítica a la cultura, pero ve “sus razones no en algo que ha despuntado en el recorrido de la historia, sino en algo que desde siempre existe” (Ignatow 1991: 82).

en sí mismo vivenciado de la esencia de la vida, este dolor se convierte en un *aquietador de todo querer*. Y aquel que experimenta esto se “aparta de la vida y siente escalofríos ante sus placeres, en los que reconoce su afirmación” (Schopenhauer 2004: I: 441; 448). En este apartarse de la vida la naturaleza entera espera su salvación, pues este hombre que así se aparta es “a la vez sacerdote y ofrenda” (Ibid.: I: 442; 450).

A partir de lo dicho, resulta claro que el pesimismo de Schopenhauer está determinado por el toque de una profunda tristeza reflexiva, que surge de “la conciencia de la nihilidad de todos los bienes y el sufrimiento de toda vida; no solo de la propia” (Ibid.: I: 458; 468); esta conciencia brota así del conocimiento de la esencia del mundo que se despierta con el sufrimiento experimentado por uno mismo. Se trata de una tristeza reflexiva en la medida en que la aflicción ya no tiene por objeto algo determinado, sino que se extiende a toda la vida, marcando al individuo con un profundo retraimiento (Ibid.: I: 459; 469). En este retraimiento se produce tanto el desconsuelo por la pérdida de sentido como el distanciamiento del hombre particular de la sociedad, dominada por el instinto egoísta y la voluntad ciega de desarrollo que se impone sobre las necesidades individuales y las formas racionales de organización de la vida.

Sin embargo, esta situación de profunda conmoción ocasiona, al mismo tiempo, la afirmación de la utopía de una felicidad renovada, el nirvana, que sólo emerge a contrapelo del hundimiento en la desilusión de esta vida. Así, Schopenhauer toma distancia de la creencia secularizada de la filosofía escatológica de la historia; pero, al mismo tiempo, esta distancia se diluye en la opinión de que sería aún posible una vida sin sufrimientos en la ascesis carente de mundo, esto es, un “querer de otra manera”, pues con el despliegue de una decisión esencial se lograría la autosupresión de la voluntad y con ello el tránsito al vacío de la nada: “suprimida queda junto con la voluntad la totalidad de su fenómeno y, finalmente, también las formas universales del mismo, tiempo y espacio, y hasta su última forma fundamental: la de sujeto y objeto. Ninguna voluntad: ninguna representación: ningún mundo. Ante nosotros queda, en efecto, solamente la nada” (Ibid.: I: 474; 486). Como si se tratase de uno de los cuadros de Correggio o Rafael, cuando alcanzamos esta visión, nos entramos así en una profunda paz que es lo único que nos puede consolar ante lo infernal y miserable de nuestra existencia, pues “cuando, por una parte, hemos conocido que el sufrimiento

incurable y la miseria infinitas son esenciales al fenómeno de la voluntad, al mundo; y, por otra, una vez suprimida la voluntad, vemos extinguirse el mundo y no quedar ante nosotros más que la nada” (Ibid.: I: 474; 487).

Teniendo en cuenta el recorrido que hemos realizado de la comprensión schopenhaueriana de la historia, podemos afirmar ahora que su nihilismo reactivo resulta, realmente, de una estrategia de dramatización de la desesperación moderna vivida por el individuo en una sociedad que ha sobredimensionado el egoísmo en su forma más extrema; pero, esta dramatización pasa por alto, a la vez, la necesidad de establecer una clara diferenciación entre las diversas formas de ejercicio de la razón y, de este modo, homogeniza las múltiples formas de vida ofrecidas al individuo decepcionado por un mundo que se le ha convertido ya en incomprensible. Con ello, la tristeza metafísica de Schopenhauer asume en cuanto tal la incapacidad de la filosofía de soportar la pérdida de su habitual posición dominante bajo condiciones contingentes¹⁶. En efecto, Schopenhauer desmonta, de manera muy aguda, todos los ensayos modernos de teodicea filosófica de los artilugios jesuíticos de la deificación de la realidad (Geyer 1983: 129), y con ello reduce la categoría biológica de la autoconservación a su mera función compensadora de las reivindicaciones olvidadas de absolutez por medio de la promoción del cuidado cotidiano de la vida, pues “la mayor de todas las necesidades es sacrificar la propia salud por lo que sea: por el lucro, el ascenso, la erudición, la fama, por no hablar de la voluptuosidad y los placeres efímeros: antes bien, se debe posponer todo a

¹⁶ En el capítulo 50 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer concluye el sentido de su propuesta filosófica con los siguientes términos: “Como ya dije, no se arroga la tarea de explicar la existencia del mundo desde sus razones últimas: antes bien, permanece en la facticidad de la experiencia externa e interna, tal y como es accesible a cualquiera, y demuestra su verdadera y profunda coherencia sin ir más allá de ella ni recurrir a cosas extramundanas y sus conexiones con el mundo. Por consiguiente, no realiza ninguna inferencia hasta lo que esta más allá de toda experiencia posible, sino que simplemente ofrece la interpretación de lo que está dado en el mundo externo y en la autoconciencia; así pues, se conforma con concebir el ser del mundo en su conexión interna consigo mismo. Es, en consecuencia, inmanente en el sentido kantiano del término. Pero precisamente por eso deja muchas preguntas sin responder, en concreto la de por qué lo demostrado fácticamente es así y no de otra manera” (Schopenhauer 2003: II: 699; 736). Pero, por la forma de realización de su intención metafísica esta supuesta inmanencia no puede atender de manera adecuada a la contingencia misma de la vida.

ella” (Schopenhauer, 2006: I: 344; 346). Esta intención de cuidado de la vida se encuentra en estrecha relación con la propuesta inmanente de su filosofía, pues su concepto de sabiduría de la vida, comprendido también de manera inmanente, señala “el arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible, cuya instrucción podría llamarse eudemonología: sería, por consiguiente, la indicación para una existencia feliz” (Ibid.: I: 331; 333). Pero es necesario tener también en cuenta que ya en el primer tomo de su obra fundamental el mismo Schopenhauer rechaza de manera enfática las pretensiones éticas de todo sabio estoico, “que permanece como un rígido muñeco de madera con el que nada se puede hacer, que no sabe él mismo a dónde ir con su sabiduría, cuya perfecta tranquilidad, satisfacción y felicidad contradicen directamente la esencia del hombre y no nos permiten ninguna representación intuitiva” (Schopenhauer 2004: I: 143; 109). Igualmente, Schopenhauer rechaza toda posibilidad de afirmar una especie de autoconservación racional de la vida, ya que toda acción posible está realmente puesta al servicio de la voluntad ciega¹⁷; y, por ello, vale en su conjunto tanto para la existencia como para el mundo que sería mejor no ser. Por esta razón, este nihilismo crítico del conocimiento naufraga, en última instancia, en un negativismo fundamentalista que tan sólo conoce la autorrealización en la forma de autonegación.

Para terminar, podemos afirmar ahora que en la comprensión schopenhaueriana de la historia se refleja la ambigüedad propia de esta tristeza reflexiva que determina el rumbo histórico de la modernidad. Por ello, podemos decir que su caracterización del sufrimiento, como ocurre también en Kierkegaard, se encuentra notablemente marcada por la descripción clínica de la depresión, la pérdida de la identidad, la huida al mundo interior, la negación del mundo exterior, el odio al objeto perdido, el fenómeno de la culpa subjetiva y la renuncia al progreso. Con esto, se escenifica también el contexto histórico en el cual se desenvuelven las diversas propuestas filosóficas de encarar los desafíos de la modernidad; ante estos desafíos el heroísmo schopenhaueriano del sufrimiento pone en evidencia la impotencia política de la burguesía alemana para sobreponerse

¹⁷ En este punto es necesario tener en cuenta que para Schopenhauer “la esencia del hombre consiste en que su voluntad aspira a algo, queda satisfecha y vuelve de nuevo a ambicionar, así continuamente; incluso su felicidad y bienestar consisten únicamente en que aquel tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde ésta al nuevo deseo avance rápidamente, ya que la falta de satisfacción es sufrimiento y la del nuevo deseo nostalgia vacía, *langueur*, aburrimiento” (Schopenhauer 2004: 316; 307).

a la crisis propia de la época posrevolucionaria. Así que, podemos darle la razón a Georg Lukács, cuando valora el pesimismo de Schopenhauer como expresión de una específica desorientación burguesa que resulta del vacío posrevolucionario de la historia (Lukács 1962: 219). Pero, si bien esto es cierto, también lo es el hecho de que la obra de Schopenhauer se encuentra marcada por una particular insistencia en la desolación humana que, como nunca antes alguien lo había logrado, pone al descubierto para el propio hombre los profundos abismos de su existencia y las contradicciones propias de una sociedad que ha sobredimensionado el papel histórico del hombre. A diferencia de la tristeza escatológica del cristianismo, pero también de la doctrina budista de la resignación, en el pesimismo de Schopenhauer entra en escena el despliegue de la tristeza reflexiva en una cierta vecindad con el pensamiento gnóstico¹⁸, que añora la patria perdida, de la cual el hombre había sido expulsado en un tiempo anterior a la historia. Por esto, la tristeza que caracteriza a la metafísica schopenhaueriana se anticipa, de manera clara, a las formas de expresión de un pensamiento decididamente pesimista. Y su gnosticismo es entonces también expresión de aquello que antes había sido denominado por Novalis (1999: 491) como la “añoranza de la filosofía” (*Heimweh der Philosophie*) (*Aus dem Allgemeinen Brouillon*), es decir, aquella “tendencia a permanecer generalmente en casa”, que como un *leitmotiv* atraviesa a la filosofía moderna de la vida y que impregna incluso a la crítica nietzscheana de la ilusión promovida por el pensamiento metafísico occidental.

¹⁸ Esta forma de pensamiento tiene como característica esencial el hecho de que “el saber técnico del gnosticismo no es saber práctico del mundo y de la acción, no es sabiduría o *Sophia*, sino saber que está más allá de la *Sophia*” (Koslowski 1993: 29).

Bibliografía

Fuentes primarias

FICHTE, J. G. 1995 *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Tr. J. L. Villacañas, Madrid: Centro de estudios constitucionales, Madrid.

FICHTE, J. G. 1971 *Werke*, Berlin: Walter de Gruyter.

HEGEL, G.W.F. 1981 *Fenomenología del espíritu*, Tr. W Rocés, México: FCE.

HEGEL, G.W.F. 1978 El espíritu del cristianismo y su destino, en: G. W. F., Hegel, *Escritos de juventud*, Tr. Z. Szankay, México: FCE: 287-385.

HEGEL, G.W.F. 1978 La constitución alemana. Primeros fragmentos, en: G. W. F., Hegel, *Escritos de juventud*, Tr. Z. Szankay, México: FCE: 387-393.

HEGEL, G.W.F. 1978 Que los magistrados sean elegidos por el pueblo, G. W. F., Hegel, *Escritos de juventud*, Tr. Z. Szankay, México:FCE: 247-252.

HEGEL, G.W.F. 1989 *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Tr., J. A.Rodríguez, Madrid: Alianza editorial.

HEGEL, G.W.F. 1953 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tr. J. Gaos, Madrid: Revista de Occidente.

HEGEL, G.W.F. 1991 *Lecciones de estética*. Tr. R Gabás, Barcelona: Península.

HEGEL, G.W.F. 1985 *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

NOVALIS 1999 *Werke, Tagebücher und Briefe*, Ed. R, Samuel, Wissenschaftliche Darmstadt: Buchgesellschaft.

NOVALIS 1999 Das allgemeine Brouillon (Materialien zur Enzyklopädistik 1798-99), en: Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, Ed. R, Samuel, Wissenschaftliche Darmstadt: Buchgesellschaft, tomo III: 474-720.

SCHOPENHAUER, A. 2004 *El mundo como voluntad y representación I*, Tr., P. López de Santa María, Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. 2003 *El mundo como voluntad y representación II*, Tr., P. López de Santa María, Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. 1993 Sobre el fundamento de la moral, en: A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Tr. P. López de Santa María, Madrid: Siglo Veintiuno.

SCHOPENHAUER, A. 2006 *Parerga y paralipomena I*, Tr. P. López de Santa María, Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. 2008 *Parerga y paralipomena II*, Tr. P. López de Santa María, Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. 2000 *Crítica de la filosofía kantiana* (Traducción, Introducción y Notas de Pilar López de Santamaría), Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. 1987 *Sämtliche Werke*, Edición de A. Hübscher, Wiesbaden: Brokhaus.

Fuentes secundarias

BLUMENBERG, H. 2007 *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Tr. M. Canet, Pre-textos, Valencia.

CANTILLO, C. 2006 Sonreír a través de las lágrimas: arte y dolor, en: M. González (ed.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid: 217-231.

GEYER, C-F. 1983 *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, Karl Albert Verlag, München.

HABERMAS, J. 1987 *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tr. S. Mass, Tecnos, Madrid.

HORKHEIMER, M. 1985 Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion, en: J. Salaquarda (ed.), *Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: 221-233.

IGNATOW, A. 1991 Pessimistische Metaphysik und Kulturpessimismus, en: W. Schirmacher (ed.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, Passagen Verlag, Wien: 81-87.

JAESCHKE, W. 2003 *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B., Metzler Verlag, Stuttgart.

KORFMACHER, W. 1994 *Schopenhauer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.

KOSLOWSKI, P. 1993 *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Passagen Verlag, Wien.

LAMBRECHT, R. 1994 *Melancholie. Vom Leiden an der Welt und den Schmerzen der Reflexion*, Rowohlt, Hamburg.

LÖWITH, K. 1986 *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg.

LUKÁCS, G. 1967 *Der junge Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

LUKÁCS, G. 1962 *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand-Verlag, Berlin.

MALTER, R. 1988 *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

MARQUARD, O. 1986 Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, en: O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart : 11-32.

MARQUARD, O. 1995 Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, en: O. Marquard, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, Wilhelm Fink Verlag, München: 11-38.

RIVERA DE R., J. 2006 Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento, en: M. González (ed.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid: 233-262.

ROSEN, Mch. 2005 Die Geschichte, en: J. Sandkühler (ed.), *Hanbuch Deutscher Idealismus*, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart: 218-240.

SCHNÄDELBACH, H. 1987 *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

SCHULTE, Chr. 1988 *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Wilhelm Fink Verlag, München.

SIEP, L. 2000 *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

SIMMEL G. 1990 *Schopenhauer und Nietzsche*, Junius Verlag, Hamburg.

SUANCES, M. 2006 El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer, M.González (ed.), en: *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid: 263-307.

WEISCHEDEL, W. 1983 *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

ZENTNER, M. 1995 *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Feuds bei Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.