

Biblioteca
RÜDIGER SAFRANSKI

SCHOPENHAUER
Y LOS AÑOS SALVAJES
DE LA FILOSOFÍA



Llama el autor «años salvajes de la filosofía» —incurriendo en la confusión de la filosofía con la filosofía alemana, tan habitual que ya casi no es defecto— al siglo XIX, durante el cual la cultura germana no solamente conoce un desarrollo sin precedentes del pensamiento en los medios académicos y extraacadémicos —es la época de Fichte, Schelling, Hegel y Humboldt, pero también la de Schopenhauer, Marx y Nietzsche—, sino una formidable explosión de creatividad artística, poética, literaria, musical

—es igualmente el tiempo de Goethe, de Beethoven y de Hölderlin—; por si esto fuera poco, los años fueron también «salvajes», sangrientos y apasionados en el campo de los acontecimientos políticos con los que Napoleón sacudió Europa derribando y fundando naciones, desplazando fronteras, ensanchando territorios y creando nuevos horizontes en todo el continente e incluso más allá de él. Safranski ofrece una perspectiva de esta edad de creación y destrucción europea desde la mirada antipática, endurecida,

perspicaz, obstinada, algo extraviada y siempre ensimismada de Schopenhauer, un «pensador privado» (según la expresión de Nietzsche para contraponerle a los «pensadores funcionarios» de la universidad) que a punto estuvo de quedarse en mero «individuo privado», ausente de la historia pública por la cual sentía tan poco aprecio. La peripecia personal del filósofo, que Safranski dibuja con trazos bien medidos y eficaces, entrega la figura de un hombre tan intensamente desgraciado que sólo consiguió defenderse de su

infelicidad construyéndose una barrera de insensibilidad y ascetismo.

La descripción de los años de formación está sabiamente enhebrada en los movimientos socioeconómicos que atraviesan el comercio de los Schopenhauer, que oscila en el espacio y en el tiempo con las fluctuaciones políticas, hasta llegar al punto crucial en que el joven Arthur se somete formalmente al destino familiar y, a cambio de un largo viaje por Europa, renuncia al espíritu en beneficio de los negocios. La

temprana muerte del padre le libera de este compromiso y le franquea el camino a la universidad, pero también lo coloca frente a su madre, y comienza entonces una segunda navegación en Weimar, en el círculo de Goethe, donde desarrollará una discreta carrera literaria. El joven que nunca se sintió querido por esta mujer se convertirá poco a poco en un adulto incapaz de amar a otras mujeres y en el solterón cascarrabias que oculta su dolor bajo la sonora máscara del mal humor. Esta máscara le acompaña desde muy

pronto en su escasa y nefasta vida social. Entregado a la filosofía, empieza a estudiar a Platón y a Kant y a forjar un curioso kantismo platonizado en el cual el mundo fenoménico ya no es la naturaleza mecánica sino el «velo de Maya» tras el cual se agazapa la cosa-en-sí, transfigurada en la irracional, impersonal, musical e incondicional *voluntad*. Su entusiasmo le lleva a la recién fundada universidad de Berlín, regida por el que se proclama heredero del legado kantiano, Johann Gottlieb Fichte; en sus clases sufrirá, empero, la

primera gran decepción de la academia: la filosofía teórica del idealismo le parece errónea, pretenciosa y oscura, y su filosofía práctica le produce la misma repugnancia que despertarán en él las ideas patrióticas y nacionalistas que harán fortuna en las guerras antinapoleónicas; mientras la historia se apodera de los hombres, y los filósofos «oficiales» se apresuran a proporcionarle su sanción especulativa, Schopenhauer se declara asqueado por este drama, se niega a participar en su justificación y se

retira fuera de escena. Entre 1813 y 1818 escribe su tesis doctoral en filosofía, «*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*», y su libro principal y, de alguna manera, total, «*El mundo como voluntad y representación*», con plena conciencia de que se trata de la obra mayor de toda su vida. Así, a los treinta años, cuando emprende otra vez viaje a Italia, en cierto modo ha culminado su tarea filosófica; recibe en Roma las pruebas de imprenta de la publicación y sólo tiene que esperar a que llegue el reconocimiento de la

humanidad.

Pero la humanidad va a retrasarse: estaba mal dispuesta para el pesimismo schopenhaueriano, y sólo tenía oídos para quienes anunciaban la llegada del domingo final de la historia tras la penosa jornada laboral de las campañas europeas; los estudiantes se matriculan masivamente con Hegel en Berlín, dejando solo a Schopenhauer, y allí donde presenta éste su solicitud obtiene siempre la misma respuesta: nadie ha oído hablar de su trabajo. La historia, entrada en años

revolucionarios, amenaza incluso con confiscarle la herencia de la que vive, y por eso, durante las revueltas de 1848, abre su casa a los soldados austríacos para que disparen desde su balcón de Fráncfort contra la «canalla soberana» sublevada en la calle. Sólo a partir de 1853 —cuando él ya está entonando su despedida y la humanidad está escarmentada del optimismo histórico y mejor dispuesta para la metafísica del pesimismo, la ética de la compasión y la estética de la contemplación— sus escritos menores de «filosofía

mundana» (las paradójicas recetas de un hombre desdichado para hacer soportable su infortunio) lo convertirán en una celebridad y abrirán paso a una apreciación más general de su obra y, sobre todo, de esa genial luz filosófica que sedujo a lectores como Nietzsche, Wittgenstein o Mann. «*Una filosofía —dijo en sus últimos años— en cuyas páginas no se escuche el espantoso estruendo del crimen universal de todos contra todos no es una filosofía*»; la suya, de acuerdo con ese criterio, lo es plenamente.



Rüdiger Safranski

**Schopenhauer y
los años salvajes
de la filosofía**

Una biografía

ePub r1.1

SebastiánArena 18.11.13

Título original: *Schopenhauer und Die Wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*

Rüdiger Safranski, 1988

Traducción: José Planells Puchades

Retoque de portada: SebastiánArena

Editor digital: SebastiánArena

ePub base r1.0



PRÓLOGO

Este libro es una declaración de amor a la filosofía. Se trata de pensar con corazón cálido lo que hubo alguna vez: Dios y el mundo y el gran asombro de que algo exista y no más bien la nada. El libro vuelve la vista atrás hacia un mundo desaparecido en el que la filosofía brillaba todavía, tal vez por última vez, en todo su esplendor. Fueron los «años salvajes de la filosofía»: Kant, Fichte, Schelling, la filosofía del romanticismo, Hegel, Feuerbach, el joven Marx. Nunca hasta entonces se había depositado tanta pasión en el

pensamiento filosófico. La razón de ello era el reciente descubrimiento del yo, ya se le presentase bajo el ropaje del espíritu, de la moralidad, de la naturaleza, del cuerpo o del proletariado: había motivos para la euforia, todas las esperanzas tenían ahora cabida. Se trataba de recoger de nuevo «las riquezas dispersas en el cielo». Los filósofos se percataron de que el hombre era el autor de las cosas y de que, por lejano que estuviera el punto de partida, acababa volviéndose hacia lo que era propiedad de uno mismo. Pero esto, que durante cierto tiempo podía embelesarlos, desembocó en una

decepción. El descubrimiento de la propia obra en los viejos tesoros de la metafísica hizo perder a éstos su magia y sus promesas. Perdieron brillo y se tornaron triviales. Nadie sabía ya lo que significaba «ser», aunque se proclamase por todas partes que «el ser determina la consciencia». ¿Qué hacer en esa situación? Cuando se es el hacedor, hay que hacer tanto como sea posible, hay que construir el futuro mediante acumulaciones frenéticas; desaparece la alegría del conocimiento y permanece su mera utilidad. Las «verdades» están ahí simplemente para ser «realizadas». Y así se pone en marcha la religión

secularizada del crecimiento y del progreso. Llega un tiempo en el que uno se siente cercado por lo hecho y aspira hacia lo devenido, un tiempo en el que adueñarse de lo propio se convierte en problema; dentro de un mundo construido por uno mismo, se habla entonces de enajenación y lo hecho desborda al hacedor. La imaginación descubre una nueva utopía: la posibilidad de adueñarse de lo hecho. Pero, al perder fuerza esta utopía, acecha un nuevo tipo de temor: el temor ante una historia construida por uno mismo. Así llegamos al presente. Los «años salvajes de la filosofía» no

carecen completamente de responsabilidad en la situación actual. Una declaración de amor, hecha con retraso, contendrá pues, al mismo tiempo, cierta dosis de crítico rencor. En eso nos ayudará el otro gran tema de este libro: Schopenhauer.

Schopenhauer procede de los «años salvajes de la filosofía» aunque estuvo exacerbadamente enemistado con ellos. Conservó poco de la religión secularizada de la razón. Para él, antiguo aprendiz de comerciante, la razón es comparable al recadero de una tienda: va adonde la envía su dueño, es decir, «la voluntad». La «voluntad» no

es espíritu, ni moralidad, ni razón histórica. «Voluntad» es al mismo tiempo la fuente de la vida y el sustrato en el que anida toda desventura: la muerte, la corrupción de lo existente y el fondo de la lucha universal. Schopenhauer nada contra la corriente de su tiempo: no le anima el placer de la acción, sino el arte del abandono. Este «filósofo de lo irracional, racional en grado extremo» (Thomas Mann), diseña una filosofía patética que invita a inhibir la acción. Su sueño es un mundo transformado en el espejo «desinteresado» de la música. Un sueño de reconciliación que, aunque velado

por toda clase de enmarañadas sutilezas, fue soñado también después por Wittgenstein y Adorno. Lo que Schopenhauer pretende en su sueño es acrisolarse frente al poder de una realidad metamorfoseada en pesadilla. Y su manera de acrisolarse consiste en introducir la pesadilla en el corazón de su filosofía. Hacia el final de su vida dijo una vez a un interlocutor: «*Una filosofía entre cuyas páginas no escuchamos las lágrimas, el llanto y el crujir de dientes, así como el espantoso alarido del crimen recíproco y universal, no es una filosofía*».

Kant, bajo cuyo impulso se habían

alumbrado «los años salvajes de la filosofía», escribió con los ojos puestos en la Revolución Francesa: *«Un fenómeno tal en la historia de la humanidad ya no se olvida, porque ha puesto al descubierto un talento y una disposición hacia lo mejor en la naturaleza humana que ninguna sutileza de los políticos habría podido imaginar a partir de la historia anterior».*

Los acontecimientos que nosotros ya no podemos olvidar llevan los nombres de Auschwitz, archipiélago Gulag y Hiroshima. La visión filosófica actual tiene que mostrarse dispuesta a

responder a lo que se manifiesta en esos acontecimientos. Para estar a la altura de nuestro tiempo, habrá de recurrir a Schopenhauer. No sólo su pesimismo, sino también su filosofía de la fuerza interior y de la invitación al silencio, sirven de acicate al pensamiento.

Schopenhauer es un filósofo de principios del siglo XIX, algo que se olvida con facilidad a causa de la tardía implantación de su influencia.

Nació en Danzig en 1788. Pasó su juventud en Hamburgo y conoció Europa en el curso de largos viajes con sus padres. El padre, mercader rico, quiso hacer de él un comerciante también.

Pero Schopenhauer, favorecido en este punto por la temprana muerte del padre y ayudado por su madre, con la que posteriormente estuvo enemistado, se convirtió en filósofo. La pasión de Schopenhauer por la filosofía surge del asombro ante el mundo, lo que, como es bien sabido, constituye el acicate más antiguo de la misma. Y, puesto que tenía fortuna heredada, pudo vivir para la filosofía y no necesitó vivir de ella. En el ambiente profesional de la filosofía careció de oportunidades y finalmente dejó de buscarlas. Ello le resultó beneficioso: el aguijón existencial que le empujaba a filosofar no llegó a

disiparse en la actividad social del gremio. Su mirada conservó la agudeza y pudo contemplar la desnudez de los que reinaban en las cátedras alemanas. Se percató igualmente de las ansias de hacer carrera, el afán de originalidad a toda costa y los intereses económicos que se vislumbraban a través de las redes de sistemas tan artificiales.

Su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, se gesta entre 1814 y 1818. Termina esta fase de su vida con la consciencia de haber culminado la auténtica tarea de su existencia. Después se presenta al público y tiene que comprobar, con

desolación, que no hay audiencia para él. Así que se retira de la escena sin haber llegado a actuar. Tampoco se le ofrece la posibilidad de convertirse en pensador de la tribuna. No corre el peligro de confundir la verdad con brillantes escenificaciones de sí mismo; no se someterá a las mascaradas filosóficas. Una sola le basta: contemplar desde la barrera el carnaval, a veces tan cruel, de la vida. A pesar de todo, esperará, más de lo que está dispuesto a confesarse a sí mismo, que su obra tenga un eco. Demasiado orgulloso para buscar o para tratar de ganarse a un público, anhela en secreto

que sea el público quien le busque a él. Quiere ser la encarnación de una verdad que juega a ocultarse. Cuando al final de su vida se le «descubre» en efecto, interpretará retrospectivamente su prolongada situación de incógnito como el largo camino hacia la verdad.

Pero Arthur Schopenhauer se vio obligado a tener paciencia, la paciencia de toda una vida, mientras en torno a él se aceleraba el curso de la historia y «los años salvajes de la filosofía» culminaban en los sucesos revolucionarios de 1848.

Los «años salvajes de la filosofía» ignoraron a este filósofo del «llanto y

del crujir de dientes», así como del vetusto arte de una vida contemplativa que aspira a la paz. Ignoraron a un filósofo que, con gran anticipación, había pensado conjunta y radicalmente las tres grandes humillaciones de la megalomanía humana. La humillación cosmológica: nuestro mundo no es más que una de las innumerables esferas que pueblan el espacio infinito y sobre el que se mueve «una capa mohosa de seres que viven y conocen». La humillación biológica: el hombre es un animal en el que la inteligencia sirve exclusivamente para compensar la falta de instintos y la inadecuada adaptación

al medio. La humillación psicológica: nuestro yo consciente no manda en su propia casa.

Contaré cómo llegó Arthur a su filosofía y lo que luego esta filosofía hizo del filósofo.

Intentaré reflexionar sobre filosofía al mismo tiempo que la narro, del mismo modo que relato conjuntamente la vida de Schopenhauer y su entorno histórico-cultural. Los hombres que pensaron entonces todas estas cosas han muerto, pero sus pensamientos viven. Lo cual es razón suficiente para dejar que estos pensamientos, que les sobrevivieron, aparezcan en nuestra narración como si

de hombres vivientes se tratara.

LIBRO PRIMERO

1

*Danzig.
Historia
prenatal
de
Arthur.*

*No
es fruto
del
amor.*

*La
primera
experiencia
crucial
de la
filosofía.*

La

*isla de
los
almacenes:
en el
corazón
de las
tinieblas.*

Arthur Schopenhauer estuvo a punto de nacer en Inglaterra. Así lo quería el padre y la madre compartía ese deseo. Habían viajado a Inglaterra y esperaban que el nacimiento del niño aconteciese en Londres. El padre, que admiraba el modo de vida inglés, pretendía asegurar de ese modo el disfrute de la nacionalidad inglesa al

anhelado hijo. Sin embargo, durante aquellos días de espera, cargados de niebla, le asalta repentinamente el miedo y, en un viaje de regreso extenuante, arrastra a su mujer encinta de nuevo hacia Danzig, donde Arthur viene al mundo el 22 de febrero de 1788.

En cuanto filósofo, sin embargo, y para la opinión pública, Arthur Schopenhauer nació efectivamente en Inglaterra. Tenía sesenta y cuatro años y había completado ya la obra de su existencia sin que el público le prestase mayor atención cuando, en abril de 1853, un periódico inglés, el *Westminster and Foreign Quarterly*

Review, sacó a la luz a este Kaspar Hauser de la filosofía alemana.

Con las siguientes palabras presenta el periódico ante el público inglés, para el que la fiebre especulativa de Alemania no es más que una extravagancia, a un filósofo desconocido hasta el momento: «Muy pocos de nuestros lectores ingleses conocen el nombre de Arthur Schopenhauer. Y menos todavía serán los que sepan que el oscuro individuo al que este nombre pertenece ha trabajado, desde hace cuarenta años, por el derrumbamiento de todo el sistema de la filosofía alemana construido por los catedráticos de

universidad a partir de la muerte de Kant. Pero precisamente ahora —curiosa verificación de la ley acústica según la cual sólo mucho tiempo después del disparo se oye la detonación del cañón— empieza a ser escuchado».

La detonación de este artículo, sin embargo, se escuchó de inmediato, incluso en Alemania, donde la *Vossische Zeitung* publicó una traducción. El elogio que llegaba desde la isla era con todo demasiado estridente: «Sólo muy pocos tendrán idea de que Arthur Schopenhauer es uno de los escritores universales más geniales y dignos de ser

leídos, gran teórico, de erudición universal, fuerza inagotable en la clarificación de los problemas, lógica estremecedora e inexorable consecuencia. Para colmo, posee la cualidad, divertida en extremo — excepto para el afectado—, de dar en el blanco de su oponente con temible maestría». Este artículo de Inglaterra inauguró lo que Schopenhauer llamaría irónicamente «la comedia de la fama». Despedía a los visitantes que ahora acudían hacia él en la casa de Frankfurt con la siguiente observación: «El Nilo ha llegado a El Cairo».

Pero volvamos ahora hacia Londres

desde Frankfurt y la desembocadura del Nilo. Arthur no ha nacido todavía y los padres están a la expectativa.

Habían emprendido el viaje el día de San Juan del año 1787. Heinrich Floris Schopenhauer perseguía un doble objetivo. En primer lugar, quería proporcionar a su esposa, veinte años más joven que él y que no había visto todavía nada del mundo, una distracción agradable. Se había casado dos años antes con Johanna Trosiener y el suyo era un matrimonio de conveniencia, todavía sin hijos. Johanna apenas podía ahuyentar su tedio tanto en la suntuosa casa de Danzig como en la idílica

residencia campestre de Oliva. El mal humor y la melancolía habían empezado a empañar la reciente, aunque desde el principio sólo moderada, felicidad conyugal. El viaje fue para Johanna un regalo del cielo: «¡Yo iba a viajar, viajar! ¡Ver Inglaterra!... Temblé de alegría, creí soñar cuando mi marido me abrió la perspectiva cercana de esta dicha insospechada», escribe Johanna en sus memorias.

Pero no se trataba solamente de hacerle un regalo a su esposa, puesto que Heinrich Floris acariciaba también la idea de emigrar a Inglaterra y quería recoger información relevante para ese

propósito.

Pues Danzig, ciudad en la que los Schopenhauer estaban establecidos y en la que eran tenidos en alta estima desde hacía generaciones, había dejado de ser lo que fue antaño.

En el siglo XVIII, pasaba todavía por la vieja ciudad hanseática el sesenta por ciento del comercio del mar Báltico. Danzig conservó su autonomía política bajo la protección de Polonia. Pero al desmoronarse este reino a lo largo del siglo XVIII y convertirse en objeto de transacción entre los intereses contrapuestos de los Habsburgo, de Rusia y de Prusia, también la libertad de

Danzig quedó amenazada. Y, aunque los otros vecinos se ofrecieron como potencias protectoras, en Danzig sabían bien que por ese lado no cabía esperar protección sino chantaje. Danzig tuvo que hacerse a la idea de que, a pesar de su condición de orgullosa ciudad comercial, rica en tradiciones, no tenía más remedio que convertirse ahora ella misma en objeto de transacción para las grandes potencias europeas. Algunos decenios antes del nacimiento de Arthur, el gobierno de Danzig había formulado la voluntad de autoafirmación de la ciudad en una petición de ayuda a los Estados generales holandeses: «Nos

mantenemos como un banco de arena sobre el que brama el mar y nos enfrentamos al instante en el que las olas nos anegarán y seremos sepultados sin que nadie lo lamente». Los habitantes de Danzig no tuvieron que aguardar mucho tiempo la ola que iba a sepultarles. En 1772, con ocasión de la primera partición de Polonia, los prusianos avanzaron y pusieron cerco a la ciudad. Las tropas ocuparon el país circundante y la desembocadura del Vístula. Muchas residencias campestres de los ciudadanos ricos de Danzig quedaron así en territorio prusiano. Los transportes rusos y polacos de cereales

que bajaban por el Vístula tenían ahora que pagar derechos en la aduana prusiana, circunstancia que ocasionaría serios quebrantos al comercio de Danzig. Los «aduaneros» de Federico el Grande penetran incluso en el territorio de Danzig. Uno de ellos es sorprendido por la multitud enfurecida y lo matan a golpes.

Johanna Schopenhauer es todavía una niña pequeña cuando esto sucede. Una mañana, reina en las calles una agitación desacostumbrada. Marineros, artesanos y recaderos discuten acaloradamente y con ellos se mezclan los ciudadanos ricos con medias de

seda. Sobre las terrazas abiertas, que en Danzig reciben el nombre de «escaleras volantes», se apiñan las cabezas de las vecinas que llevan puestos todavía el camisón y las pantuflas. La niña, temerosa, pregunta a su niñera lo que sucede: «Ciertamente una gran desgracia», respondió Kasche, «pero vosotros los niños no entendéis nada de eso. Durante la noche han llegado los prusianos —así que tenéis que ser amables con ellos».

Muy poca amabilidad mostró en tal ocasión Heinrich Floris Schopenhauer. Su republicanismo burgués-aristocrático —leía a Voltaire y a Rousseau y además

estaba abonado al Times—, así como la alianza de los Schopenhauer con las tradiciones democráticas de Danzig, que se remontaba a varias generaciones, hacían de él un enemigo irreconciliable del autoritarismo prusiano. Había tenido incluso el privilegio de entrevistarse personalmente con Federico el Grande. Corría el año 1773 y, a la vuelta de un largo viaje al extranjero, Heinrich Floris se quedó algunos días en Berlín. Durante una parada militar, el rey lo vio entre los espectadores: su apariencia elegante y altiva llamaba la atención. El rey lo invitó a una audiencia durante la cual pidió al importante mercader de Danzig

que se estableciese en Prusia, pues, según dejó entrever, la libertad de Danzig no tenía ya futuro alguno. «Voilà les calamités de la ville de Dansic», dijo el rey, señalando burlonamente hacia el mapa que colgaba en el ángulo de la estancia. Pero Heinrich Floris no tomó esta oferta en consideración. Quería agradecerse a sí mismo lo que era y no al favor del poder.

A oídos de Johanna, que había alcanzado entre tanto la edad del matrimonio, llegó esta anécdota, que corría por Danzig junto con otras del mismo tenor. Por ejemplo la siguiente: En 1783, durante el bloqueo prusiano de

la ciudad, el abuelo Schopenhauer se había visto obligado a alojar en su finca rural a un general prusiano. Para mostrar su agradecimiento por la acogida, no por forzosa menos hospitalaria y obsequiosa, el general ofreció al hijo de su anfitrión, es decir, a Heinrich Floris Schopenhauer, la libre adquisición de forraje para los caballos. Heinrich Floris, propietario de una selecta cuadra, envió una respuesta lacónica: «Agradezco al general prusiano su buena voluntad pero mi establo está todavía abastecido por mucho tiempo y, cuando mis provisiones se agoten, mandaré matar a los caballos».

Este republicano cabal, considerado en Danzig como encarnación viva de la voluntad de autodeterminación de la ciudad, era, con sus apenas cuarenta años, un solterón orgulloso que no quería darse por satisfecho con el amor a los caballos. Buscaba una mujer y la encontró en Johanna Schopenhauer. Esta no sospechaba nada todavía de esa felicidad, tan frágil, a la que iba a acceder. Johanna trataba al comerciante con respetuosa distancia y quedó anonadada cuando un buen día, tal como entonces era costumbre, éste se presentó ante sus padres para pedir su mano. Los Troisiener se sintieron halagados, ya

que, a diferencia de los Schopenhauer, no pertenecían a la clase patricia de la ciudad. La proposición, hecha en una mañana de domingo, con cierta dosis de brusquedad y otra de timidez, significaba un buen partido. Johanna lo sabía, aunque le resultaba menos evidente la delicada constelación política que encerraba esa propuesta de matrimonio. Pues el padre de Johanna, Christian Heinrich Troisiener, no estaba ni mucho menos animado por el mismo sentimiento patriótico hacia Danzig que Heinrich Floris tan convincentemente sabía encarnar. Christian Heinrich Troisiener pertenecía a la parte más

representativa de la clase media de los comerciantes, una clase media tanto más numerosa cuanto menos pudiente, el así llamado «tercer estado» de Danzig. Esta clase se enfrentaba de vez en cuando con violencia al gobierno patricio de la ciudad y, de vez en cuando también, perdía de vista la independencia exterior de la misma en defensa de los intereses corporativos.

Esta oposición interna, con fronteras socio-políticas perfectamente definidas tanto hacia arriba como hacia abajo, había llegado a recurrir a la ayuda del rey polaco contra el gobierno patricio de la ciudad a mediados del siglo XVIII.

La consecuencia de ello fue ciertamente la satisfacción de algunos intereses económicos de la clase media (inmigración limitada de comerciantes extranjeros, mantenimiento de la corporación gremial obligatoria), pero al mismo tiempo se esfumó la soberanía de la ciudad en el ámbito de la administración portuaria y militar. La reforma constitucional de 1761 daba entrada a los miembros del «tercer estado» en el consistorio de la ciudad. Y así fue como Christian Heinrich Troisiener, una de las cabezas dirigentes de la oposición, se convirtió en consejero municipal poco después. Pero

durante el bloqueo de la ciudad, estos miembros de la clase media, y entre ellos especialmente el padre de Johanna, fueron tenidos como poco dignos de confianza: se sospechaba de ellos que eran partidarios de los prusianos. Cincuenta años después no se atrevía aún Johanna Schopenhauer a expresarse abiertamente sobre ese delicado tema. En aquel día de su niñez en el que «llegaron los prusianos», el administrador se había expresado en la casa paterna con una impertinencia sorprendente: «El señor M. habló todavía mucho, mi madre empezó a disputar con él... Me pareció como si

hubiese dicho algo sobre mi padre que ella no quería aceptar... Yo habría querido vehementemente saber por qué mi madre se encolerizaba tanto de que el señor M. afirmase que mi padre jugaba con dos barajas; ¿con cuál debía jugar?». Efectivamente, Christian Heinrich Trosiener jugaba con dos barajas, pues en los años ochenta se convirtió en el cabecilla de un movimiento que pretendía llegar a un apañó con Prusia. El 24 de enero de 1788, apoyado por la asociación de amigos «Bürgerliche Ressource», presentó la siguiente moción: «Puesto que nuestra supervivencia depende del

comercio con los vasallos de la vecina Prusia, tenemos que tratar de ir hacia ellos y, puesto que no hay ningún atajo que nos conduzca hacia allí... tenemos que avanzar abiertamente y —por mucho que a primera vista se subleve el sentimiento de un republicano— tratar de convertirnos en subditos de un rey bajo cuyo cetro viven mejor nuestros más cercanos vecinos que nosotros».

El padre de Johanna no sobrevivió políticamente a este intento desafortunado. Tuvo que dimitir del consistorio, liquidó su comercio y, en 1789, se retiró como arrendatario al territorio de la ciudad de Stutthoff. Más

tarde, después de la muerte de Christian Trosiener en 1797, la familia empobreció y tuvo que recibir ayuda de los Schopenhauer.

Así pues, mientras Christian Heinrich Trosiener trataba en secreto de pactar con Prusia, Heinrich Floris Schopenhauer permanecía en Inglaterra, junto con su Johanna, Trosiener de soltera, tratando de sondear cuál sería el mejor sitio para trasladarse cuando «llegasen los prusianos».

En la autobiografía de Johanna no se revela el momento exacto en el que se dio cuenta de que estaba embarazada. En todo caso, aunque estaba ya encinta al

comenzar el viaje, no se había percatado todavía de ello. Dada la ignorancia, a menudo tan absoluta, con la que las mujeres de la burguesía traían su primer hijo al mundo en aquella época, podemos conjeturar que fue el padre el que primero se dio cuenta del embarazo y, para que el esperado hijo naciese «inglés», sometió a su mujer a las incomodidades de la travesía entre Calais y Dover sin haberle informado de su estado. Al percatarse la mujer del mismo, surgió el conflicto entre los esposos. Johanna escribe: «Era natural que mi marido utilizase todos los medios para convencerme de que

esperase el parto en Londres, puesto que se ofrecía una magnífica oportunidad para que se cumpliese su deseo de que nuestro esperado hijo tuviese el privilegio, importante para sus futuras actividades comerciales, de alcanzar la ciudadanía inglesa. Pero nadie, o ninguna mujer al menos, me censurará que confiese abiertamente que esta vez me resultó muy arduo seguir sus deseos. Sólo después de una sostenida lucha conmigo misma, que tuve que resolver en la más absoluta soledad, conseguí dominar mi repugnancia a quedarme allí y superar la añoranza de la asistencia tranquilizadora y del cuidado benefactor

de mi madre en aquella hora difícil que se aproximaba. Así que, finalmente, me sometí, apenas de buen grado, a la voluntad de mi marido al que, por otra parte y en lo que a mí concierne, no sabía contraponerle una alternativa razonable. Al principio fue muy duro, pero luego las circunstancias exteriores me aliviaron mucho el corazón». Tanto éste como los siguientes pasajes de las memorias de Johanna Schopenhauer (que serán citados posteriormente), escritas en 1837, deben ser leídos muy atentamente pues, aunque bajo un velo de decoro (ella imitaba en esto a su ideal Goethe), dejan traslucir el drama

de su matrimonio, un drama que influiría también con posterioridad en el decurso de la vida de Arthur.

Johanna escribe que los planes de Heinrich Floris eran «razonables», e incluso «naturales». Pero no se adecuaban en modo alguno a su voluntad ni a sus deseos, pues ella hubiera deseado traer a su hijo al mundo en casa de su propia madre.

Podemos percibir todavía en tales frases un ligero eco de la irritación que le produjo no sólo la necesidad de someterse a la voluntad del marido, sino, además, de negar toda razón y naturalidad a sus propios deseos, bajo la

fuerza de la decisión masculina. Su único orgullo consiste en haber «solucionado sola» la «dura batalla» en la que se sometió al marido. Pero incluso aquí es imposible no percibir la amargura que se transparenta en el texto: «nadie me ha ayudado, tuve que superar yo sola mi tristeza; el marido me arrastra por media Europa para sobreponerse al miedo». Johanna debió doblegarse al marido de esa manera que deja rencor, tanto frente a la fuerza que le somete a uno como frente al propio acto de sometimiento: «Así que me sometí finalmente, apenas de buen grado, a la voluntad de mi marido...».

Pero una vez tomada esta decisión tuvo la suerte sorprendente de verse rodeada en Londres por una cantidad considerable de personas amables que se ocupaban de ella. Experimentó ahí por vez primera algo a lo que posteriormente concedería gran valor: sentirse el centro de un interés social: «Por todas partes me daban consejos alentadores... y, rodeada de amables amigos, me enfrentaba al futuro con tranquilidad». Tenemos aquí ya a esa Johanna Schopenhauer capaz de sobreponerse a la angustia frente a los abismos de la vida con el talento de la sociabilidad. Lo consigue por primera

vez en Londres durante el otoño tardío de 1787. Para ella constituye un autodescubrimiento revelador.

Pero luego llegan los días sombríos de noviembre y las lámparas tienen que mantenerse encendidas todo el día. Ahora se nos muestra, como también a Johanna (que por lo demás suele encarecer la «temible franqueza» de su marido), un Heinrich Floris Schopenhauer completamente distinto. Es ese hombre que nos permite entender lo que Arthur anotará muchos años después en sus notas secretas *Eis Eauton*: «He heredado de mi padre un miedo del que siempre abominé... y al

que siempre tuve que combatir con toda la fuerza de mi voluntad» (HN IV, 2, 120).

Este miedo sale ahora a la luz: «Entonces», escribe Johanna, «mi marido se hundió en la misma ansiedad de la que yo precisamente había conseguido librarme».

Johanna habla aquí empero con poca exactitud: no se trata de la misma clase de miedo. Ella se había angustiado, en un entorno extraño y lejos de su madre, de tener que superar el trance de un parto. ¿De qué se angustia Heinrich Floris? No puede ser por Johanna, puesto que ésta ha encontrado ya en

Londres el «aliento maternal» de las amigas y los amigos y desea por tanto permanecer allí. También hay que excluir el temor por el niño que aún no ha nacido, pues lo peligroso para él, así como para Johanna, no es quedarse en Londres, sino el extenuante viaje de vuelta al hogar.

Las indicaciones con las que Johanna trata de explicar la conducta de su marido resultan oscuras: «Mi tranquila sumisión a su voluntad había producido sobre su ánimo una impresión mucho más profunda de lo que al principio le hubiera gustado mostrarme. La gran aceptación que yo encontraba

por doquier despertaba en él temores frente a un peligro que parecía estar conectado con mi permanencia en Londres. Estos temores le impulsaron finalmente a abandonar todos los planes previstos para el niño que esperábamos».

¿Qué «temores» podía despertar la «gran aceptación» que Johanna encontraba por doquier? ¿No es precisamente esa «gran aceptación» lo que debería haber disipado tales temores? En la vida del padre anida una fuente oscura e indefinida de angustia que posteriormente le empujará a arrojarse hacia la muerte desde el

granero de su casa de Hamburgo. Aquí, en Londres, esa angustia aparece bastante definida: celos.

Parece claro que Heinrich Floris Schopenhauer soportaba con dificultad que el magnetismo social de su mujer alejase de él una vida de la que le hubiera gustado sentirse el centro.

Arthur Schopenhauer, que podía identificarse con su padre, aunque no con su madre, deja traslucir muchos años después, al acordarse de la muerte del padre, que éste había tenido razón de albergar celos: «Mi propio padre, abatido y doliente, estaba retenido en la silla de enfermo y habría quedado

abandonado a no ser porque un viejo sirviente cumplía con él el así llamado deber de amor. Mi señora madre daba veladas mientras él se consumía en la soledad y ella se divertía mientras él estaba sufriendo terribles dolores» (G, 152).

Johanna niega explícitamente en sus memorias que su marido la hubiese torturado con los celos, pero subraya también que no le había dado ningún motivo. Sin embargo, encontramos en su autobiografía alusiones extrañas: «Mi marido era incapaz de amargarme la vida mediante la expresión directa de los celos... Nunca mencionaba la gran

diferencia de edades entre nosotros, pero cuando me veía rodeada de gente alegre de mi misma edad yo me daba cuenta de que este recuerdo le producía dolor. Las novelas francesas, que él mismo ponía en mis manos, me habían convencido de que su estancia de varios años en aquel país le había proporcionado una experiencia poco adecuada para elevar la consideración de las personas de mi sexo ante sus ojos. Yo sentía, aunque él no me lo expresara con claridad, que nuestra felicidad presente y futura dependía solamente de su continuada satisfacción conmigo... Y cuando alguna vez me sentía amenazada

por un sentimiento de desazón o de mal humor, bastaba una mirada sobre el maravilloso escenario que me rodeaba para que tal sentimiento se esfumase con rapidez».

Sin embargo, y aunque disfrutase de ese «maravilloso escenario» (casa campestre de Oliva), Johanna Schopenhauer se sometía a estrictas restricciones para no dar motivos de desconfianza a su esposo: «Nunca hacía visitas a los vecinos en ausencia de mi marido y sólo me servía del carruaje que tenía a disposición para hacer salidas cortas de las que volvía sin detenerme en sitio alguno. Para los

paseos más largos, fuera del espacio habitual de mi jardín, escogía caminos y prados, campos y bosques alejados de la carretera; pues cierta voz interior acudía en mi ayuda. Durante toda mi vida estuve presta a obedecer esta voz porque, en los raros casos en los que me resistí a ella, encontré motivos para lamentarlo amargamente».

Todo esto sugiere un equilibrio muy precario entre los esposos y sólo mantenido con dificultad. De amor, desde luego, no se puede hablar. Johanna lo confiesa abiertamente en sus memorias. «Ni yo le mostraba con hipocresía un amor ardiente, ni él

aspiraba a ello».

¿Por qué aceptó Johanna Schopenhauer de inmediato, teniendo sólo dieciocho años, la sorprendente propuesta de matrimonio sin tomarse siquiera, como ella misma señala con orgullo, el tiempo que se le concedía para reflexionar?

Escribe que su ánimo estaba predispuesto a la renuncia después de que el destino hubiera pisoteado «las flores tiernas y divinas de un primer amor». «Yo creía haber concluido mi vida, una fantasía a la que uno con tanto gusto y ligereza se entrega tras las primeras experiencias dolorosas de la

vida».

Johanna resume en esas palabras una historia interior que será desarrollada a menudo en sus novelas, escritas muchos años después. Aunque elogiadas por Goethe, los críticos contemporáneos, menos benévolos, hablaron para referirse a ellas de «las tibias aguas de las novelas schopenhauerianas de abnegación».

Esas novelas están pobladas de mujeres que han amado apasionada pero infelizmente en su juventud y que, habiendo encerrado en su corazón al amante desaparecido, contraen después, impelidas por la razón o por el cálculo,

otro matrimonio en el que los hombres, por regla general, no hacen un buen papel. A veces se trata incluso de auténticos rufianes. Esas mujeres conservan fielmente la imagen sagrada de su primer amor al no conceder ningún hijo a los indignos beneficiarios del principio de realidad (por ejemplo, en la novela Gabriele) y, cuando lo hacen, el niño es la encarnación de una ruptura conyugal imaginaria, siguiendo el modelo de las afinidades electivas de Goethe. La misma Johanna Schopenhauer, por otra parte, no fue tan resignada en su vida posterior, afortunadamente, como las heroínas de

sus novelas.

Johanna supo interpretar con agudeza en otras mujeres de su círculo social unas motivaciones que nunca podría confesar en su propio caso: «El boato social, el rango y el título, ejercen tal fuerza de seducción sobre un corazón joven, tierno y candido todavía, que incitan a la muchacha sin experiencia a anudar un vínculo matrimonial, como tan a menudo sucede todavía hoy en día; un error que tendrán que expiar con amargura durante toda la vida, como también hoy en día muy raramente deja de suceder».

También los incentivos que

movieron a Johanna para abrazar el matrimonio con Heinrich Floris Schopenhauer deben haber sido de tal índole. Pero, al referirse a ello, menciona solamente a sus padres: «Mis padres, como todos los demás parientes, tenían que considerar un acontecimiento muy venturoso mi enlace con un hombre tan importante como era Heinrich Floris Schopenhauer en nuestra ciudad».

Este acontecimiento, sin embargo, sólo empezó a ser venturoso para Johanna después de la muerte del marido. Pues la fortuna heredada le permitió llevar en Weimar una existencia independiente que abrió la

posibilidad para que se desarrollasen sus talentos ocultos. Pero estamos todavía en Londres, antes del nacimiento de Arthur.

Los Schopenhauer inician el viaje a finales de noviembre de 1787. Heinrich Floris, como si quisiera ahuyentar su mala conciencia, se muestra lleno de atenciones hacia su mujer para compensar un poco las molestias del viaje de regreso al que la arrastra. En Dover, por ejemplo, el marido ordena que lleven a la embarazada hasta el barco en una silla de manos. Es de noche. Hay que traer más luces, y para probar la fuerza de las cuerdas, los

marineros, que reciben una generosa propina, tienen que sostener primero con ellas a Heinrich Floris. Una escena que desata las burlas de su mujer.

De todos modos, si tenemos en cuenta las molestias que lleva consigo un viaje en coche de postas por los caminos empantanados de Alemania a finales del otoño, resulta un poco ridícula esta solicitud en el embarco. Se hunden en el barro e incluso llega a volcar el coche. La protección contra el viento, la lluvia y el frío es precaria. A veces, hay que pernoctar a la fuerza en lugares improvisados, junto al fogón de una choza de campesinos de Westfalia.

Johanna padece escalofríos y en alguna ocasión está a punto de desvanecerse. En su vientre, Arthur sufre sacudidas y tormentos continuos incluso antes de ver la luz del mundo. Puede uno imaginarse la rabia que Johanna, que tan a disgusto se había separado de los amigos londinenses, tuvo que tragarse a causa de la obstinación angustiada y al mismo tiempo tiránica del marido. El agitado viaje de regreso se convierte de este modo en una hipoteca que el matrimonio tendrá que saldar. El nacimiento de Arthur, el 22 de febrero de 1788, nueve semanas después de la llegada a Danzig, no estuvo precedido por tanto de buenos

augurios.

«Como todas las madres jóvenes», escribe Johanna, «también yo jugué con mi nuevo muñeco».

Pero, a pesar de tener al niño como juguete, tendrá que luchar en adelante contra el sentimiento de aburrimiento y desolación que empieza a apoderarse de ella. Durante el verano, Heinrich Floris envía a su mujer y al niño a la residencia campestre de Oliva. Allí, en un entorno idílico —Johanna describe en sus memorias «los magníficos jardines escalonados en terrazas, llenos de flores y frutos, los surtidores, el gran estanque con la góndola multicolor»—

pasa toda la semana sola con su hijo. A veces, durante el fin de semana, Heinrich Floris lleva algunas visitas. Pero el lunes vuelve la calma, una calma insoportable para ella.

Incluso el mentor de sus años juveniles, el Dr. Jameson, párroco de la comunidad inglesa, que de vez en cuando la visitaba durante la semana en Oliva, desapareció de su vida. Jameson tuvo que regresar en 1789 a su hogar escocés y Johanna escribe al respecto: «Jameson no podía contemplar el deterioro progresivo de aquel lugar, que él había conocido en todo su esplendor, sin sentirlo en su propia carne; tenía la

sensación de asistir, junto al lecho de dolor, a una larga agonía».

Algunas familias de la gran burguesía, a cuyo círculo social pertenecían los Schopenhauer, abandonaron la ciudad impelidos por la decadencia económica de Danzig durante el asedio de Prusia. También ellos dejaban «otros tantos vacíos en el devenir inexorable de la vida».

Johanna se sentía atrapada por «una vida aparente, a través de la cual quedaba oculta a la mirada superficial la descomposición profunda que se producía en el interior».

Una vez al año, la mayoría de las

veces en el mes de mayo y acompañada de su hijo, Johanna podía visitar a sus padres en los dominios de la ciudad de Stutthof. Allí se relajaba contemplando la vida laboriosa del campo. Pero la actividad alegre y creadora que reinaba en el lugar no conseguía ocultar tampoco los signos de la decadencia. Su padre, Christian Heinrich Trosiener, había tenido que retirarse al campo como arrendatario ya que, al fracasar su iniciativa a favor de Prusia, también sus negocios comerciales se habían ido al traste.

Johanna se consolaba solamente contemplando el movimiento incesante

del mar cercano a Oliva. «Iluminado por la aurora o por la luz crepuscular, agitado por la tormenta en sus recónditas entrañas, resplandeciente bajo la brillante luz del sol... o momentáneamente oscurecido por las sombras de las nubes que surcaban el cielo, el mar, agitado siempre, me ofrecía, a lo largo de los cambios del día, un espectáculo del que no me cansaba nunca».

Johanna añoraba una vida activa y alejada de allí. Se sentía reducida y encadenada a un niño cuyo incentivo como juguete iba decreciendo y compensaba cada vez menos la

sensación de estar renunciando a la vida. La experiencia central de Arthur, a partir de la cual germinará posteriormente su filosofía, se configura de este modo en medio de la tensión entre un padre con el que sólo convive el fin de semana y una madre sujeta por el niño a un tipo de vida que desearía abandonar.

A los veinte años, Arthur anotará la siguiente reflexión en su diario: «En lo más profundo del hombre arraiga la confianza de que algo, semejante a la propia consciencia, tiene consciencia también de uno aunque esté fuera de uno mismo; resulta estremecedor imaginarse

vivamente el pensamiento contrario asociándolo a la infinitud» (HN I, 8). Pero éste será el pensamiento que Arthur llevará hasta sus últimas consecuencias, porque él mismo tuvo que aprender muy pronto a renunciar a esa confianza.

Arthur no conoció nunca la sensación de entrega y de sosiego que proporciona una confianza sin límites. Sin embargo, no hay en su carácter rasgos de sometimiento, cobardía o inseguridad. Por el contrario, se percibe claramente en él al hijo de un mercader patricio al que no falta amor propio, sentido de la realidad y espíritu mundano. Incluso la religiosidad del

padre estaba teñida de orgullo y carecía de mojigatería: Dios está con los que triunfan. Se enfrentaba a sus depresiones adoptando posturas de firmeza. Transmitió esta cualidad al hijo, junto a esa inflexibilidad con la que asumía sus deberes en la vida. «Una compostura adecuada es tan importante en la mesa de despacho como en la vida ordinaria», escribe el 23 de octubre de 1804 en su última carta al hijo, «pues cuando se ve a alguien en los salones encorvado sobre sí mismo, se le toma por un zapatero o un sastre disfrazados».

Arthur aprendió de su padre el valor, el orgullo y la sobriedad. También

heredó de él una arrogancia fría e hiriente.

Pero su amor propio, tan intensamente desarrollado, careció de refuerzos, pues Johanna tenía que sobreponerse a sí misma para cumplir con los deberes del amor materno. El hijo encarnaba para ella la renuncia a vivir y ella hubiera deseado vivir su propia vida. Una vida de la que no disponía, como le recordaban diariamente los deberes maternos. Con el nacimiento de Arthur se había cerrado la trampa.

El que no ha recibido el elemento primario, el amor de la madre, carecerá

también muy a menudo del amor hacia lo primario, hacia la propia vitalidad. El que carece de una radical afirmación de la vida, pero no de una altiva consciencia de sí mismo, estará predispuesto, como Arthur, a depositar esa mirada de extrañeza sobre todo lo viviente de la que surge la filosofía: el asombro del simple hecho de que la vida exista. Sólo al que no se ha unido a todo lo viviente con lanzos indelebles, llevado por un sentimiento de simpatía, puede resultarle extraño lo que le pertenece: el propio cuerpo, la respiración, la voluntad. Una deficiencia de naturaleza muy singular incita al

joven Arthur a asombrarse y espantarse a la vez de la voluntad de vivir, de la que no podemos liberarnos porque constituye la totalidad de nuestra propia esencia. Pero el asombro no va unido necesariamente al espanto. El espanto de Arthur procede de una singularidad originaria que no le permite sentir el calor de la vida. Lo que él vivencia es otra cosa: una corriente fría que le atraviesa y que le arrastra. Lo más próximo —la realidad palpitante del cuerpo— es al mismo tiempo lo más lejano y lo más extraño, tan lejano y extraño que se convertirá para él en un enigma, el enigma filosófico por

autonomasia. Esta realidad corporal, a la que llama «voluntad», se convertirá en el núcleo de su filosofía. La experiencia de la propia vitalidad, que él vivencia con extrañeza, le servirá posteriormente de apoyo para desentrañar el enigma de aquel punto que Kant había situado en una lejanía remota: la impenetrable «cosa en sí» — lo que el mundo sea en sí mismo e independientemente de cómo nos lo representamos. Schopenhauer pretende convertir este punto remoto en lo más cercano. La «cosa en sí» somos nosotros mismos en nuestra corporalidad, vivenciada por dentro. La «cosa en sí»

es la voluntad que vive, incluso antes de entenderse a sí misma. El mundo es el universo de la voluntad y la propia voluntad es, a su vez, el corazón palpitante de ese universo. En definitiva somos lo mismo que la totalidad. Pero dicha totalidad es algo salvaje, en lucha consigo misma y sacudida por una constante inquietud. Y, sobre todo, es algo que carece de sentido y de propósito. Así lo quiere el sentimiento vital de Schopenhauer.

El niño, que no era fruto de un propósito deliberado, al menos por parte de la madre, trató de ganar confianza situándose desde el principio

frente a un mundo al que no parece subyacer «un propósito superior» ni «una finalidad última» y en cuyo centro hay una fuerza singularmente tenebrosa que pone en movimiento todas las cosas.

Durante sus paseos con la madre por Danzig, el pequeño Arthur pudo obtener otra impresión, de carácter topográfico esta vez, de hasta qué punto el centro del mundo —y Danzig era el mundo para el niño— es al mismo tiempo el corazón enigmático y peligroso de las tinieblas.

En medio de la ciudad, cerca de la casa paterna, estaba la isla de los almacenes, rodeada por el Mottlau. Ahí se acumulaba toda la riqueza comercial

acarreada por los barcos: cereales, pieles, tejidos, especias. Ahí se trabajaba durante todo el día y de eso vivía la ciudad. Ahí estaba el alma creadora de la misma. Al caer la tarde, se cerraban las puertas de la isla y si alguien se atrevía a adentrarse después por ella se arriesgaba a ser destrozado por los perros sanguinarios a los que dejaban en libertad durante la noche.

Pero también en este escenario de horror puede el joven Arthur imaginar por vez primera el mágico poder de la música, capaz de enfrentarse a todos los abismos. La madre le cuenta que cierta vez un conocido violoncelista tuvo la

osadía, bajo los efectos del vino, de pasar la noche con las bestias nocturnas. Y apenas había atravesado la puerta que cerraba el recinto de los almacenes la jauría se abalanzó sobre él. Pero entonces, apoyándose sobre el muro, rozó con el arco su instrumento. Los perros sanguinarios quedaron instantáneamente paralizados y cuando, recobrando el valor, entonó sus zarabandas, polonesas y minuetos, se postraron en torno a él y escucharon atentamente. Tal es el poder de la música, de la que Schopenhauer afirmará después, en su metafísica, que expresa y dulcifica a la vez el

desasosiego torturador y amenazante de todo lo viviente.

La isla de los almacenes de Danzig fue probablemente para Arthur el primer escenario de ese misterioso drama que la voluntad de vivir comparte con la música.

2

Hamburgo.
Primera
lectura
en el
libro de
la vida:
El
Havre.
Amistad
con
Anthime.
Arthur
recibe
educación
para
ser

En la primavera de 1793, sucedió finalmente lo que Heinrich Floris Schopenhauer temía desde hacía ya tiempo y por lo que había sondeado la posibilidad de trasladarse a Inglaterra: Prusia y Rusia se pusieron de acuerdo para anexionarse otras partes del territorio sobre el que Polonia había ejercido su soberanía. Las ciudades de Danzig y Thorn, formalmente libres bajo protección polaca hasta el momento, fueron adjudicadas al rey prusiano. Le correspondió al general Raumer —el mismo que tan amable había querido

mostrarse con Heinrich Floris Schopenhauer y cuya ayuda tan desabridamente había sido rechazada por éste— llevar a cabo la anexión y poner fin a una libertad que había durado siglos. Los Schopenhauer no esperaron a que se produjese la invasión de las tropas prusianas y la familia partió inmediatamente después de que el Consejo y la cámara de diputados hubiesen decidido, en un acuerdo unánime del 11 de marzo de 1793, ofrecer la soberanía de la ciudad al rey de Prusia. Fue más bien una huida que una mudanza. Algo tenía que temer Heinrich Floris Schopenhauer, pues la

ofensa al general prusiano no había caído todavía en el olvido.

Con los Schopenhauer huyeron otras familias del patriciado que se habían señalado igualmente como «enemigas de Prusia». Entre la burguesía media, por el contrario, predominaba una actitud distinta, pues la incorporación al territorio prusiano auspiciaba desarrollo económico. Dentro de las clases más bajas, entre los jornaleros, los grumetes y los aprendices, se llegó a la rebelión abierta. Soldados rasos de la ciudad desarmaron a los oficiales, que estaban dispuestos a entregarse, y apuntaron los cañones hacia las tropas prusianas que

se aproximaban. Tenían razones para temer que, tras la entrega de la ciudad al ejército prusiano, en guerra con la Francia revolucionaria, serían reclutados forzosamente. Las luchas y disturbios duraron hasta el mes de abril de 1793. Algunas casas fueron destruidas por los cañones y el fuego. Hubo además saqueos y pérdida de vidas humanas. Pero mientras todo esto sucedía, los Schopenhauer se habían puesto a salvo en Hamburgo.

Ignoramos la razón por la que no se trasladaron finalmente a Inglaterra. Pero ¿por qué fueron precisamente a Hamburgo?

Para Heinrich Floris Schopenhauer, experto en el comercio marítimo, sólo podía entrar en consideración una ciudad portuaria. Sus conexiones comerciales con Hamburgo eran satisfactorias. Esta poderosa ciudad hanseática parecía ofrecer además las máximas garantías de conservar su independencia frente a Prusia. De hecho, Heinrich Floris Schopenhauer murió antes de que también Hamburgo perdiera su libertad republicana, aunque no ciertamente bajo el yugo de Prusia, sino de la Francia napoleónica.

A la llegada de los Schopenhauer, durante la primavera de 1793, la ciudad

experimentaba una coyuntura económica sin parangón.

Durante todo el siglo XVIII, Hamburgo había sido un importante lugar de tránsito tanto para las mercancías coloniales francesas y holandesas como para los productos manufacturados de la industria inglesa. La ciudad hanseática había batido a todos los concurrentes europeos en el comercio con Inglaterra desde que, en 1663, el rey inglés le concediera el privilegio de poder atracar en los puertos ingleses con barcos propios. A través de Hamburgo eran exportados los productos de la Europa central: cereales

de Mecklenburg, del sur de Rusia y de Polonia; madera para construir barcos de los bosques de Sajonia; salitre ruso; productos de la industria local: porcelana, telas rústicas y madera tallada. También tenía importancia el comercio intermediario de alquitrán, cuero, pieles y aceite de pescado procedentes de los países nórdicos. De Inglaterra, Holanda y Francia llegaban especias, té, café, tabaco, tejidos y metales preciosos. Todas estas mercancías se apilaban en los mayores almacenes de la Europa continental. Entre 1788 y 1799 se dobló el número de buques que navegaban bajo bandera

de Hamburgo. En el año 1795 había más de 2000 barcos, un auténtico récord europeo.

En una memoria dirigida a Napoleón, el abate Sieyès decía de Hamburgo que era «el lugar más importante del globo terráqueo». Se trata, sin duda, de una exageración. Pero los habitantes de la ciudad la oían con agrado y ellos mismos no se escatimaban elogios: «La bandera de Hamburgo ondeaba en el mar Rojo, en el Ganges y en China, así como en las aguas de Méjico y Perú, en Norteamérica, en las posesiones holandesas y francesas de las Indias

orientales y occidentales. Era respetada en todos los lugares del mundo y el hecho de que nuestros barcos nos trajesen todos los tesoros de ambas Indias no era motivo de envidia, puesto que ello revertía también en su propio provecho». Así describe el comerciante Johann E. F. Westphalen, en 1806, el prodigioso desarrollo de la ciudad durante los últimos decenios del siglo XVIII. De su voz se desprende empero un tono elegiaco, pues, en 1806, época del bloqueo continental, la antigua grandeza pertenecía ya al pasado. Con todo, antes de que Napoleón la incorporase a sus dominios, Hamburgo se había

aprovechado de las guerras y de las reordenaciones territoriales de la Francia revolucionaria. La conquista de Holanda por los franceses (1795) produjo un éxodo de firmas comerciales francesas y holandesas hacia la ciudad. La incierta situación creada por la guerra había cerrado la vía del Rin y había desviado todo el tráfico de Alemania occidental y de Suiza por las aguas del Elba. Hamburgo ocupó el lugar de Amsterdam y Amberes en el continente europeo, tanto como puerto de importación de las mercancías americanas cuanto como sustituta del comercio holandés con la India oriental

y con Oriente Medio.

Con el comercio y el tráfico marítimo creció también el intercambio monetario. Hamburgo se convirtió en el mercado financiero más importante del continente. La actividad industrial florecía dentro de la ciudad y el número de habitantes se multiplicó hasta contar con unos ciento treinta mil al cambiar de siglo.

Heinrich Floris Schopenhauer, que había perdido una décima parte de su fortuna en la huida, pudo asentar pie de nuevo con rapidez en el comercio de Hamburgo. En definitiva, su especialidad en Danzig había sido el

comercio con Inglaterra y Francia, que con tanta fuerza prosperaba aquí.

Al principio, los Schopenhauer se alojaron en la ciudad vieja. Cuando sus negocios tomaron de nuevo impulso, favorecidos por la coyuntura económica general, la familia se trasladó a una casa mucho más suntuosa situada en *Neuen Wandrahm* 92. Era el barrio en el que residían las grandes familias de comerciantes de Hamburgo: los Jenisch, los Godeffroys, los Westphalen, los Sieveking. La vivienda y el local comercial, según la costumbre de la época, constituían parte de la casa. En las alas posteriores y en la parte media

de la edificación estaban los graneros, los almacenes, despachos y bodegas. La parte trasera de la propiedad daba a un canal y las barcazas de carga podían atracar allí. Una galería de madera tallada rodeaba el amplio patio interior y el vestíbulo estaba embaldosado con mármol. La zona destinada a vivienda ocupaba la parte delantera de la casa y constaba de diez habitaciones, cuatro gabinetes, cuatro salas y un gran salón provisto de un magnífico artesanado, suelo de madera y ventanas de cristal primorosamente trabajadas. En ese lugar, en el que podían reunirse desahogadamente más de cien personas,

daban los Schopenhauer sus veladas con un boato «muy por encima de su posición social», según afirmaría posteriormente Adele, la hermana de Arthur.

Los Schopenhauer, con tan soberbio *etablissement*, podían contarse sin duda entre la élite de la ciudad hanseática. Las espaciosas estancias, sin embargo, proporcionaron a Arthur, en esa época de su desarrollo, poco calor de hogar. Tampoco los recuerdos posteriores le conducirían hacia el domicilio hamburgués.

Hamburgo fue una ciudad propicia no sólo para los negocios, sino también

para el republicanismo burgués-aristocrático de los Schopenhauer.

Tras los disturbios que habían situado a la ciudad al borde de la guerra civil, Hamburgo se había dado en 1712 una nueva constitución que prescribía un equilibrio de poder entre las burguesías patricia y media. Los senadores patricios y la asamblea de los diputados hereditarios se repartían los poderes legislativo y ejecutivo. Naturalmente, había que poseer una cierta fortuna para poder participar en la vida política de la ciudad, pero el nivel de renta imprescindible fue bajado progresivamente. Lo importante, sin

embargo, era que la constitución garantizaba los derechos a la libertad personal en el sentido del acta inglesa del *Habeas-corpus* y la burguesía estaba orgullosa de ese orden político. «La constitución no es ni completamente aristocrática, ni completamente democrática, ni completamente representativa, sino las tres cosas al mismo tiempo y el espíritu de fracción, tan activo antaño, ha sido reducido a sus justas proporciones por la Constitución; así que en lugar del mismo reina la tranquilidad, la seguridad y la libertad en mayor grado tal vez que en cualquier otro Estado», escribe un contemporáneo

en el año 1800.

«Tranquilidad, seguridad y libertad»: eso era precisamente lo que Heinrich Floris Schopenhauer había buscado y lo que finalmente encontró en Hamburgo. La «libertad» con respecto a Prusia, en especial, le llegaba al corazón y también en esto Hamburgo parecía ofrecer garantías. Pues aunque Federico el Grande tenía puesto el ojo en la floreciente metrópolis comercial, Inglaterra, Francia y Holanda apoyaban la voluntad de independencia de la ciudad por su propio interés de mantener la libertad de comercio. De modo que Prusia tuvo que contentarse con recabar

informes de los expertos comerciantes hamburgueses sobre asuntos concernientes al tráfico de mercancías. Dichos informes no apoyaban, por otra parte, la política económica mercantilista de Prusia. «La clave está en la libertad», había escrito la Diputación de comercio de Hamburgo. Berlín respondió que los informes estaban sabiamente elaborados pero que resultaban impracticables.

La Revolución Francesa, cuyo comienzo había dado lugar a que Heinrich Floris Schopenhauer, todavía en Danzig, se precipitase desde el despacho hacia la residencia campestre

de Oliva para informar alborozadamente a su mujer de la noticia, encontró también en Hamburgo portavoces entusiastas. Incluso Georg Heinrich Sieveking, el senador más influyente y que era una especie de «Rothschild hamburgués», como se le llamaba, estaba entre ellos. Su entusiasmo inicial les pareció a muchos conciudadanos poco hanseático. Sieveking se defendió en un panfleto al que dio como título: *A Mis conciudadanos*. En la residencia campestre de Sieveking, durante una fiesta en el jardín, Klopstock leyó por vez primera sus odas a la Revolución Francesa. *El Hamburgische*

Correspondent y la *Hamburgische Neue Zeitung*, los mejores periódicos de Alemania en aquella época, eran famosos por las minuciosas informaciones que llegaban desde París. Los hamburgueses, sin embargo, al aclamar la Revolución Francesa, dirigían su admiración hacia sí mismos sobre todo. En 1790 celebraron conjuntamente el aniversario de la toma de la Bastilla y el jubileo de la Diputación del Comercio y cantaron a la ocasión: «¡Oh, ciudad patria nuestra, tres veces bienaventurada, que tan gloriosamente ha conquistado / la paz y la libertad frente a las naciones

orgullosas!»). Cuando la Revolución Francesa entró en la fase jacobina, Hamburgo se distanció de ella, aunque, naturalmente, sin llegar a romper los lazos comerciales. El espíritu hanseático se sentía superior a todos los excesos, enfermedad infantil de la lucha por la libertad. «Hamburgo no se pavonea, en verdad, de tener un acta de *Habeas-corpus*; ni cuelga ningún tablón con los derechos de la humanidad en las salas de reunión de nuestros legisladores; pero, en compensación, ni aquélla se suspende ni éstos dejan de respetarse», escribe el *Hamburgische Correspondent*. Un lector añade lo

siguiente: «¿No resulta hermoso que nosotros estemos tan cerca de la bienaventuranza política ideal sin sufrir vértigo?; ¿que seamos libres e iguales sin Robespierre y sin los *sans culotte*?; ¿que veneremos una herencia antigua y pacífica dónde otros mancillan las innovaciones juiciosas con los horrores de la revolución?... Es un hecho singular que lo que en Francia resulta ahora nuevo y paradójico sea para nosotros una antigua ortodoxia política».

Pero había que asegurarse de que la «ortodoxia» de Hamburgo no fuese corrompida por ninguna influencia exterior. Así que, a la vez que florecía el

negocio comercial con la Francia revolucionaria y los escolares tenían que recitar las odas revolucionarias de Klopstock, los emigrantes nobles, acompañados de su abigarrado séquito, eran acogidos en la ciudad.

Si la anglomanía había predominado antes entre los habitantes de la ciudad, ahora, seducidos por la elegancia y el *flair* de los fugitivos, la gente se volvió francófila también. Johanna Schopenhauer, simpatizante de la Revolución Francesa por otra parte, estaba orgullosa de recibir en sus veladas a selectos emigrantes, entre los que se contaba, por ejemplo, el barón de

Staël-Holstein, esposo de la famosa madame.

Los emigrantes y su séquito relajaron las severas costumbres de la decencia burguesa. El baile, el juego y la bebida cobraron impulso. También el gremio de la prostitución experimentó un auge considerable y, naturalmente, se propagó el rumor del mal venéreo francés, denunciado incluso desde el pulpito de la iglesia de San Miguel.

Un coronel francés desertor, que sabía más de cocina que de esgrima, instaló un local para excursionistas en una elevación junto al Elba. El local se convirtió muy pronto en centro de

encuentro de los jóvenes adinerados. «Lo que proporciona a este lugar el éxito entre la gente más distinguida», escribe un contemporáneo, «es, sin duda, la manera de alimentar a nuestros refinados tragones alemanes; porque el arte francés de la cocina ha concentrado todas sus energías en satisfacer perfectamente la lengua y el paladar». También la cafetería francesa fue incorporada a las costumbres de la ciudad. En 1794 se inauguró el teatro francés. Los hamburgueses conocieron las revistas y el vaudeville, y la juventud masculina se entusiasmó por las actrices. Madame Chevalier era el

astro de la escena. La señora Reimarus, nuera del autor de los *Fragmentos de Wolfenbüttel*, señala con cierto resquemor: «Madame Chevalier transtorna la cabeza de nuestros mozos y ha llegado al punto de hacer dilapidar su dinero a algunos jóvenes comerciantes». Entre ellos no estaba todavía Arthur, demasiado joven para ello a sus doce años; pero la madre se sentía orgullosa de contar entre sus huéspedes al ángel mundano de París. La emigración francesa sucumbió pronto empero al desgaste pecuniario. Muchos tuvieron que cambiar su género de vida: unos se convirtieron en profesores de danza o en

maestros de esgrima y otros dieron clases de idioma. Arthur entró en conexión con ellos a través de dichas actividades sobre todo.

El modo de vida ligera que trajo consigo a Hamburgo todo este revuelo francés fue sólo, sin embargo, un *intermezzo*. Heine, que vivió allí un decenio más tarde que Arthur Schopenhauer, se lamentaba de ello. Muy pronto, demasiado pronto para Heine, se impuso la severa decencia de la ciudad. «El cielo, de un azul hiriente, se oscureció de súbito», escribe Heine en *Schnabelewopski*, «era domingo, a las cinco, la hora habitual de dar de

comer a los perros; los coches circulaban, y damas y caballeros bajaban de ellos con una sonrisa helada en los labios hambrientos...». El sentido comercial de los hamburgueses de despojó muy pronto de su elegante envoltura y se dejó ver de nuevo en toda su crudeza. «Y cuando contemplaba con más detenimiento a la gente que paseaba», escribe Heine, «se me ocurrió que no eran sino números, cifras arábigas; allá iba un Dos con pies deformes junto a un Tres fatal, con su señora esposa pechugona y encinta; detrás iba el señor Cuatro sobre las muletas...». Allí estaba de nuevo el

espíritu ponderador de ganancias y pérdidas, calculando el provecho sin cesar, un espíritu que había hecho de Hamburgo una ciudad tan grande en el comercio y la había dejado tan insignificante en cuanto centro de cultura. Por ello, Johanna Schopenhauer, en tiempos posteriores, juzga retrospectivamente sus experiencias de Hamburgo desde la perspectiva de Weimar y la sociabilidad artística que allí a veces se practicaba: «Si algún senador o burgomaestre me viese pegando recortes de papel con Meyer mientras Goethe y los otros ponen todo su interés en aconsejarnos, tendría

verdadera compasión cristiana de nuestras pobres almas infantiles».

Un hecho que caracteriza bien el espíritu de la ciudad es que la «Sociedad de Hamburgo para la promoción de manufacturas, artes y oficios útiles» fuese considerada como la más importante institución cultural. Todo el que se tenía en algo y poseía renta suficiente pertenecía a esa agrupación. Cuando un «indigno» se colaba dentro de ella, eso era motivo suficiente para que el asunto se convirtiese de inmediato en tema de conversación de los círculos más selectos. El tema era tan importante que

un amigo de la escuela se sintió obligado a informar a Arthur Schopenhauer sobre un asunto de ese género, mientras éste estaba en el lejano sur de Francia durante el viaje a Europa de 1803/04. Las «artes» que aparecían en el programa de esa sociedad, entre cuyos fundadores se contaba a Reimarus, el amigo de Lessing, estaban sometidas al patrocinio de la utilidad. Es cierto que también se concedieron estipendios a pintores sin recursos y subvenciones al teatro y para organizar conciertos, pero principalmente los recursos se dedicaban a financiar proyectos para la mejora del cultivo de

hierbas forrajeras, a organizar concursos sobre el cultivo de árboles frutales, o a apoyar planes de investigación para el «exterminio del gusano maderero tan perjudicial para los barcos». Inauguraron un local de baños y fundaron una biblioteca pública, se instituyeron cursos de natación y consultas para mujeres embarazadas. Pero todo ello constituía un programa de mejoras superficiales cuyo excesivo apego a la realidad tendría que avergonzar a las bellas artes.

Algunas voces se lamentaron abiertamente ya en la época de ese estado de cosas. En el *Ensayo de una*

pintura de costumbres de Hamburgo, escrito en el año 1811 por el teólogo y pedagogo Johann Antón Fahrenkrügen, bien conocido a nivel local, podemos leer lo siguiente: «Cuando la erudición, las ciencias y las artes no querían plegarse al servicio de lo común y carecían de utilidad, eran miradas por encima del hombro. El hamburgués no entiende el placer del sabio en su ciencia, al margen de las ventajas que produce. No puede dar su aprobación a los ejercicios del pensamiento carentes de una finalidad otra que la de dilatar el espíritu. Sólo le dedica sus esfuerzos en la medida en que pueden resultar útiles

para él, la ciudad patria o el oficio. El comerciante imprime el valor de los seres humanos y de las cosas: éste es el hamburgués en su expresión más perfecta». El supremo arte de la utilidad tenía en Hamburgo una eficacia arrolladora y no se detenía ante nada. Fueron derribados, sin escrúpulos, edificios artísticos de gran valor. Como la restauración de la vieja catedral costaba demasiado dinero, decidieron derribarla en 1805; y otras edificaciones claustrales de la Edad Media sufrieron el mismo destino. Algunas de las magníficas puertas de la ciudad y las murallas fueron abatidas.

Desaparecieron la iglesia de María Magdalena y la Casa Inglesa con su famosa fachada renacentista. Ni siquiera la pinacoteca del Ayuntamiento pudo resistir al espíritu de utilidad: se malvendieron a precios de risa las existencias que allí había, con cuadros de Rubens y Rembrandt incluidos.

Tuvo que ser el diablo quien inspiró a Lessing cuando éste —una generación antes de Schopenhauer— quiso hacer precisamente de Hamburgo la sede de un teatro renovado.

Un puñado de comerciantes —entre los que destacaban los especuladores y los que habían sufrido bancarrota— se

pusieron de acuerdo en 1766 para financiar una empresa a la que denominaron pomposamente «Teatro nacional alemán». Ofrecieron a Lessing un sueldo anual de 800 táleros imperiales, y éste llegó para hacer de todo: dramaturgo, recensor, autor, director. Su más ilustre proyecto, el periódico del teatro que se llamaba *Hamburgische dramaturgie*, llegaría a ser luego muy famoso. Debía contener, según escribe Lessing en el anuncio del mismo, «un registro crítico de todas las obras que se representen, y debe comentar todos los avances del arte, tanto en lo que se refiere al autor como

al actor». En primer lugar, fueron los actores los que se rebelaron contra los comentarios que hacía Lessing de sus avances. Luego fue el público quien se sublevó contra las lecciones que el petulante autor llegado desde Berlín se creía con derecho a impartir. Por otra parte, Lessing era lo bastante atrevido como para criticar al mismo tiempo a la galería y al parterre y escribir lo siguiente: «La galería aprecia todo lo grandilocuente y vociferante, y pocas veces dejará de aclamar con ruidosas palmas a un buen pulmón. Los gustos del parterre alemán no se diferencian mucho...». Lessing tuvo que cambiar de

rumbo muy pronto, limitándose al análisis de las piezas teatrales y a componer elogios publicitarios para las obras de Shakespeare... Sin embargo, era el gusto hamburgués el que dictaba el plan de representaciones. La empresa entró en bancarrota a pesar de ello apenas transcurrido un año, para regocijo de la autoridad luterano-burguesa cuya relación con el teatro queda descrita por un contemporáneo del modo siguiente: «Es verdad que el Senado concede su autorización a una troupe de comediantes cuando llega con avales; pero estoy completamente seguro de que tanto el severo oficio de los

predicadores como las razonables autoridades de la ciudad se sienten aliviados cuando aquéllos se van a otro lugar...»).

También Lessing, dos años después de la eufórica inauguración, partió de allí. «Levanto mi mano de este arado con tanto gusto como la puse en él», escribe en una desabrida ojeada retrospectiva: «el dulce sueño de fundar un teatro nacional alemán aquí en Hamburgo se ha desvanecido de nuevo; y por lo que yo he llegado a saber de este lugar, creo que sería precisamente el último en que tal sueño podría llevarse a cabo».

También el destino de la ópera — por otra parte la primera de Alemania que se convirtió en institución fija— demuestra que Hamburgo era un mal lugar para los sueños artísticos. El joven Hándel completó allí su aprendizaje en el último atril de la segunda fila de violines. Medio siglo después de su fundación en el año 1678, la ópera empezó a decaer ya. El público hamburgués se hartó de arias italianas y reclamaba producciones locales: así llegó al escenario el arte de la canción en alemán dialectal. Las estrellas de la ópera, importadas de Italia a un precio muy elevado en la mayor parte de los

casos, se convirtieron en doncellas de servicio, campesinos de opereta, comerciantes con un enorme reloj de bolsillo y barrigudos pastores protestantes. Según el relato de un contemporáneo, «cantaban como auténticos bufones, haciendo el papel del buen compañero, de tres o cuatro galanes y variaciones del tema hasta la saciedad». Los verdaderos aficionados tuvieron que resignarse y uno de ellos señala lo siguiente: «La manera de ser de los habitantes de la ciudad es un obstáculo para la recuperación de la ópera, pues hay que reconocer que las óperas son más adecuadas para reyes y

príncipes que para comerciantes y mercaderes».

En tiempos de Schopenhauer nadie se lamentaba ya por la ruina de la ópera sino que, en su lugar, la gente se divertía con el teatro musical importado de Francia. Y en el arte escénico triunfaba el dramaturgo, director y actor Friedrich Ludwig Schröder, que sabía servir simultáneamente al público y al arte mejor que Lessing. Goethe elevó un monumento a este virtuoso del compromiso en *Años de aprendizaje del Wilhelm Meister* bajo la figura del director de teatro Serlo.

Todo lo que fuera salvaje, excéntrico

o estridente, tenía un camino difícil en Hamburgo. Eso es lo que experimentaron los jóvenes genios del *Sturm und Drang* y —una generación después— los del Romanticismo. Los poetas rectores de Hamburgo estaban hechos de otra madera. Ahí estaba, por ejemplo, Barthold Heinrich Brockes, jurista, consejero, comerciante y, a pesar de todo, también poeta. Para los hamburgueses era la encarnación del buen gusto de la ciudad. En su obra cobraba fulgor poético la sobria placidez de la vida burguesa y nadie como él sabía revestir la mezquina utilidad con versos tan amables. Sus

poemas reunidos, que ocupan varios tomos bajo el título *Placer terrestre en Dios*, constituyen un singular canto de alabanza al mundo tal como fue creado por Dios «en beneficio» de la humanidad. Esta sublimación de la felicidad natural y de la balanza de éxitos no podía sino complacer a los hamburgueses. Brockes ejemplificaba para sus conciudadanos la manera de ser a la vez poeta y hamburgués. Un conciudadano suyo comenta con admiración: «La composición de sus poesías espirituales era para él el trabajo habitual de los domingos».

En tiempos de Schopenhauer hacía

ya medio siglo que Brockes había muerto, pero el espíritu de su poesía estaba vivo todavía. Su obra pervivía a finales del siglo XVIII en la de Matthias Claudius, el «mensajero de Wandsbek». Por otra parte, el acomodaticio «placer terrenal en Dios» se interiorizó y adquirió profundidad en la mística pietista, un rasgo que Schopenhauer apreciaría mucho posteriormente.

Klopstock era la tercera celebridad de los hamburgueses. Se había establecido en el lugar en 1770, siendo ya famoso. Y puesto que ya era famoso, también lo veneraron los hamburgueses. El mercader Caspar Voght refiere de él

sin ninguna envidia: «Era objeto de admiración e incluso de adoración en los lugares donde aparecía». Klopstock era celebrado, pero se le leía poco. El intenso *pathos* emocional de su obra les resultaba extraño. Lo que no obsta para que, al morir el autor del *Messias* en 1803, fuese sepultado con honores regioes en el cementerio de Ottensen bajo el «tilo de Klopstock» y su cadáver fuese acompañado por senadores, hombres de letras, comerciantes, diplomáticos y una ingente multitud (unas diez mil personas) mientras repicaban todas las campanas de la ciudad.

Los padres de Schopenhauer conocieron personalmente a Klopstock, pero ignoramos si fue en una de las veladas que daban en su propia casa o en alguna otra ocasión. Cuando alguien se introducía en los mejores círculos de Hamburgo, no dejaba ya nunca de tropezarse con este señor mayor que fumaba en pipa y cubría su cabeza con bonete. Pues Klopstock constituía un adorno para los salones en los que se movía. Podía encontrársele en casa de los Sieveking, de los Voght, de los Bartel.

Johanna Schopenhauer disfrutaba intensamente de esa vida social tan

activa que se desarrollaba en Hamburgo. Y no se conformaba con ser invitada, sino que perseguía el ambicioso objetivo de convertir su propia casa en punto de reunión de la vida social. Su autobiografía se detiene antes de los años de Hamburgo, pero los borradores conservados indican claramente que su ambición no quedó insatisfecha. La lista de sus conocidos contiene nombres brillantes: Klopstock; Wilhelm Tischbein, el pintor y acompañante de Goethe durante su viaje a Italia; el doctor Reimarus, hijo del amigo de Lessing y autor de los *Fragmentos de Wolfenbüttel*; el barón de Staël-

Holstein, diplomático sueco y esposo de Madame de Staël; Madame Chevalier, del teatro francés; el conde Reinhard, políglota diplomático francés procedente de Suabia; el profesor Meißner, famoso autor de innumerables novelas escabrosas de estilo galante; el canónigo Lorenz Meyer, conocido mecenas del arte y miembro de la junta directiva de la «Sociedad Patriótica».

En la elegante casa situada en *Neuen Wandrahm*, Johanna Schopenhauer se adhería a la consigna que Hannchen Sieveking, esposa del «Rothschild hamburgués», había puesto en circulación: «Nada es superior al

sentimiento de un puñado de personas sensibles que se regocijan juntos y gozan de la vida de manera adecuada».

El pequeño Arthur no participaba empero en este regocijo. Los únicos recuerdos de Schopenhauer sobre los primeros años de Hamburgo se refieren casi exclusivamente a sensaciones de miedo y desamparo. El muchacho, cuidado por las niñeras y las criadas, parece quedar aislado en esta casa abierta al ir y venir de los huéspedes: «Una vez, cuando tenía seis años, mis padres, al regresar a casa de un paseo, me encontraron en la más absoluta desolación pues de repente me imaginé

que me habían abandonado para siempre» (HN IV, 2, 121). En el medio social de la burguesía, un padre se ocupaba de sus hijos sólo cuando éstos entraban en el período de «formación», es decir, alrededor de los ocho años. Sólo entonces cobraba existencia para el niño. En ese momento, el dios oculto salía de entre bastidores y pronunciaba las palabras decisivas que iban a sellar el destino. Las de Heinrich Floris Schopenhauer no fueron irresolutas. En su *curriculum*, realizado para la Universidad de Berlín, Arthur Schopenhauer refiere lo siguiente: «Mi padre había decidido que yo fuese un

comerciante cabal y, a la vez, un hombre de mundo y de finas costumbres» (B, 648).

En el verano de 1797, después del nacimiento de Adele, el padre considera que ha llegado el momento de impartir la primera lección sobre las maneras que corresponden al comerciante y al hombre de mundo. Viaja con su hijo a El Havre, pasando por París, y deja allí a Arthur al cuidado de la familia de un colega de negocios. Arthur debe aprender francés con los Grégoire de Blésimaire, ejercitarse en la vida social y, sobre todo, como solía expresarse el padre, «leer en el libro del mundo».

Arthur vivirá con los Grégoire la «parte más alegre, con mucho», de su niñez. Así, al menos, lo siente él retrospectivamente. En realidad sabemos muy poco de esos dos años. Aunque no se han conservado sus cartas de juventud, podemos suponer que tuvo que cautivarle el encanto de esa vida lejos del hogar paterno, en aquella «amigable ciudad, situada en la desembocadura del Sena y en la costa del mar». Ello resulta perceptible en las reacciones de los demás. Anthime, el hijo de la misma edad de la familia anfitriona, le escribe algunos años después, el 7 de septiembre de 1805:

«Tú añoras el tiempo que pasaste en El Havre». Al visitar de nuevo la ciudad en el gran viaje a Europa con sus padres, anota en su diario de viaje: «Durante aquel tiempo yo había pensado mucho en los lugares y en la ciudad en la que había sido tan feliz. Había soñado en todo ello, pero no había tenido a nadie con quien hubiera podido comentarlo, y de este modo, se me figuraba casi como si fuera un mero producto de la imaginación. Por eso fue maravilloso el sentirme rodeado de los mismos objetos en el mismo lugar: apenas podía convencerme de que estaba realmente en El Havre. A mi memoria regresaron

sorprendentemente cosas y rostros en los que no creo haber pensado durante todo el tiempo de mi ausencia, y que iba reconociendo uno por uno. Pronto me pareció como si no hubiera estado ausente» (RT, 95).

En esta ciudad de la desembocadura del Sena podía percibirse no sólo el flujo y el reflujo del mar, sino también las mareas de la historia universal. La imaginación del niño de diez años tenía allí muchas cosas en las que ocuparse. El joven de Hamburgo había conocido el mar en su ciudad, el olor del alquitrán y las algas, el viento, los mástiles oscilantes de los barcos en el puerto, los

gritos de las gaviotas. Pero, al contrario que Hamburgo, cuya neutralidad mantuvo alejadas al principio las turbulencias de la época napoleónica, El Havre había estado completamente inmersa dentro de ellas.

El padre aprovechó un momento de tranquilidad política para hacer el viaje. La primera guerra de la coalición de las antiguas potencias europeas contra la Francia revolucionaria finalizó en 1797. Prusia renunciaba a sus aspiraciones sobre la orilla izquierda del Rin y se retiraba anticipadamente de la guerra; de este modo, todo el Norte de Alemania se volvía neutral.

Era posible viajar por tanto, pero el viaje conducía a lo desconocido, algo que, ciertamente, es una aventura muy poco hanseática. En Francia gobernaba todavía el Directorio, aunque se perfilaba ya el ascenso de Napoleón, favorecido por la situación caótica del país. Según un informe secreto del ministro de policía, el caos y la guerra civil se enseñoreaban de la vida pública en cuarenta y cinco de los ochenta y seis departamentos. Los jóvenes en edad militar oponían resistencia violenta a la intervención de las autoridades de reclutamiento. Hubo cárceles asaltadas, policías asesinados, recaudadores de

impuestos víctimas del robo. Bandas de merodeadores recorrían el país, unas veces por cuenta propia y otras pagados por los partidarios del rey. Para Alexis de Tocqueville, Francia, en esos años, «no es más que una multitud de esclavos furiosos». «La nación», escribe, «temblaba, por así decirlo, ante los movimientos de su propia sombra», y «muchos tenían miedo de mostrar su miedo». También hubo revueltas en El Havre cuando los clérigos, que habían rehusado hacer el juramento de odio a la monarquía y de fidelidad a la república, fueron llevados desde todas las regiones circundantes y encerrados en los sótanos

del Ayuntamiento. Los piadosos normandos no quisieron aceptar esto, entonaron cánticos monárquicos en las iglesias y, por la noche, dejaron escapar a los clérigos. En las cercanías de El Havre actuaba una temida banda de ladrones que un día se atrevió incluso a asaltar el barrio de comerciantes de la ciudad baja. Cuando desaparecieron, muchas de las personas acaudaladas de la ciudad se habían vuelto un poco más pobres. Los Grégoire, por el contrario, parecen haber salido airosos del terror. Las bandas de ladrones y la piratería en las cercanías de El Havre experimentaron un auge inusitado porque

fueron apoyadas por el Estado. En 1797, el ministro de la marina alquiló barcos de guerra franceses a aventureros expertos, los cuales, en su condición de piratas privilegiados, debían abordar los navios mercantes ingleses y compartir su botín con el Estado. Para no suscitar la sospecha de una implicación estatal, estos barcos no operaban desde los grandes puertos de guerra de Brest, Lorient o Rochefort, sino precisamente desde El Havre. La empresa no parece haber resultado empero especialmente exitosa, pues, entre los setenta mil prisioneros franceses que contaba Inglaterra en

1801, la mayoría de ellos pertenecían a las tripulaciones de tales buques corsarios. A principios de 1798, El Havre se convirtió incluso, por poco tiempo, en el foco central del desarrollo «oficial» de la guerra. El general Bonaparte presionaba, un año antes de su golpe de Estado, para que se declarase de nuevo la guerra a Inglaterra. Tomó el mando sobre un poderoso ejército invasor de ciento cincuenta mil hombres, inspeccionó la costa normanda y dio el encargo a los astilleros de El Havre de construir un gran número de barcos, provistos de cañones, para el transporte de tropas. En

la ciudad se pusieron manos a la obra. Pero, de repente, fueron anulados los encargos y se dijo que Bonaparte quería marchar hacia Hamburgo para bloquear allí el comercio inglés con Europa central. Los Grégoire informaron tal vez al pequeño Arthur de que este general, terrorífico y fascinante, al que todavía se le podía encontrar en el puerto de El Havre, haría una visita a sus padres. Pero todo permaneció en calma hasta que llegó la sensacional noticia de que Bonaparte había desembarcado en Egipto. Anthime y Arthur buscaron el lejano lugar en el mapa y estudiaron los dibujos de las pirámides.

No sólo las pirámides —todo el trajín de El Havre y de sus cercanías tiene que haber sido en realidad para Arthur un mundo de figuras gráficas, cercano, aunque no peligrosamente próximo, verdadero y fantástico al mismo tiempo—. Pues la vida con los Grégoire transcurría bajo la protección y el cuidado: los peligros pasaban sobre el muchacho con la misma ligereza que las nubes en el cielo normando. Arthur se había integrado plenamente en la familia Grégoire. Era educado con Anthime y dominó tan bien la lengua francesa en poco tiempo que a su vuelta casi había olvidado el alemán. «Mi

padre se alegró en extremo», refiere en su *curriculum*, «cuando me oyó hablar como si yo fuese francés; había olvidado la lengua materna a tal extremo, sin embargo, que sólo con las mayores dificultades lograba hacérmela entender» (B, 649).

Arthur encontró en los Grégoire algo semejante al amor de los padres. Posteriormente escribiría sobre el señor Grégoire: «Este hombre, afable y bueno, me trataba en todo como si fuera su segundo hijo» (B, 649). Con ellos, se creía incluso mejor comprendido que en casa por lo que respecta al aprecio de sus características personales y de sus

cualidades. La señora Grégoire escribe al joven después de su vuelta a Hamburgo: «Pronto te convertirás en un hombre interesante; conserva también tu sensible corazón... Hablamos a menudo de ti».

Con mucho entusiasmo tiene que haber hablado Arthur del amor que recibía en casa de los Grégoire, pues Johanna Schopenhauer se siente obligada, en las cartas de respuesta a su hijo, a subrayar expresamente, y casi a la defensiva, la solicitud del padre. «Tu padre te autoriza a comprar la flauta de marfil por un luis de oro», escribe, «espero que te des cuenta de lo bueno

que es contigo». No obstante, a esta muestra de bondad sigue inmediatamente la amonestación: «pero te pide que aprendas a fondo la tabla de multiplicar. Es lo mínimo que puedes hacer para demostrarle lo gustosamente que haces todo lo que él desea».

Sus padres habían exhortado a Arthur a escribir cartas con regularidad, una costumbre que pertenecía al programa de la educación burguesa. Arthur hacía más agradable la obligación añadiendo, en el correo de los padres, cartas para su camarada hamburgués Gottfried Jánisch. También a su amigo debió describirle la felicidad

que sentía en el hogar francés con los más vivos colores, pues Gottfried responde, no sin pesadumbre, el 21 de febrero de 1799: «He oído... que pasaste un invierno muy divertido. Yo no, pues he tenido una especie de úlcera en la garganta que me ha hecho sufrir mucho». La consoladora respuesta de Arthur a esta carta ya no alcanza al amigo. El 8 de abril de 1799, Johanna Schopenhauer escribe a su hijo: «También tengo que comunicarte una pérdida, hijo mío, que seguro te apenará. Tu buen amigo Gottfried se puso de nuevo muy enfermo, estuvo catorce días postrado... casi no volvió a recuperar la

consciencia... Desde hace ocho días es más feliz que todos nosotros, murió ya, y la carta que le enviaste, querido hijo, llegó dos días después de su muerte. Así que perdiste a tu más querido compañero de juegos». Este amigo, prematuramente muerto, cayó pronto en el olvido para Arthur. Pero, en la noche de año nuevo de 1830/31, se le aparece Gottfried en un sueño: allí está él, una figura fina y alargada rodeada de un grupo de hombres, dándole la bienvenida a un país desconocido. Schopenhauer se despierta aterrorizado y poco después se siente impelido a abandonar Berlín con ocasión de la

llegada del cólera en 1831. El retorno de Gottfried en el sueño fue presentado como amenaza de muerte.

La noticia de la muerte, sin embargo, le acongojó menos, durante la primavera de 1799 en El Havre, que la orden paterna de regresar a Hamburgo. Sus padres estaban preocupados porque todos los signos presagiaban que Europa iba a convertirse de nuevo en un escenario de guerra. Inglaterra había conseguido formar una alianza con Austria, Rusia y Nápoles contra Francia. En Italia y en Suiza la lucha había comenzado de nuevo. La ruta de retorno por tierra a Hamburgo parecía

demasiado insegura y era por tanto conveniente volver en barco. Arthur se siente tan orgulloso de la aventura que suponía este viaje marítimo, realizado sin compañía, que incluso lo cita en su *curriculum* académico de 1819: «Tras una estancia de más de dos años, antes de cumplir los doce, volví yo solo hacia Hamburgo en barco» (B, 649).

Durante este peligroso viaje de retorno —tanto los buques de guerra ingleses y franceses como los piratas que actuaban por cuenta propia seguían surcando el mar del Norte— el pequeño Arthur parece haber tenido tal sangre fría que incluso se permite hacer burlas.

Pues Anthime responde del modo siguiente a una carta suya escrita inmediatamente después del regreso: «Me há hecho reír tu manera de contarme la historia de la dama con el bigote, tendrías que haber hecho el retrato como Cook en su viaje...; el pequeño piloto con el delantal corto tiene que haber resultado muy cómico de ver, sobre todo la cabeza».

Tras los dos años de lectura en el «libro de la vida», extremadamente felices para Arthur en todos los aspectos, empezaban ahora las lecciones, menos gratas, que el padre había previsto para su hijo. Arthur

ingresó en la escuela privada de Johann Heinrich Christian Runge en el verano de 1799, inmediatamente después de su llegada a Hamburgo. Allí pasó veintiséis horas cada semana durante más de cuatro años. El instituto de Runge era una institución educativa consagrada especialmente a futuros comerciantes y tenía gran reputación. Los hijos de las mejores familias de Hamburgo recibían clases allí.

Se aprendía «lo que es de utilidad para un comerciante y conveniente para una persona cultivada» (B,649) — refiere Schopenhauer en su *curriculum*. En ese sentido eran consideradas como

útiles y convenientes sobre todo la Geografía, la Historia y la Religión. El Latín, por ejemplo, se daba sólo superficialmente y para guardar las apariencias.

Arthur Schopenhauer se refirió elogiosamente al Dr. Runge con posterioridad. Este «hombre excelente» era considerado en Hamburgo como toda una autoridad pedagógica, lo que no es ninguna nimiedad, ya que el afán de perfeccionamiento que reinaba en la ciudad había atraído a probadas eminencias de la pedagogía. Johann Bernhard Basedow, quien había fundado anteriormente el famoso establecimiento

educativo de Dasau (el «Philanthropinum»), fue profesor a renglón seguido en el instituto de Altona. Y también Joachim Heinrich Campe, que contribuyó al surgimiento de los libros juveniles, había descubierto su vena pedagógica en Hamburgo. Runge había sido originariamente teólogo y había completado sus estudios en Halle, bastión del pietismo. Era natural de Hamburgo y allí volvió en 1790 con la esperanza de ocupar una parroquia. Al no conseguirlo, abrió una escuela cuyo éxito inmediato fue consecuencia de las buenas relaciones que mantenía con los círculos más selectos de la ciudad. Su

pietismo, en alianza con una razón pragmática, había adquirido la forma de una piedad terrenal, lo que se adecuaba al espíritu de la ciudad. Lo más novedoso y atractivo en la escuela de Runge era que había sido el primero en fomentar y conseguir una colaboración entre la escuela y el hogar. La Ilustración, y sobre todo los escritos de Basedow, habían atenuado un poco la negra pedagogía del castigo ritual y del sermón sistemático. Runge quería convertirse en un amigo para sus alumnos y circulaba amistosamente por las casas de los adinerados padres —no sin dejar de pensar también en su propio

provecho. Su escrito *Guía pedagógica para los padres, destinada al cumplimiento de sus deberes educativos con los hijos*, aparecido en 1800, se convirtió en el libro pedagógico fundamental del Hamburgo ilustrado. Este maestro de escuela, cuya dulce elocuencia tanto impresionó a Schopenhauer, murió en 1811 de un «calambre en la quijada», a la temprana edad de cuarenta y un años.

Se puede obtener una idea general de la forma y del contenido de estas clases a partir de los diarios de Lorenz Meyer, un amigo de la escuela de Schopenhauer. Los maestros recitaban

sus lecciones y los alumnos copiaban con diligencia; luego, podían hacer preguntas. A veces había incluso debates organizados, pues se trataba de alumnos muy orgullosos, completamente conscientes de su prestigio social y que no veían en sus maestros más que a pobres diablos, razón por la que a menudo sobrevenían problemas de disciplina. Sólo era aceptado el propio Runge, quien tenía que salir frecuentemente en defensa de sus acorralados colegas. «Más tarde nos hizo el señor Runge una pequeña charla», escribe Lorenz Meyer el 16 de enero de 1802 en su diario, «censurando

el menosprecio que habíamos mostrado al señor Hauptmann y diciendo que esperaba, por mor del cariño que le mostrábamos, el que nos comportásemos mejor en las clases del señor Hauptmann».

En el instituto de Runge aprendían los alumnos a contar con diferentes tipos de moneda (Matemáticas); vías de tráfico y centros de comercio, así como productos del suelo y de la industriosisidad de los artesanos (Geografía); aprendían también idiomas modernos, por lo menos con la amplitud necesaria como para poder escribir cartas de negocios. Pero lo más

sorprendente es que la «Religión» se quedaba con la parte del león en la enseñanza. Se trataba, sin embargo, de una «religión» sin mística y sin interioridad, e incluso sin dogmatismo teológico; no había doctrina sobre la Revelación, ni sobre la iluminación, sino una enseñanza moral apoyada en el deísmo. Runge debe haber impartido clases muy amenas, pues Schopenhauer se acuerda de ellas con agrado en años posteriores y también Lorenz Meyer señala en su diario cada uno de los temas tratados, cosa que omite en las otras asignaturas. Por ejemplo, allí se dice de la mentira por necesidad, «que

no puede estar permitida... pues en caso contrario podría hablarse también de robo por necesidad... y disculpar así con la necesidad los mayores vicios». Afortunadamente, los pupilos de Runge sufrían pocas necesidades, por lo que esa fuente del vicio carecía para ellos de importancia. Más serio era el asunto de la soberbia. Por eso, en otra clase, Runge se refiere «a la manera de tratar a los demás, pues muchos conculcan esta regla en las casas de comercio y gustan de pavonearse...». También era adecuada para estos alumnos de familias acaudaladas la advertencia contra el vicio de «seducir a otros mediante el

escándalo. Por ejemplo, cuando yo les empujo a una diversión cuyos costes no pueden permitirse». Se habla a favor de la «sociabilidad» y contra la «murmuración» y también de la manera «en la que uno puede ser útil también a los demás en la propia profesión». Una vez, después de haber hablado sobre la amistad y el amor al prójimo, el día resulta poco afortunado para estas amonestaciones, pues por la tarde un soldado es castigado a pasar por las baquetas. Los escolares, naturalmente, corren hacia allá para verlo.

Así que la casuística moral parece haber sido interesante pero no patética;

razonable pero sin inspiración; clara pero sin enigma; optimista y sin rasgos de tragedia. Los alumnos aprendían a dar un «sí» confortable a la vida. Arthur Schopenhauer no objetó nada contra esto en las clases de Runge. ¿O tal vez sí? El 20 de noviembre de 1802, Lorenz Meyer anota en su diario: «El señor Runge se enfadó hoy con Schopenhauer».

La escuela estaba situada en un buen sitio, en *Katharinenkirchhof*, núm. 44. Los escolares iban allí cada día de la semana, menos miércoles y sábados por la tarde: de 9 a 12 por la mañana y de 15 a 17 por la tarde. Si llovía, el coche venía a recoger a muchos de ellos, o

llegaba un criado con el paraguas. Los alumnos eran ya pequeños señores. Se daban puñetazos de vez en cuando — Lorenz Meyer menciona ocasionalmente alguna decidida intervención de Arthur — y jugaban a la gallina ciega, pero por la tarde asistían a bailes y veladas y se relacionaban con las hijas de buena familia. Son precisamente estas diversiones vespertinas lo que Lorenz anota en su diario con la precisión de un contable: «Por la tarde estuve en el baile de los Bóhl. Me divertí mucho, pero todavía habría sido mejor si hubiese bailado más. Bailé la primera escocesa con Doris, la dos y la tres con

Malchen Bóhl. La primera francesa con Marianne, la dos con B. Flohr... por la noche regresamos hacia las dos. Tuve que bailar la segunda escocesa con Madame Schopenhauer. Madame Bóhl me obligó». Lorenz Meyer, que con tan poca galantería se refiere aquí al baile con la madre de Arthur, acaba de cumplir quince años. Tanto él como otros amigos de la escuela encuentran en estas ocasiones a sus futuras esposas. Arthur no, aunque se entregó al baile con vehemencia. Debió contarle algo a su amigo Anthime de El Havre, pues éste contesta que Arthur tendría que quitarse la barriga, ya que la misma es

incompatible con la gracia. Otra vez le llama también «pesimista encantador».

No pasaba semana alguna sin que hubiese una fiesta por todo lo alto. «Por la tarde estuve con los Schröder en la Baumhause», escribe Lorenz Meyer, «me divertí mucho, debía haber allí entre ciento cincuenta y doscientas personas. Había doce músicos y, entre ellos, timbales y trompetas».

Arthur se movía entre sus iguales con timbales y trompetas. Aquello a lo que, algunos años más tarde, dará el nombre de «consciencia mejor», está dormido todavía o lo mantiene oculto en este entorno. No obstante, de las cartas

juveniles conservadas de los dos amigos, Lorenz Meyer y Karl Godeffroy, se desprende un cierto respeto: Godeffroy y Meyer se tienen celos, respectivamente, cuando uno recibe una carta de Arthur más larga que la del otro. Y además soportan las amonestaciones de éste: «La última vez que hablé con Lorentz Meyer», escribe Karl Godeffroy el 26 de diciembre de 1803 a Arthur, mientras éste está de viaje, «me contó que tú le habías escrito una carta muy hiriente, pero aunque no la he leído, conozco lo suficiente a Arthur como para saber que es incapaz de agraviar a sus amigos con mala

intención». Karl Godeffroy, en especial, expresa a menudo el temor de que sus misivas puedan aburrir al amigo que sabía escribir con tanta seducción. Las cartas de Karl Godeffroy y Lorenz Meyer son efectivamente insípidas. Esto arroja una luz esclarecedora sobre la clase de amistad que unía a los tres. No se trataba de un lazo íntimo y cordial como el que mantenían tantos jóvenes en ese tiempo de interioridad romántica.

No sabemos lo que Arthur escribía a sus amigos. Karl Godeffroy y Lorenz Meyer, por su parte, se extienden hablando acerca de falsificadores de moneda huidos, tardes de baile sin éxito,

el tiro de pistola en las tardes dominicales, los nuevos miembros de la «Sociedad Patriótica» —y, una y otra vez, sobre el aburrimiento. Ningún enamoramiento apasionado, ningún pesimismo adolescente, ningún desprecio del mundo de los adultos hecho desde la perspectiva de un orgullo juvenil, ninguna burla sobre la «pedantería burguesa», ninguna insensatez.

Se trataba de una amistad superficial, pero Arthur no encontró otra más profunda durante esos años. Cuando abandonó Hamburgo en 1807 desaparecieron también de su vida Karl

Godeffroy y Lorenz Meyer. Ambos hicieron carrera: Godeffroy perteneció al servicio diplomático y estuvo como embajador de las ciudades hanseáticas, en San Petersburgo y luego en Berlín. Muy acaudalado, tuvo una vida de fasto social y escribió en su vejez un libro sobre la *Teoría de la pobreza o de la escasez, contribución a la doctrina del reparto de bienes*. Quiso el azar que, medio siglo después de la época de convivencia escolar, uno de los primeros y más celosos seguidores de Schopenhauer, Julius Frauenstádt, fuera empleado como preceptor en casa de los Godeffroy.

Lorenz Meyer heredó el negocio paterno, lo dirigió con éxito, multiplicó las riquezas, intervino en la política de Hamburgo, se casó con una rica heredera de la ciudad, fue senador y murió a una edad avanzada.

Tal era la clase de vida que su padre había previsto para Arthur Schopenhauer. Pero ya en tiempos de su amistad con Karl Godeffroy y Lorenz Meyer se sintió asaltado por la duda de si ése era el tipo de vida que él mismo quería vivir.

3

*La
difícil
elección:
¿el
mundo
o los
libros?*

*El
gran
viaje a
Europa:
un
pacto
con el
diablo.*

Segunda

*lectura
en el
libro de
la vida
y
condenación
subsiguiente.*

*El
éxtasis
de la
montaña
y, a
renglón
seguido,
hundimiento
en el
despacho
de
comercio.
«¿Quién*

*puede
ascender
y luego
callar?».*

Mientras Arthur Schopenhauer acudía al instituto de Runge, se peleaba con compañeros de clase y asistía por las tardes a bailes y saraos, mientras su madre organizaba veladas en la casa y su padre se ocupaba de los negocios, la tormenta política se iba condensando en torno a Hamburgo. No se apreciaba debidamente el peligro porque los hamburgueses se sentían protegidos por su neutralidad política. Miraban hacia el futuro con tanta

confianza que, en un gesto demostrativo de su voluntad pacífica, se permitieron incluso derribar las partes exteriores de las fortificaciones e hicieron que un jardinero transformara artísticamente la zona de las murallas en un conjunto de senderos y jardines de flores.

Hamburgo creía en el equilibrio de fuerzas. La antigua potencia garante, el Sacro Imperio Romano de la nación alemana, no era ya más que una sombra y no ofrecía protección alguna frente a la ambiciosa Prusia. Francia, sin embargo, la mantenía en jaque, e Inglaterra, a su vez, se enfrentaba con la no menos ambiciosa Francia napoleónica. En

Hamburgo estaban convencidos de que Inglaterra no permitiría nunca que esta notable ciudad portuaria, importante aliado comercial, perdiese su libertad. Naturalmente había que pactar, enviar señales de buena voluntad en todas direcciones: hacia París, Berlín, Londres. Y puesto que en ese tiempo los negocios marchaban bien, había una razón más para sentirse a salvo. Los 55 hamburgueses se consideraban alumnos aplicados de la moderada democracia inglesa y del «way of life» inglés. Entre la burguesía de Hamburgo predominaba la moda inglesa en el vestir y solía celebrarse el té de la tarde del mismo

modo que en la isla. La literatura inglesa penetraba en el continente a través de Hamburgo. *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne, alcanzó el éxito en esta ciudad. También comenzó aquí la carrera triunfal de las novelas edificantes de Richardson. El cónsul inglés era el mecenas más importante de la ópera hamburguesa, y, a su vez, el enemigo jurado de esa diversión, el *Moralische Wochenblatt*, se inspiraba igualmente en los periodicuchos moralizantes de Inglaterra. También eran ingleses los paraguas y los sombreros de hongo que llevaban los hamburgueses.

Tan chocante era aquí la anglomanía

que Herder, en un viaje a la ciudad, recibió la impresión de «que para los hamburgueses, junto al Señor Dios, nadie podía ser más generoso que un lord inglés, ninguna criatura más tierna que una lady y nadie más angelical que una miss inglesa».

Por eso, también la corta estancia que hicieron el almirante Nelson y Lady Hamilton en la ciudad hanseática fue celebrada como si se tratase de la llegada de un dios. El *Altonaische Mercurius* reseña el 23 de octubre de 1800: «Ayer llegó aquí el famoso Lord Nelson con el embajador Hamilton y su esposa... Por la tarde, Lord Nelson

apareció en el teatro francés de la ciudad y fue saludado por una clamorosa ovación del público». Esta ovación resulta sorprendente, pues el lobo de mar inglés, que había perdido el ojo y la mano derechos en el combate, acababa de realizar en Nápoles, de donde regresaba, hazañas de las que poco podía enorgullecerse. Había defendido a la casa real napolitana contra un levantamiento republicano sirviéndose para ello de toda suerte de artimañas y crueldades. Mandó colgar en la verga de su buque de almirante a los cabecillas de los republicanos, a pesar de que se les había prometido un salvoconducto.

Nada de eso era precisamente una recomendación para una ciudad como Hamburgo, orgullosa de su tradición republicana. También Lady Hamilton planteaba dificultades, pues la antigua cocinera, que había sabido ascender hasta la nobleza a base de belleza y picardía, era al mismo tiempo esposa del embajador inglés y querida del almirante, del que tuvo una hija al año siguiente. Pero tampoco esto era ocasión de escándalo en Hamburgo, ciudad tan estricta por lo demás en cuestión de costumbres, pues el crédito inglés tenía mayor peso. También Johanna Schopenhauer olvidó su lealtad

republicana y reseñó con orgullo su encuentro con la ilustre pareja; hasta el viejo Klopstock —no hacía mucho que había cantado la libertad francesa— se dejó llevar hasta el punto de componer una oda para la hermosa lady y su mutilado amante: su poema se llama *Los inocentes*. Los periódicos de Hamburgo lo imprimieron en primera página.

La momentánea calma política de Hamburgo terminó bruscamente en 1801 con la invasión de tropas danesas. Dinamarca actuaba como aliada de Francia y la explicación oficial para la invasión fue que había que defender la costa del Mar del Norte contra los

ataques ingleses. Pero lo que quería en realidad Dinamarca, aprovechándose de la situación internacional, era retener la rica ciudad, por cuya posesión había luchado inútilmente durante siglos, asegurando para sí esta valiosa prenda en el nuevo orden político que se imponía en Europa. Sin embargo, la confianza de Hamburgo en el equilibrio de las potencias europeas quedó justificada de nuevo. Prusia adoptó una actitud amenazadora contra Dinamarca, lo mismo que hizo Inglaterra; el almirante Nelson tuvo ocasión ahora de agradecer la hospitalidad recibida: la corta ocupación de Hamburgo por los

daneses concluyó con el bombardeo de Copenhague.

Pero la paz, aunque restaurada provisionalmente, seguía amenazada, lo cual tuvo repercusión en la economía. El intercambio comercial perdió su pujanza y muchos negocios tuvieron que cerrar. La coyuntura favorable había llegado a su término y dio paso a una dura lucha entre las empresas para sobrevivir. Un comerciante que no quisiera claudicar tenía que mantenerse en su puesto. Heinrich Floris Schopenhauer, por el contrario, planeaba un gran viaje de placer por Europa. Sabemos poco sobre su estado de ánimo, pero tales planes de

viaje nos permiten conjeturar que no se entregaba ya en cuerpo y alma a sus negocios y que, sintiéndose viejo, pensó que tenía que ofrecer algo a su esposa, veinte años más joven, para retenerla.

También su hijo Arthur era motivo de preocupación, pues le atormentaba con el deseo de abandonar la escuela privada e incorporarse al instituto de enseñanza media. Eso significaba que no quería llegar a ser comerciante y que pretendía romper con la tradición familiar, convertida para él en una pesadilla. Arthur se negaba a comenzar el aprendizaje en el «comptoire». Podemos percatarnos de lo que

significaba el aprendizaje del comercio en aquella época tomando como punto de referencia el contrato de su amigo de juventud Lorenz Meyer, cuidadosamente copiado y archivado por éste en su diario. Según dicho contrato, Meyer tenía que permanecer en la empresa siete años como «aprendiz» y tres como «dependiente». Tenía que vivir en casa del patrón, «no podía permanecer afuera por la noche, debía procurar para su señor patrón tanta honra, crédito y provecho como le fuera posible y no utilizarlos en beneficio propio». El aprendiz sólo cobraría su primer sueldo después de siete años. Entre tanto,

recibiría el vestido de sus padres y la alimentación del patrón. Si el aprendiz quebrantaba el contrato, los padres tendrían que pagar una multa.

Algo parecido esperaba a Arthur si, siguiendo los deseos del padre, ingresaba en el aprendizaje con el honorable comerciante y senador Martin Johann Jenisch al abandonar la escuela de Runge a los quince años.

La rebelión frente a la perspectiva de «ir a galeras» no era infrecuente en modo alguno entre los alumnos de Runge, muchachos todos ellos destinados a la carrera del comercio. También para el otro amigo escolar de

Arthur, Karl Godeffroy, el aprendizaje es un «horror» en el que prefiere no pensar. Pero el rechazo de Arthur es más decidido y enérgico, pues él sabe lo que quiere: desea convertirse en un sabio, aprender Latín, Griego, Literatura, Filosofía; también le atraen las ciencias, por cuyos senderos ya había merodeado un poco. También Runge, hombre con sensibilidad pedagógica, apoyaba el deseo del muchacho y trató de influir en ese sentido sobre el padre. La pasión de Arthur por aprender destacaba en la escuela y, en casa, revolvía la biblioteca paterna. Consiguió incluso los tesoros de la cómoda cerrada con llave. Allí

escondía su padre las novelas galantes, *Las aventuras amorosas del caballero de Faublas*, por ejemplo, una obra en seis tomos de Jean Baptiste Louvet encuadernada en tafilete. Por la noche, Arthur devoraba en la cama estas fantasías eróticas, al gusto rococó, hasta que fue sorprendido por su padre. Pero también le resultaba familiar la literatura, menos sensual aunque más profunda, surgida de la pluma de los grandes franceses Voltaire y Rousseau. Leía todo lo que le llegaba a las manos, especialmente si tenía que ver con las bellas artes. Tanto es así que incluso la madre, que no era en modo alguno

reacia a las mismas, tuvo que advertir a su hijo contra el exceso. El 4 de agosto de 1803, durante el gran viaje, escribe lo siguiente en una carta dirigida al hijo, quien había permanecido en Wimbledon por algunas semanas: «Desearía sobre todo que dejases de lado por un tiempo a todos los poetas... se te hará insoportable si ya comienzas tan pronto a malgastar todas las horas con el arte. Tienes sólo quince años y has leído y estudiado ya a los mejores poetas alemanes y franceses, y en parte también a los ingleses».

El padre no aprobaba en modo alguno los deseos de su hijo. A pesar de

ello, de momento al menos parece haber capitulado ya en 1802, sorprendentemente pronto. Pues en ese año negocia con el capítulo catedralicio de Hamburgo con vistas a comprar una canonjía para su hijo. «Puesto que a su amor paterno», escribe Arthur en su *curriculum* académico, «le importaba antes que nada mi bienestar y para él la vida del sabio estaba inextricablemente asociada a la necesidad, creía tener que preocuparse sobre todo de prevenir a tiempo ese peligro. Por ello decidió hacerme canónigo de Hamburgo y empezó a ocuparse de los preparativos necesarios para ello» (B, 649).

Al ceder de este modo, el padre renunciaba a la vez a la realización de los planes de su propia vida. Iba a romperse la tradición familiar y no habría ningún continuador en el negocio: su futuro quedaba anulado por su hijo. Pero la predisposición a aceptarlo expresa su resignación, una resignación que se muestra también en su despreocupación por los negocios, los cuales iban a quedar abandonados en tiempos difíciles mientras él emprendía un largo viaje.

Las negociaciones con el capítulo catedralicio quedaron aplazadas. El precio de la canonjía era muy alto, cerca

de veinte mil táleros imperiales, demasiado tal vez para los Schopenhauer. Había que pensar también en el futuro de Adele.

Los padres querían emprender el viaje en el año 1802. Pero los tiempos eran todavía demasiado inseguros y tuvieron que posponerlo. Había que esperar a que se firmase la paz. En marzo de 1802, Inglaterra y Francia concluyeron una alianza que demostró ser efímera. Para Hamburgo, sin embargo, las circunstancias parecían ahora favorables. En el decreto de la diputación imperial, emitido en febrero de 1803, Francia garantizaba la libertad

de las ciudades hanseáticas. Había que ser muy ingenuo, por otra parte, para confiar durante esa época en tales garantías. Pero aunque Heinrich Floris Schopenhauer no lo era, quería marcharse de viaje; Johanna apremiaba y él mismo quería sentirse libre al fin de la carga del negocio. Por ello, la fecha de partida quedó fijada a comienzos de mayo de 1803. Pocos días después iba a declararse una guerra que tendría consecuencias catastróficas para la ciudad hanseática.

Por lo que respecta a Arthur, no se había tomado todavía una decisión definitiva. Al padre se le ocurrió

entonces una idea terriblemente razonable. Transfirió a su hijo la aventura de la libertad y de la autorresponsabilidad, situándole en la siguiente encrucijada y obligándole a elegir entre dos caminos: podía permanecer en Hamburgo y entrar de inmediato en el Instituto de humanidades, lo que le permitiría estudiar luego en la Universidad, etc.; o bien podía acompañar a sus padres en el viaje de placer por Europa que duraría varios años, pero a condición de comenzar el aprendizaje con el comerciante Jenisch después del regreso.

De ese modo, el padre fuerza a Arthur a adoptar la postura existencial de la decisión: una cosa o la otra. Se le pone en una situación que le obliga a «proyectarse» a sí mismo. Cree saber lo que quiere y por tanto tiene que decidirse. Pero será precisamente en su decisión donde podrá leer lo que verdaderamente quiere y lo que es. Ahora bien, él preferiría no enfrentarse con esa situación que le revelará lo que quiere. Es más cómodo, en cualquier caso, hacer una cosa e imaginarse que lo que se quiere de verdad es la otra. En tal caso, debe descargar la responsabilidad en los demás por aquello que uno mismo

malogró, o para cuya realización fallaron las fuerzas. La libertad de la decisión nos confronta con nosotros mismos y, cuando elegimos, debemos aceptar al mismo tiempo la responsabilidad. En la elección no podemos sustraernos a nuestro propio ser y después de elegir sabemos quiénes somos.

Cada decisión apuesta por algo y excluye lo contrario. Dicho con toda exactitud, la decisión excluye un universo de posibilidades alternativas. Para poder emitir la afirmación, el «sí» necesita acorazarse con una multitud de negaciones. «Pues», tal como enseña

Arthur Schopenhauer posteriormente en la Metafísica de las costumbres, «del mismo modo que nuestro sendero físico sobre la tierra constituye siempre una línea y nunca una superficie, si queremos apresar y poseer algo en la vida tenemos que dejar innumerables cosas a derecha e izquierda, renunciando a ellas. Pero si somos incapaces de decidirnos de esta manera y nos volcamos sobre todo lo que provisionalmente nos atrae, como hacen los niños en la feria anual, entonces nos estamos esforzando vanamente por convertir en una superficie la línea de nuestro sendero: corremos de este modo

en zigzag, nos dejamos deslumbrar desde todas las direcciones y no llegamos a ningún sitio. El que quiere serlo todo no puede llegar a ser nada» (VMS, 103).

El padre había dispuesto las cosas de manera terrible, pues Arthur tenía que decidirse sólo por una alternativa, negando la otra dolorosamente. Comenzar una carrera consagrada al saber significaba renunciar al gran viaje. Gozar ahora del gran viaje significaba vender el futuro a una existencia sin más horizonte que el de ser comerciante.

Pero el padre había logrado con esta disposición algo más que asociar un

premio con cada una de las decisiones posibles. Sin ser consciente de ello estaba escenificando un juego de significaciones que dejaría en Arthur un modelo indeleble. La situación electiva creada daba a entender lo siguiente al muchacho: convertirse en sabio significa renunciar ahora al placer. El que quiere aprender, tiene que poder sublimar. El que quiere viajar con la cabeza tiene que dejar su cuerpo en casa. Hay que comprar la felicidad futura del saber a costa de la infelicidad que implica despojar ahora a los sentidos. Si uno tiene cualidades para ser un sabio tendrá también la fuerza suficiente para

renunciar. Uno será capaz de dejar marchar a los otros y permanecer en casa con el presentimiento seguro de poder emprender otra clase de viajes.

Y al contrario: el que ahora no puede privarse del placer del viaje no está hecho para la renuncia, no puede aplazar, le falta la fuerza para alcanzar el placer sublime de la cabeza. Está hecho para cazar al vuelo las oportunidades y utilizarlas: podrá convertirse en un comerciante pero no en un sabio. Aprender a conocer el mundo significa negar la cabeza. Para cultivar la cabeza habrá que renunciar al mundo. Lo terrible es que el padre

desgaja ambos tipos de movilidad —la de la cabeza y la del cuerpo— en alternativas excluyentes. Y pone en escena este juego de significaciones — pues no se trata ciertamente de nada más — sin percatarse de todas sus consecuencias. Pues, como todos los juegos que implican a los jugadores, se convertirá en un drama con vencedores y vencidos.

Si Arthur se hubiera decidido contra el viaje no habría mostrado con ello disposición para ser un sabio, sino simplemente para convertirse en sedentario. Sin embargo, al decidirse por el viaje, no podía evitar un

sentimiento de vergüenza: ahí estaba lo diabólico de la situación. Pues, dada la alternativa, no le quedaba sino vivenciar el viaje como una traición a sus ambiciones. Y no podía ocultarse a sí mismo que llevaba a cabo la traición porque el deseo de convertirse en sabio carecía de aquella fuerza que cabía suponer antes de la decisión. Iba a viajar, pero a costa de su autoestima. Más aún: viajaría con la desazón de haber vendido su alma para descubrir el mundo. Pudo describirse a sí mismo sus sentimientos exactamente así: iré con las botas de siete leguas por el mundo, pero al volver me recogerá el diablo bajo la

figura del comerciante Jenisch de Hamburgo.

Los efectos ocultos de este drama no deben ser subestimados. La animadversión de Schopenhauer contra la historia —algo que le distingue radicalmente de todos sus contemporáneos— tiene aquí su raíz. El pacto con el diablo muestra el futuro a la luz de la fatalidad y la amenaza, convirtiéndolo en un agujero tenebroso. Para pensar históricamente hay que esperar algo del futuro, aunque uno lo haga en secreto. Cuando lo que tiene que llegar está vacío de promesas es imposible el pensamiento histórico. Y

precisamente el viaje a través de Europa es como un paseo por el patio de la prisión: un par de vueltas alrededor del mismo y después otra vez al agujero.

La curiosidad teórica de Arthur, sin embargo, prevaleció sobre su sentido de la traición. Por fortuna, nadie puede huir a la larga de sí mismo; a lo más, cabe dar rodeos, aunque también puede pasar que uno muera antes de alcanzar la meta. El ser humano, escribe Schopenhauer en la *Metafísica de las costumbres*, «llevará a cabo toda clase de intentos frustrados y hará violencia a su carácter en los detalles; pero, en conjunto, tendrá que plegarse al mismo» (VMS, 103).

Al aceptar el aprendizaje futuro del comercio, Arthur «hacía violencia» a su curiosidad teórica; pero no se dejó engañar. Esa curiosidad sería, antes que nada, su compañera secreta de viaje. ¿De qué clase de curiosidad teórica se trata?

No pretende devorar el mundo, es reservada. No intenta fundirse con lo que toca, quiere mantener la distancia. Es una curiosidad que aspira a la separación y no a la unión, un placer en lo singular y no en lo universal. En el joven germina una metafísica secreta del separatismo: podemos ver ahí la huella que dejaron las heridas de un niño sin

suficiente amor. Pero son heridas recubiertas por el orgullo: un orgullo que forma también parte de la herencia. Lo recibió del padre y del medio ambiental. Arthur tiene un sentido pronunciado de la verticalidad y ésta le catapulta hacia lo alto. Sólo entonces es posible contemplar la horizontalidad desde la perspectiva del pájaro. Por ello, Arthur gustará de escalar montañas durante toda su vida, sobre todo al amanecer. Son esos momentos de éxtasis de los que habla en su diario. Mientras abajo todo duerme y está sumido todavía en la oscuridad, él contempla ya el sol y tiene un encuentro íntimo con la estrella

central, encuentro del que allá abajo nada se sospecha. Aquí, desde la altura, halla también placer en lo universal. El Dioniso que hay en él se sitúa en la cumbre y no en la profundidad.

Desde lo alto —pero, en cualquier caso, guardando la distancia— Arthur Schopenhauer puede enardecerse a pesar del frío cristalino de las primeras horas matutinas en la montaña: los contornos agudos acarician sus sentidos. Su lenguaje tiene el mismo temple: no fluye, sino que avanza solemnemente, brota con brío, claridad y precisión, y no se presta a la lisonja. Mantiene distancias, guardando una posición que

desea para sí: aunque no sea amado, que tampoco se le pueda abrazar, protegido por el frío y los contornos agudos. Siendo todavía muchacho emanaba de él algo intocable, algo que percibían sus amigos de la escuela y de lo que a veces se quejaban. También la madre formula repetidamente los mismos reproches: tendría que aproximarse más hacia los otros seres humanos. «Aunque no soy partidaria de una etiqueta rígida», le escribe teniendo Arthur quince años, «menos todavía puedo soportar la rudeza de una manera de ser y de comportarse que sólo atiende a gustarse a sí mismo... Tú tienes esa mala

disposición». También el padre, en su última carta, de 20 de noviembre de 1804, exhorta a su hijo con las siguientes palabras: «Quisiera que aprendieras a hacerte agradable a las personas».

Arthur no lo aprenderá nunca. La curiosidad teórica es el órgano que le mantiene extraño a los demás y el impulso reactivo del gesto con el que mantiene el mundo a distancia lo aproxima hacia sí mismo. Es una clase de amor propio que tiende a convertirse en el manantial profundo de una enemistad universal. Veremos cómo logró sobrevivir así, sin petrificarse, e

incluso cómo pudo surgir de ahí un genio filosófico.

En cualquier caso, la curiosidad que acompaña al muchacho en el coche de viaje no es del todo benévola.

Mira atentamente y observa con exactitud, pero no se deja arrollar por las impresiones. Acumula pruebas; con las experiencias, que busca y obtiene, resulta ostensible que pretende abrir un proceso —un proceso contra el mundo por el que viaja; no debemos olvidar que ese mundo se le muestra a la luz de un futuro que se convertirá en prisión para él, como el patio de la cárcel por tanto.

Durante la época del viaje, Arthur tenía, naturalmente, la edad de la angustia existencial adolescente. Pero es una angustia existencial acompañada por una capacidad de observación sobria y extrema, difícil de hallar en otros. Arthur viaja sobre las huellas del *Candide* de Voltaire, al que el mundo se le aparecía también como algo de lo que lo mejor sería apartarse. Había encontrado la novela en la estantería del padre.

Posteriormente, Arthur Schopenhauer se sirvió de comparaciones dobles para resumir el viaje. En 1832, escribe en su

Cholerabuch^[1] que le había pasado como a Buda: «Cuando tenía diecisiete años y carecía todavía de toda instrucción superior, fui sobrecogido por la desolación de la vida igual que le pasó a Buda en su juventud al contemplar la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad clara y evidente que el mundo expresaba se superpuso pronto a los dogmas judaicos que me habían inculcado y llegué a la conclusión de que este mundo no podía ser obra de un ser benévolo sino, en todo caso, la creación de un diablo que lo hubiese llamado a la existencia para recrearse en la contemplación de su

dolor» (HN IV, I, 96). En su *curriculum*, el viaje queda caracterizado de manera menos estilizada. Allí podemos leer lo siguiente: «Pues precisamente en esos años en que se va despertando el ánimo viril, durante los cuales el alma humana permanece abierta a toda clase de impresiones... mi espíritu no quedó repleto, como habitualmente sucede, con palabras vacías y con informes de segunda mano sobre las cosas... con el resultado de embotar y aletargar de ese modo la primitiva agudeza del intelecto, sino que fue alimentado e ilustrado por la contemplación directa de las cosas... Me alegra en especial el que este

proceso formativo me haya acostumbrado desde muy pronto a no darme por satisfecho con los meros nombres de las cosas, sino a preferir decididamente a la palabrería hueca la consideración y la investigación de las cosas mismas y el conocimiento que surge de la intuición directa. Por eso, en tiempos posteriores, no corrí nunca el peligro de tomar a las palabras por cosas» (B, 650).

Los diarios de Arthur proporcionan información de cómo pensaba durante el viaje, y no sólo después del mismo. Escribió tres cuadernos, con letra clara y limpia, tal como exigía el padre.

También la madre pretende contribuir a la educación literaria del hijo. Así que le recomienda que aprenda a plasmar en el lenguaje lo que ve y lo que vivencia; tiene que ejercitarse en el arte del juicio, de la elección, de la clasificación. En pocas palabras: el diario de viaje no es un borrador íntimo. Arthur anota en él sólo lo que es susceptible de llegar hasta los ojos paternos. Sus apuntes están formulados con esmero y carecen de provisionalidad. Su madre los utilizó después para completar sus propios diarios de viaje.

En aquella época, el hecho de viajar

era festejado generalmente como un acontecimiento irrepetible de la vida. Las impresiones de países extraños y gentes diversas eran consideradas como joyas. El diario, que todo viajero que se tuviese en algo comenzaba, era el estuche de ese aderezo de la vida. Si la colección de notas era suficientemente extensa y el autor tenía bastante amor propio y estaba orgulloso de la experiencia, los llevaba a un editor, el cual imprimía gustoso los testimonios de ese vagabundeo exquisito, pues el público, sedentario en su mayor parte, los leía con fruición. La madre de Arthur se había aproximado al Olimpo literario

precisamente a través de la literatura de viajes. El hijo, sin embargo, estaba libre todavía de tales ambiciones.

El 3 de mayo de 1803, los Schopenhauer dieron comienzo al viaje llevando carruaje y criado propios. Adele, que tenía seis años, quedó al cuidado de la niñera y de unos parientes. Habían establecido la ruta de viaje hasta en los mínimos detalles. En todos los lugares de Europa tenían amigos de negocios y conocidos de otros conocidos en cuyas casas era posible echar el ancla —en Bremen, Amsterdam, Rotterdam, Londres, París, Burdeos, Zürich, Viena—. Las cartas de

recomendación abrían las puertas y servían para anudar relaciones nuevas. El viaje se convertía de este modo también en un recorrido por los salones de la clase alta de Europa, en donde todo el mundo conocía a todo el mundo, o conocía a alguien que conocía a otro. Antes de partir, habían recopilado información sobre todas las cosas dignas de verse y llevaban monografías especializadas. Por ejemplo, en Bremen, la primera parada, los Schopenhauer se apresuran hacia el famoso sótano de plomo para admirar los cuerpos incorruptos con la piel seca y apergaminada. Por la tarde, se recuperan

de tales impresiones yendo al teatro o aceptando la invitación para asistir a algún acontecimiento social en el lugar. En Westfalia, el carruaje se hunde por vez primera en un lodazal. El cielo está gris y llueve incesantemente. «Negro páramo», escribe Arthur. La comida resulta insufrible y los Schopenhauer tienen que recurrir a sus provisiones de viaje: empanadas francesas y vino. Una multitud de mendigos se precipita sobre el coche al pasar por las sucias aldeas. En Holanda se puede respirar de nuevo: los caminos están adoquinados con piedra y las casas limpias y adornadas. Todo exhala limpieza aquí, las personas

parecen sosegadas y se mantienen a distancia. Arthur describe la taberna de una aldea, por la tarde: «Allí nadie cantaba ni lanzaba aullidos, no había peleas ni se escuchaban maldiciones, como sucede en las tabernas de otros lugares; todos estaban sentados como verdaderos campesinos holandeses y bebían café. La escena era idéntica a la que tan a menudo se encuentra en las pinturas holandesas» (RT, 22). La familia se sienta un rato y luego se retira al dormitorio. Arthur no puede dormir y coge su flauta. «Apenas estábamos una hora allí, cuando ocho campesinos irrumpieron de repente en nuestro

cuarto, se desnudaron sin más miramientos, se metieron en tres camas que había libres y se durmieron plácidamente al son de mi flauta, acompañándome con sus ronquidos en señal de agradecimiento» (RT, 22). En Ammersfoort, los Schopenhauer se enteran de que la guerra entre Inglaterra y Francia está de nuevo en pleno auge. ¿Será posible trasladarse a Inglaterra? Corre el rumor de que el paso por Calais ha quedado cerrado. El 11 de mayo llegan a Amsterdam. «Amsterdam superó con mucho lo que yo esperaba. Las calles son muy anchas y la multitud no resulta por tanto tan desagradable

como suele serlo en otras grandes ciudades comerciales... Las casas, aunque no parecen modernas, pues todas tienen frontispicios puntiagudos siguiendo la antigua manera de construir, tienen aspecto de nuevas porque se las lava constantemente y se las pinta y adorna a menudo, igual que todo lo que se ve aquí» (RT, 29). En una tienda de porcelanas, Arthur tiene el primer encuentro con su santo particular. En el escaparate descubre figuras de Buda, «de esas que te hacen sonreír incluso en momentos de malhumor, por su manera de inclinarse hacia ti sonriendo de manera tan amistosa» (RT, 25). Visitan

la vieja casa consistorial, ocasión que Arthur aprovecha para reflexionar por primera vez sobre lo sublime. En esas estancias, el ser humano se convierte en algo ínfimo e insignificante. Las voces se pierden a lo lejos y el ojo es incapaz de captar todo el esplendor. Es una obra humana, pero supera la medida del hombre: el monumentalismo del recuerdo convertido en piedra y la caducidad de la carne corrupta. Arthur está ante el retrato de un almirante holandés: «Junto al cuadro reposaban los símbolos de su biografía: su espada, su copa, el collar honorífico que había llevado y, finalmente la bala que volvió

inútiles todas estas cosas para él» (RT, 27).

Esa especie de laconismo escéptico, basado en la distancia, que no se deja arrollar por rituales de significación y preserva por tanto una mirada para la comicidad involuntaria, entra en acción sobre todo en ocasiones relacionadas con la religiosidad. Arthur comenta con las siguientes palabras un oficio religioso judío en Amsterdam: «Mientras el rabino hacía una inclinación infinitamente larga con la cabeza dirigida hacia lo alto y la boca abierta de una manera increíble, toda la comunidad hablaba como si estuviera en

la lonja de granos. En cuanto el clérigo hubo terminado, se pusieron a cantar todos el mismo verso de los libros hebreos y terminaron con igual reverencia. Dos jovencitos que había junto a mí casi me hicieron perder el quicio, pues al inclinarse con la boca abierta y levantando la cabeza parecía que me estaban gritando, tanto es así que me espanté un par de veces» (RT, 27). No se trata de malévolo antisemitismo, pues Arthur trata con la misma falta de respeto el canto de la comunidad protestante. Narra la visita de una iglesia, «en la que el canto estridente de la comunidad nos produce dolor de

oídos y el individuo parece balar con la boca estirada incitándonos a la risa» (RT, 34). Se trata de aceradas acotaciones emitidas por un observador que se sitúa al margen. Arthur preserva también el arte de mantener los ojos abiertos y emitir juicios independientes en los encuentros con las así llamadas «personas de respeto».

Uno de los factores que contribuían a que el balance de empresas viajeras como la de los Schopenhauer resultara un éxito era la posible aproximación a algunos de los poderosos de este mundo; una breve ojeada a los talleres en los que se forjaba la historia universal

pertenecía también al programa de visitas. En Londres, los Schopenhauer consiguen visitar la *Drawing-room* del palacio real. Ahí son testigos de la *Antichambre* en la que se produce el encuentro de la gran aristocracia. Arthur empero escribe en su diario: «parecían campesinas disfrazadas» (RT, 44). En el jardín de Windsor observa a la pareja real que ha salido de paseo. Le parecen un par de filisteos comunes: «El rey es un hombre mayor muy bello. La reina es fea y carece de toda compostura» (RT, 58). En Viena ve a la pareja imperial austriaca al salir de palacio: «El emperador salió llevando a la

emperatriz, se sentó junto a ella y él mismo se puso a conducir el carruaje. Ambos utilizaban una toilette modesta en extremo. Él es un hombre flaco, cuyo rostro marcadamente estúpido haría pensar más bien en un sastre que en un emperador. Ella no es hermosa, pero parece más lista» (RT, 258).

Napoleón, en París, es otra cosa. Aquí tampoco Arthur puede quedarse impávido. Una vez lo encuentra en el «Théâtre des Français». La gente aplaude frenéticamente, Napoleón hace algunas reverencias y toma asiento. Arthur ya no dispensará una sola mirada al escenario. Al fin y al cabo, el

demoníaco actor principal del teatro del mundo en el presente se sienta en el ángulo oscuro de un palco: «Vestía un uniforme muy simple» (RT, 81). En una ocasión posterior observa de nuevo a Napoleón en un desfile de tropas: «Era una apariencia grandiosa. Yo podía distinguir muy bien la persona del cónsul, aunque estaba demasiado lejos para reconocer los rasgos de su cara. Cabalgaba sobre un majestuoso corcel blanco y su fiel mameluco permanecía constantemente junto a él» (RT, 108).

No obstante, Schopenhauer salvaguarda su escepticismo frente a los héroes del desarrollo histórico

universal. Su mirada desnuda todas las cosas a las que se dirige y formula la siguiente pregunta: ¿Qué quedará de vuestro presente arrogante? Un campo de ruinas en el que todo se corrompe. La galería de figuras reales en la iglesia de Westmister le sugiere la siguiente reflexión: «los reyes dejaron aquí el cetro y la corona, los héroes sus armas... pero, entre todos ellos, sólo los grandes espíritus, cuyo brillo no provenía de afuera sino que emanaba de su propio interior, llevaron su grandeza consigo. Ellos se llevan todo lo que tenían aquí» (RT, 51).

Por el momento, sin embargo, los

«reyes» y los «héroes» eran causa de múltiples calamidades. Cuando los Schopenhauer llegan a Calais, el 24 de mayo de 1803, la guerra que acaba de comenzar está a punto de imposibilitarles la travesía a Inglaterra y apenas tienen tiempo de coger el último pasaje. Otros viajeros serán menos afortunados. Arthur relata: «tres botes remaron hasta nosotros con todas sus fuerzas. Eran los pasajeros del paquebote francés que no había podido salir porque acababa de llegar de Calais la noticia de la guerra. Esos infelices pasajeros no habían podido siquiera llevar sus equipajes consigo y las

mujeres y niños tuvieron que escalar con miedo y dificultad nuestro buque que se balanceaba sin cesar; y vi como cada uno de ellos tenía que entregar dos guineas a los marineros que les habían conducido hasta allí. Además tuvieron que pagar el pasaje en el nuestro y, según supongo, también en el paquebote francés» (RT, 35). Tras el desembarco feliz en Inglaterra, el objetivo inmediato del viaje era, naturalmente, Londres. El europeo continental que llega a Londres por la tarde se siente inclinado a pensar que aquí se celebra una gran fiesta, pues la ciudad parece un mar de luces. También Arthur tardó en percatarse de

que esa iluminación era algo cotidiano. Pero a pesar de tanta luz en las calles, era preciso precaverse de los ladrones: los rateros hormigueaban entre la multitud. En la City pulsaba una vida frenética. Se tenía la impresión, escribe Johanna Schopenhauer en su relato del viaje, «de que una peligrosa revuelta general hubiese puesto en acción a todos los habitantes». Arthur se atreve a aventurarse en el tumulto incluso yendo solo. Las impresiones recibidas superan todas las expectativas: se imagina estar viajando por el futuro.

Cuando el caos amenaza sumergirlos, los Schopenhauer huyen al

continente acostumbrado del programa de visitas y actividades culturales. La oferta es exuberante. Allí está Fitz-James, el más famoso ventrílocuo; también hay una troupe de pantomima, que acaba de volver de San Petersburgo. Visitan un hospital de marinos inválidos por el que los héroes de guerra andan en zapatillas. Es obligatoria la visita al almacén de muebles más grande del mundo. Cada semana cabe asistir a una ejecución. Hay varios teatros grandes. En el Covent Garden, el famoso Cook se tambalea en el escenario. El intendente aparece en la rampa de subida: «Mister Cook está enfermo»; el público del

parterre ruge: «No, no, está borracho». En el teatro situado en Haymarket, un espectador de la galería empieza a cantar durante la representación. Se produce una algarabía y luego le dejan proseguir. Cuando acaba, continúa la representación en el escenario: libertades inglesas. Las representaciones de Shakespeare se interrumpen para poder fumar en pipa. Los apuntadores gritan demasiado. Es el cumpleaños del rey: mil carrozas se arremolinan delante de la salida de palacio y los disparos de los cañones producen dolor de oídos. Después de todo esto, Arthur se alegra de llegar a la

pensión escolar del reverendo Lancaster, en el tranquilo Wimbledon. Allí tiene que aprender inglés mientras los padres prosiguen el viaje a Escocia. La elección recayó en esta escuela porque también Nelson, el viejo militar, había hecho educar allí a su sobrino: una recomendación indiscutible. Arthur tuvo que pagar el pato por ello. La escuela abría y cerraba con la plegaria: la devoción recubría todas las actividades. Rezaban por todos los miembros de la casa real, por las embarazadas y los lactantes, por los que no habían nacido todavía y por diversas cabezas ilustres. La disciplina de los alumnos estaba

establecida matemáticamente y el ritual de castigo era de una precisión mecánica. Había palos a mansalva y la comida era repugnante. Por la mañana llevaban a los muchachos al estanque para bañarse: había pocas toallas. El domingo, los oficios religiosos se sucedían sin solución de continuidad. Los escolares tenían que acompañar al reverendo mientras preparaba el sermón. Luego tenían que oírlo de nuevo en la iglesia. Por la tarde había que asistir al tercer oficio religioso, que parecía no acabar nunca. Por la noche hacía demasiado frío para dormir.

Arthur escribió desde Wimbledon a

su amigo de la escuela Lorenz Meyer y debió despacharse a gusto contra la escuela, pues Meyer contesta: «Lamento que tu estancia en Inglaterra te mueva a odiar a toda la *nación*».

Los padres, a los que Arthur se queja de la «infame beatería» del país, muestran sólo una comprensión relativa. Arthur había concluido su carta con un hondo suspiro: «si por lo menos la verdad, con su antorcha, quemase las tinieblas egipcias de Inglaterra» (B, 1). La madre responde, en primer lugar, con una amable crítica estilística: «¿Cómo puedes atribuirle eso a la verdad? Las tinieblas pueden... ser iluminadas,

pero... es imposible que ardan». Luego continúa: «Por el momento recibes una buena dosis de cristianismo... pero tengo que reírme un poco de ti, pues ¿sabes cuánto tuve que combatir contigo... cuando no querías emprender ninguna tarea los domingos y días de fiesta, porque eran para ti “días de descanso”? Ahora recibes tu descanso dominical hasta la saciedad».

Arthur no hizo amigos en Wimbledon. Cuando le era posible, tocaba la flauta, dibujaba, leía, salía de paseo y, finalmente, se sintió liberado en septiembre de 1803, después de tres meses, al regresar a Londres, adonde los

padres habían llegado entre tanto.

Los Schopenhauer se quedaron en Londres un mes largo todavía. Arthur acabó por aburrirse también allí. En noviembre de 1803, la familia se trasladó al continente. Tuvieron una tempestad en el viaje y Arthur se puso enfermo.

A finales de noviembre, los Schopenhauer llegaron a París. Arthur, deslumbrado todavía por Londres, no se siente aquí de ninguna manera en la capital del siglo XIX. Compara con Londres los paseos, los palacios y jardines, la vida en la calle, todo lo que encuentra. La metrópolis inglesa le

parece más gran ciudad. En París, cuando uno abandona los grandes boulevares por la tarde, todo se vuelve en seguida oscuro y sucio. Calles sin adoquinar, casas de fachadas grises y sin adornos. También se echa de menos aquí el hormigueo omnipresente del movimiento humano. Los alrededores del pequeño barrio de la Cité parecen provincianos. Los Schopenhauer se dejan guiar por Louis-Sébastien Mercier, el famoso autor de *Tableaux de París*: nadie puede superarle en conocimiento del país. La pasión de Mercier es la arqueología del pasado más reciente. Hace seguir a los

Schopenhauer las huellas de la Revolución: aquí estuvo la guillotina, allí la Bastilla; acá se reunía el comité de salvación, allá durmió Robespierre; éste era el burdel que prefería Danton. Pasan días enteros en el Louvre, saturado de tesoros artísticos que Bonaparte ha robado por toda Europa. Egipto está de moda por el momento: no ha mucho que Napoleón regresó de las Pirámides. En la ópera se representa *Die Zauberflöte* con decorado egipcio. Muchos señores distinguidos han empezado a usar un bonete rojo. El «dernier cri» en París resulta siempre especialmente llamativo. Pero también

aquí se trabaja con fervor para la eternidad. El Panteón está a punto de terminarse: Jean-Jacques Rousseau será el primero en encontrar allí morada definitiva.

Arthur emprende solo una excursión hacia El Havre. Visita a los Grégoire y a Anthime, su amigo de la niñez. El diario de viaje no contiene noticias al respecto. El encuentro con Anthime es algo que los padres no deben contemplar.

A finales de enero de 1804, los Schopenhauer abandonan París en dirección a Bordeaux. Es un viaje al pasado. Cruzan la vieja Francia, zona en la que la Revolución ha dejado menos

huellas. Lluve ininterrumpidamente y los caminos están reblandecidos. A menudo, padre e hijo tienen que ayudar a apartar las piedras del camino. Una vez se rompe una rueda y hay que buscar ayuda a millas de distancia. En las estaciones de repuesto hay esperas interminables: faltan caballos para reponer. En los alrededores de Tours son asaltados constantemente por «una insoportable multitud de mujeres impertinentes... armadas con cuchillos» (RT, 122). Hay muchos cuchillos y pocos alimentos. Roban del coche las provisiones de viaje. Llegan noticias de que algunos grupos de atracadores

cometen sus fechorías entre Poitiers y Angoulême. Los expertos del lugar desaconsejan determinadas rutas, pero es imposible saber si preparan una emboscada. Pasan junto a poblados pintorescos, con casas colgadas de las rocas; «es como si la roca quisiera parir la casa» (RT, 117), anota Arthur en su diario. El 5 de febrero de 1804, los Schopenhauer llegan finalmente a Burdeos, que había salido bien parada de la Revolución y era, según anota Arthur en su diario, la «ciudad más bonita de Francia» (RT, 122).

Dos años antes, otra persona había tenido una experiencia similar:

Friedrich Hölderlin. Había llegado a Burdeos el 28 de enero de 1802 para ocupar el puesto de preceptor en casa del comerciante en vinos y cónsul general de Hamburgo Daniel Christoph Meyer, tío del amigo de la escuela de Arthur, Lorenz Meyer. Los Schopenhauer entran así en una casa que Hölderlin había abandonado apenas dos años antes en circunstancias extrañas. Constituye un enigma para los investigadores, todavía no resuelto, el porqué se despidió Hölderlin tan atropelladamente, después de sólo tres meses de estancia, de la casa de los Meyer, una casa en la que — como también después los Schopenhauer

— se sintió muy bien. «Mi vida aquí es casi demasiado estupenda», escribió Hölderlin a su madre. Y también lo siguiente: «“Será feliz aquí”, dijo mi cónsul al recibirme. Creo que tiene razón». No sabemos si la causa de la desaparición de Hölderlin fue un amorío comprometedor en el lugar, o una noticia de Susette Gontard desde el lecho de muerte en Frankfurt, o los inicios de la enajenación mental. Pero tal vez lo supieron los Schopenhauer por los Meyer, quienes los habían acogido tan cordialmente como antes a Hölderlin. Arthur empero no dice nada al respecto, puesto que en aquel momento Hölderlin

no representaba todavía ni de lejos una notoriedad literaria.

Los Schopenhauer permanecieron casi dos meses en Burdeos. Presenciaron los últimos días del carnaval, el alboroto de las máscaras en los boulevares, la algarabía general, los cascabeles de los disfrazados, los silbatos, los tambores. Ni siquiera por la noche reina la tranquilidad: alegría de vivir sureña, desinhibición, violencia, obscenidad —la ciudad rebosa de todo ello ahora—. El carnaval es el gran igualador. El pueblo sencillo anega los círculos selectos entre los que se mueven los Schopenhauer. En los bailes

nocturnos, anota Arthur, se expande el hedor a ajo. E incluso en el teatro apesta como en las casetas del mercado. Al caer el frío de la tarde chisporrotea el fragante romero en las chimeneas. Después del carnaval comienza el jubileo de los treinta días con motivo del restablecimiento de la religión. El católico sur de Francia respira al fin: ya no es preciso adorar al estricto y vacío Dios de la razón. La primera procesión después de la Revolución se convierte en una fiesta embriagadora. Toda la ciudad se pone de rodillas: arrastran la custodia como si fuese un trofeo de guerra. El incienso perfuma las calles.

Desfilan todos: los dragones, los alumnos de la escuela de cadetes vestidos de punta en blanco, los canónigos entonando cánticos, un ejército de clérigos en rojo, blanco, negro, con cruces de plata. Encabezan la procesión los dignatarios vestidos de violeta y rodeados de niños henchidos de asombro. Cuelgan faroles de los árboles; las ventanas y las puertas están adornadas con mirto y con ramas. Cantos sagrados, gritería del mercado, baraúnda de los músicos —el carnaval parece proseguir en esta fiesta piadosa—. Arthur se pierde con placer en este tumulto desacostumbrado que inspira

una metafísica de la sensualidad. E
inmediatamente llega el estallido de la
primavera: suavidad de la atmósfera,
viento cálido, capullos que se abren, un
cielo ornamental. Primavera en Burdeos
—en palabras de Hölderlin:

*En los
días de
fiesta van*

*Las
mujeres
morenas por
allí*

*Sobre el
suelo de
seda*

En el

*mes de
marzo,
Cuando día
y noche
iguales son
Y sobre
lentos
senderos,
Preñados
de sueños
dorados
Soplan
aires que
adormecen*

Tres días después de los alegres fuegos que celebran la igualdad del día y la noche, los Schopenhauer abandonan Burdeos, «con un tiempo radiante de

primavera» (RT, 129), según escribe Arthur.

El viaje pasa por Langon, Agen y Montauban hacia Toulouse. Es el «paisaje más bonito del mundo» (RT, 130). Ciruelos en flor, palacios abandonados, castillos derruidos, monasterios desmantelados en el camino. Son las huellas de la historia más reciente. En St. Feriol, en el estanque del canal del Languedoc, Arthur presencia la apertura de la esclusa subterránea: «Fue como si la destrucción se precipitase sobre los mundos: no sabría comparar con nada ese rugir y bramar horribles, ese alarido

espantoso» (RT, 131). Arthur Schopenhauer elaborará posteriormente las impresiones que recibe aquí en su lección de la *Estética*^[2] sobre la teoría de lo sublime. «No es posible formarse una representación de este ruido», explica en ese texto, «es mucho más fuerte que el de la catarata del Rin, porque está en un lugar cerrado; producir aquí con cualquier medio un sonido que fuera todavía audible sería del todo imposible: uno se siente completamente anonadado por el monstruoso estruendo. Pero puesto que se está a salvo e incólume y todo sucede en la percepción, surge entonces el

sentimiento de lo sublime en su grado más alto» (VMSch, 107).

Se trata de algo que le fascinará una y otra vez: el anonadamiento del individuo frente a la omnipotencia de la naturaleza —pero también de la no menos sobrecogedora dimensión del tiempo—. En Nimes visitan el Coliseo antiguo, bien conservado todavía. En esas acumulaciones de piedra los visitantes han grabado sus nombres, incluso confesiones de amor quizá, hace dos mil años. «Estas huellas», escribe Arthur en el diario, «conducen rápidamente el pensamiento hacia los miles de seres humanos que se pudrieron

hace tanto tiempo» (RT, 140). En Burdeos fue el gentío del carnaval; en el canal de Languedoc, el estruendo de las masas de agua; aquí, en Nimes, es el silencio petrificado del tiempo el lugar donde parece anularse el significado del individuo.

Los Schopenhauer se quedan diez días en Marsella. Arthur vagabundea por el puerto. Pasa varias veces por delante de la llamada «casa de hablar», porque desde su balcón se negocia la cuarentena preventiva con los mensajeros de los barcos recién llegados. Es una regulación adoptada cien años antes, después de la última epidemia de peste.

Las habitaciones de esta casa desprenden olor a vinagre: cada carta que llega de la zona de cuarentena del puerto es sumergida en vinagre caliente para la desinfección. El miedo ante la gran muerte estremece todavía a los habitantes de la luminosa Marsella — una circunstancia aprovechable que alimenta la afición de Arthur «a cavilar sobre la miseria del ser humano», según comenta su madre con desaprobación.

En el camino hacia Toulon visita el fuerte, tristemente célebre, en el que Luis XIV tuvo encerrado a un prisionero de Estado durante muchos años: el misterioso desconocido con la máscara

de hierro. Arthur se pone a tono para las impresiones que recibirá en el gran arsenal de Toulon, en la zona de los condenados a galeras. Los visitantes son llevados allí como si se tratase de un zoo; los forzados están encadenados y es posible visitarlos: es el horror programado. En el relato de su viaje, la madre se pregunta lo que sucedería si los forzados se liberasen: una «vecindad de espanto». Arthur reacciona de otra manera. Lo que estimula su imaginación no es el miedo a romper la bienaventuranza del mundo exterior, sino el horror que le produce el interior de las galeras. «Los forzados están

divididos en tres grupos», escribe Arthur el 8 de abril de 1804 en su diario: «el primero está constituido por aquellos que sólo han cometido delitos leves y permanecen ahí por corto tiempo, como los desertores, soldados que han faltado contra la subordinación, etc.; llevan un solo grillete de hierro en el pie y pueden andar con libertad, es decir, dentro del arsenal, pues ningún forzado puede ir a la ciudad. El segundo grupo está integrado por criminales con delitos más graves: trabajan atados de dos en dos con pesadas cadenas. El tercer grupo, que se compone de los peores criminales, tiene los grillos

herrados a los bancos de la galera, los cuales no pueden abandonar por tanto: éstos se ocupan en trabajos que puedan ser ejecutados estando sentados. Considero que la suerte de estos desgraciados es mucho más horrible que la pena de muerte. Las galeras, que he visto desde fuera, parecen el lugar de estancia más sucio y repugnante que pueda uno imaginarse. Son viejos barcos abandonados que ya no salen al mar. El lecho de los forzados es el banco al que están encadenados y su comida consiste en agua y pan. Lo que no logro comprender es cómo, sin una alimentación más consistente y

consumidos por la pena, no sucumben antes con el duro trabajo, pues durante su esclavitud son tratados como animales de carga. Es horrible considerar que la vida de estos forzados a galeras carece completamente de cualquier satisfacción, con todo lo que esto significa; y que aún después de veinticinco años de sufrimiento ininterrumpido no hay todavía ninguna esperanza: ¡puede concebirse una sensación más horrible que la de uno de esos infelices mientras es herrado al banco de la oscura galera del que nada, sino la muerte, logrará separarle! El sufrimiento de muchos de ellos queda

agravado todavía por la compañía inseparable del que está herrado con él en la misma cadena. Y si finalmente llega el momento que deseó cada día entre anhelantes suspiros desde hace diez o doce años y tiene término la esclavitud: ¿qué será de él? Vuelve a un mundo para el que estuvo muerto durante diez años; las perspectivas que tal vez tenía, siendo diez años más joven, han desaparecido; nadie quiere aceptar a alguien que viene de galeras: diez años de penitencia no le han lavado del crimen de aquel instante. Tiene que convertirse de nuevo en criminal y acaba en el patíbulo. Me quedé

horrorizado cuando oí que hay aquí seis mil forzados a galeras. Los rostros de estos hombres podrían proporcionar abundante materia para consideraciones fisiognómicas».

Pero Arthur Schopenhauer no asoció solamente consideraciones fisiognómicas con esa experiencia. El arsenal de Toulon dejó en él un repertorio de figuras palpitantes a las que recurriría después para ilustrar, en su metafísica de la voluntad, el encadenamiento de la existencia individual y de la razón a la voluntad de vivir anónima. Todos nosotros estamos forzados a galeras por mediación de la

voluntad que constituye nuestro ser. Incluso antes de que asome la razón, estamos ya firmemente encadenados a un impulso ciego de autoafirmación y la cadena que nos sujeta nos vincula a la vez con nuestros prójimos. De modo que cada movimiento que ejecutamos sólo sirve para infligir dolor al otro.

En Toulon, Arthur vivencia desde afuera esta prisión como una especie de espectáculo al que uno se aproxima con espíritu observador. Pero si la prisión es universal ¿dónde se encuentra el punto de vista de la consideración?; ¿dónde existe un afuera?; ¿cómo puede lo universal convertirse en espectáculo?

Arthur Schopenhauer dará más tarde una respuesta muy complicada, una respuesta que se formula en el lenguaje de la filosofía del sujeto, del budismo, de la mística pietista y del platonismo: hay una inmanencia trascendente, una altura sobreterrenal sin cielo, un éxtasis divino sin Dios. Es posible el éxtasis del conocimiento puro. La voluntad puede volverse contra sí misma, puede consumirse en sí misma y convertirse completamente en ojo: ya no *es*, sólo *ve*.

Al joven Arthur Schopenhauer se le ofrecen durante el viaje otras oportunidades para establecer modelos experienciales de una metafísica de las

alturas: experiencias de altura en sentido literal.

Durante este viaje, Arthur ascendió a un monte en tres ocasiones: primero al Chapeau, cerca de Chamonix; después al Pilatus, y, finalmente, al Schneekoppe, en los Montes Gigantes. Su diario informa detalladamente en cada caso de la ascensión. Las anotaciones constituyen también vuelos de altura desde el punto de vista estilístico, pues mientras otras veces describe sus vivencias con pedantería y bajo el peso de la obligación, en estos informes sobre sus escaladas vibra una experiencia sobrecogedora que da brillo

y fuerza al relato.

Primero la subida al Chapeau. El camino serpentea junto a una dilatada masa glaciaria a la que denomina «mar de hielo». Está surcada por abismos y grietas hacia los que fluyen riachuelos sinuosos. A veces, algunos trozos de hielo se precipitan con estruendo hacia el vacío. «Este espectáculo, la visión de las descomunales masas de hielo, las descargas atronadoras, los cursos de agua estrepitosos, las rocas que les rodean con sus cataratas, las cimas flotantes allá arriba y los picos nevados, todo lleva el sello de algo indescriptiblemente maravilloso. Se

percibe el carácter descomunal de la naturaleza, que aquí, desbordando todos los límites, pierde su cotidianeidad: uno cree estar más próximo a ella» (RT, 186).

Se trata de una proximidad orgullosa en la que se junta todo lo que es superior. Aquí arriba, lo igual se junta con lo igual; abajo queda lo ordinario. El que ha subido hasta lo alto busca la naturaleza en sus mejores momentos, pero se enfrenta también con los más despiadados y alejados de lo humano. «¡Y frente a esta visión sublime, el valle risueño contrasta llamativamente allá en la profundidad!» (RT, 186). Nada

provoca risa aquí arriba. El hombre queda anulado y la naturaleza se permite romper sus «límites». El que se enfrenta con ella tiene que estar en soledad heroica.

Naturalmente, hay en todo esto un poco de exageración; tales paseos por la montaña no eran peligrosos en realidad. Las cimas a las que trepa son de cierta consideración sólo con respecto a la planicie. Pero no es una cuestión de realismo: la vivencia de la montaña está llena de significado para Arthur Schopenhauer. Un panorama le proporciona la experiencia y su experiencia busca un panorama

determinado: el panorama de las alturas.

Tres semanas después, el 3 de junio de 1804, sube al Pilatus junto con un guía de montaña. «Sentí vértigo al dirigir la primera mirada hacia ese espacio de plenitud que tenía ante mí... Me parece que un panorama tal, visto desde lo alto de un monte, contribuye mucho a la ampliación de los conceptos. Es tan completamente diferente de cualquier otra visión que resulta imposible, sin haberla experimentado, formarse una noción precisa de la misma. Todos los objetos pequeños se esfuman; sólo lo grande conserva su figura. Todo queda integrado: lo que se

ve no es una multitud de pequeños objetos separados sino un gran cuadro, brillante y luminoso, sobre el que el ojo se detiene con placer» (RT, 219).

Arthur ve lo que le halaga. Lo pequeño desaparece, se entremezcla, se convierte en hormiguero. Uno ya no pertenece a ese mundo. El que contempla la grandeza y se sustrae al hormiguero es también grande. Uno ya no está atado a los «objetos separados» sino que se ha convertido en «ojo», un ojo dirigido hacia ese «cuadro brillante y luminoso». «Ojo del mundo», llamará posteriormente Schopenhauer al sentimiento que se desprende de este

placer en visiones lejanas.

Por último, el 30 de julio de 1804 —el viaje se aproxima a su fin— la ascensión del Schneekoppe. Hacen dos días de marcha. Arthur pernocta con el guía en una cabaña, al pie de la cima: «Entramos en un aposento lleno de mozos de cuadra... No se podía aguantar; su calor animal... producía una temperatura sofocante» (RT, 265). El «calor animal» de los seres humanos que se apelotonan entre sí: Arthur Schopenhauer utilizará posteriormente la imagen de los puercoespines que se apretujan para defenderse del frío y del miedo.

Llega a la cima al amanecer, alejándose de las púas de la proximidad humana. «Como una bola transparente, pero con mucha menos irradiación que cuando se le ve desde abajo, el sol flotaba y nos lanzaba sus primeros rayos, reflejándose en nuestros ojos maravillados; debajo de nosotros, en toda Alemania, era todavía de noche; y vimos como, a medida que iba subiendo, la noche se arrastraba hacia zonas cada vez más profundas hasta disolverse del todo» (RT, 266).

Mientras abajo domina la oscuridad, uno ya está en la luz. «Debajo de uno se ve el mundo sumido en el caos». Pero

arriba todo tiene una lacerante claridad. Y cuando el sol llega por fin al valle, no son hondonadas risueñas y apacibles lo que descubre, sino que se ofrece a la mirada «el eterno retorno y la eterna sucesión de montes y valles, bosques y praderas, ciudades y pueblos» (RT, 266).

¿Para qué tomarse la molestia del ascenso? En definitiva hace demasiado frío allá arriba. En la cabaña de la ladera hay un libro en el que los caminantes pueden eternizarse. Alguien encontró allí la inscripción de Arthur:

«¿Quién

puede
ascender y
callar?».».

Arthur
Schopenhauer,
de
Hamburgo.

4

*El
poder
del
padre
después
de la
muerte.
La
melancolía
de
Arthur
y su
búsqueda
de una
trascendencia
sin*

padre.

*El
problema
de la
teodicea
en el
adolescente.*

*Hacia
el
romanticismo
de la
mano
de
Matías
Claudius.*

*PRIMER
ESCENARIO
FILOSÓFICO:
LAS
ASCENSIONES*

*NOCTURNAS
DEL
ROMANTICISMO*

*El
miedo
de
Arthur
ante la
caída:
«¡oh,
voluptuosidad,
oh,
infierno!».*

Tras la ebriedad de las cumbres aguardan las exigencias de la llanura cuya llamada inexorable no es posible ignorar. Al final del viaje se cierne la amenaza del establecimiento

comercial en el que el diablo espera el alma del trotamundos: primero bajo la figura del mayorista Kabrun en Danzig (desde septiembre hasta diciembre de 1804) y, más tarde, encarnado en el senador Jenisch de Hamburgo.

Las últimas semanas del viaje están ya ensombrecidas por las aciagas perspectivas. Podemos observarlo en el estilo de las anotaciones del diario. Excepto en lo que se refiere a las descripciones de la ascensión a los Montes Gigantes, los registros son fugaces, desganados, rutinarios. El último de ellos, fechado el 25 de agosto de 1804, dice así: «In coelo quies. Tout

finis ici bas — Paz en el cielo. Aquí abajo todo termina».

El padre retorna a Hamburgo desde Berlín, en tanto que Arthur y la madre viajan a Danzig. Johanna quiere visitar a sus parientes; Arthur tiene que recibir la confirmación en su lugar de nacimiento y adentrarse en los rudimentos de la técnica comercial con el señor Kabrun.

El horizonte del mundo se estrangula sobre los libros de cuentas y las letras de cambio. ¿Qué quedará de las aventuras del espíritu y de la curiosidad de los ojos en esas habitaciones angostas y en ese aire cargado de polvo? Allí, bajo ese yugo, podría uno hasta

dañar su compostura. Pero el padre, que le obliga a aceptar el yugo, no quiere tener un hijo encorvado. Le reprocha en mal alemán: «quisiera confiar, y te ruego que lo pongas en práctica, en que irás tieso como otros hombres, de modo que no se te doble la espalda, lo cual produce una impresión nefasta. Una posición erguida es tan necesaria en el escritorio como en la vida común; pues cuando la gente ve a alguien en los salones tan encorvado, le toman por un zapatero o un sastre disfrazados». El 20 de noviembre de 1804, en su última carta, el padre le advierte de nuevo: «por lo que se refiere al marchar y

sentarse tieso, te aconsejo que pidas a cualquiera que esté contigo que te dé una bofetada cuando te descuides en esta importante cosa. Así actuaron los hijos de los príncipes y no temieron el dolor de un momento para no parecer unos lerdos toda su vida».

El padre, quien adivinaba que algo tenía que ver la posición encorvada con la pena que él mismo infligía a su hijo al obligarlo a seguir la carrera comercial, aconseja, a modo de compensación, la equitación y el baile. Arthur no espera a que se lo digan dos veces y se excede tanto que el padre debe reconvenirle de nuevo: «Un comerciante, cuyas cartas

tienen que ser leídas y en consecuencia necesitan de una buena escritura, no puede vivir del baile y la equitación. Me sigue pareciendo que esas letras gruesas de tu escritura son una auténtica monstruosidad».

El malhumor vuelve insociable a Arthur. También el padre le critica por ello: «Quisiera que aprendieses a ser amable con la gente: así conseguirías fácilmente que el señor Kabrun te dirigiese la palabra en el escritorio».

Naturalmente, si el padre se permite criticar desde Hamburgo la conducta de su hijo es porque la madre se había quejado de Arthur en sus cartas (no

conservadas). La parentela de Danzig tampoco escatimaba críticas. La tía «Julieta», hermana de la madre, le reconviene casi con las mismas palabras: «Tendrías que aceptar a los seres humanos como son y no ser demasiado estricto. La ganancia sería que te volverías más agradable para los demás y te lo pasarías mejor». A mediados de diciembre de 1804, Arthur cambia de galera. La madre y el hijo regresan a Hamburgo, donde Arthur continúa su aprendizaje en casa del senador Jenisch.

Ironía del destino: mientras el hijo se introduce penosamente en el mundo

del padre, éste comienza a alejarse de ese mundo poco a poco. Aparecen los primeros síntomas de su desmoronamiento físico y espiritual. El estilo desabrido y ácido de las últimas cartas a su hijo es parte ya, probablemente, de esa sintomatología.

Hay momentos en los que pierde la memoria. Un amigo de la familia, que les había hecho varios favores durante la estancia en Londres, visita a Heinrich Floris Schopenhauer a finales de 1804 y es recibido por éste con las siguientes palabras: «¡Yo no le conozco! Vienen tantos que dicen que son Fulano y Mengano, no quiero saber nada de

usted». Un empleado se acerca apresuradamente hacia el desconcertado amigo y disculpa al patrón.

En el invierno de 1804, una hepatitis aqueja a Heinrich Floris y pasa los días, macilento, en el sillón de enfermo. Además, le preocupan los negocios. El bloqueo continental ha disminuido sus conexiones comerciales y tiene que sufrir las consecuencias de su larga ausencia durante el viaje a Europa. Así que se dedica a rebuscar, desconfiado, entre los balances y libros de contabilidad. Ha desaparecido ya esa antigua iniciativa comercial que le llevó al éxito en Danzig. Los conocidos de

Hamburgo se asombran de ver envejecer con tal rapidez a este hombre tan imponente hasta hace poco. Es manifiesto que el viaje consumió sus reservas vitales. Está cansado, algo que tiene que apesadumbrarle doblemente en contraste con la energía emprendedora de su mujer. Durante el viaje, Johanna se había quejado varias veces en sus cartas de la inercia de su marido. La diferencia de edades entre ambos se vuelve ahora todavía más ostensible y no hay sentimiento de amor que pueda amortiguar este lastre. «Sabes», había escrito a Arthur en 1803, mientras éste estaba en Wimbledon, «que tu padre no

establece nuevas amistades con facilidad, de modo que no he tenido mucha compañía aparte de la que me doy yo misma». Y en otra carta: «Sabes bien que tu padre se inventa preocupaciones cuando no las tiene... Yo permanezco en casa haciendo mis labores porque no sé adonde debo ir; y declamo entre tanto el acostumbrado verbo: *je m'ennuie, tu t'annuies*, etc». Johanna escribía esto desde Escocia. Pero tras el retorno a Hamburgo sabía adonde «ir» y cómo debía combatir el aburrimiento. Cuarenta y cinco años más tarde, Arthur Schopenhauer se lo reprochará con acritud: «Conozco a las

mujeres. Consideran el matrimonio exclusivamente como un medio de manutención. Mi propio padre, abatido y doliente, estaba retenido en la silla de enfermo y habría quedado abandonado a no ser porque un viejo sirviente cumplía con él el así llamado deber de amor. Mi señora madre daba veladas mientras él se consumía en la soledad, y ella se divertía mientras él estaba sufriendo agudos dolores. Ese es el amor de las mujeres» (G, 152).

Esta opinión está emitida desde la perspectiva de su posterior enfrentamiento con la madre y constituye, con certeza, un juicio injusto.

Pues ¿qué había hecho Johanna aparte de negarse a sacrificar sus ganas de vivir? No quería ser arrastrada por la resaca depresiva que amenazaba hundir a su marido. Quería traer a casa vitalidad, diversión, actividad. Lo hacía por su propio gusto, pero esperaba también conseguir así apoyo y bienestar para su marido.

Probablemente Arthur contempla la conducta de su madre con tanta desaprobación porque está envidioso; él, al contrario que ella, sacrifica su propia vida a los deseos del padre. Podría enorgullecerse de ello, pero ese orgullo está corroído por la duda en sí

mismo: ¿no se esconde acaso una debilidad en esa complacencia con la que sigue un camino en la vida que sabe que no es el suyo? Arthur, que no se atreve a rebelarse contra el padre, trata de conseguir ayuda con las mañas de una doble existencia. Se refugia en la clandestinidad. En el establecimiento comercial, esconde libros a cuya lectura se entrega mientras nadie le observa. Cuando el famoso frenólogo Gall da conferencias en Hamburgo sobre las teorías del cráneo, se inventa una mentira para tener libre el tiempo de las lecciones. «Nunca... había existido alguien menos aplicado que yo para el

comercio» (B, 651), dirá más tarde resumiendo su aprendizaje. La doble vida le volverá «indisciplinado y oneroso para los demás». A otros, el sentirse forzados tempranamente a una doble existencia les empujó a convertirse en jugadores y artistas de la vida, como, por ejemplo, a E. T. A. Hoffmann. Pero no a Arthur Schopenhauer. Él había interiorizado la imperiosa autoridad del padre y sentía cada evasión del «camino equivocado de la vida», aunque fuera puntual, como una traición y un engaño al padre. Sus pensamientos, fantasías y vivencias de lector estaban acompañados de

sentimientos de contrición.

En la mañana del 20 de abril de 1805, Heinrich Floris Schopenhauer aparece muerto en el canal de detrás de los almacenes de la casa. El hombre, enfermo, no tenía ciertamente ningún motivo para encontrarse en el granero desde el que cayó. Muchos indicios apuntan hacia el suicidio, aunque eso, evidentemente, es algo que no se puede confesar. La esquila mortuoria oficial de la viuda Johanna Schopenhauer se reduce a las siguientes palabras: «Cumplo aquí el triste deber de comunicar a parientes y amigos la muerte de mi esposo... causada por un

accidente desdichado. Se pide que desistan de todos los testimonios de condolencia, los cuales sólo servirían para aumentar mi pesadumbre». La misma vaguedad mantiene Arthur en su *curriculum*, elaborado quince años después: «el mejor de los padres, al que tanto quería, me fue arrebatado por una muerte repentina y cruel acaecida por casualidad» (B, 651). El tema de la causa de la muerte siguió siendo tabú durante mucho tiempo entre madre e hijo. Pero al romperse definitivamente la relación en 1819, este espinoso asunto se interpone con violencia sangrante entre los dos. En una carta,

Arthur la acusa abiertamente de ser la culpable del suicidio del padre. Su hermana Adele registra en el diario: «Ella encontró la carta, la leyó sin más advertencia y, a continuación, siguió una escena espantosa. Habló de mi padre — estaba fuera de sí y yo me percaté de la verdad de los horrores que había sospechado». Adele está tan alterada que quiere tirarse desde la ventana. Al final consigue entrar en razón.

A lo largo de su vida, Arthur Schopenhauer se expresaría siempre frente a terceros de manera muy imprecisa sobre la muerte de su padre. Sólo ante su joven admirador Robert

von Hornstein parece haberse manifestado sin ambages. «Culpaba a su madre del suicidio del padre», observa Hornstein en sus notas.

La muerte del padre fue ante todo — y eso es algo de lo que no se puede dudar— una liberación para Johanna. Pero también lo fue para Arthur, quien, sin embargo, nunca lo confiesa. Las cartas al amigo Anthime de El Havre, el cual había perdido también a su padre un año antes, abundan en manifestaciones de aflicción. Anthime lo consuela y le recomienda con prudencia un poco de moderación. El 15 de mayo de 1805 escribe: «En circunstancias tan

cruelles se necesita valor; pero hay que tratar de llevar con paciencia la desgracia pensando que todavía hay otros más infelices que uno mismo». Cuatro meses después, parece evidente que Arthur no se ha consolado todavía, pues Anthime escribe de nuevo: «Deseo que tu dolor se haya moderado después de haber rendido el tributo de duelo que todo buen hijo debe al recuerdo de un padre digno de veneración; espero que puedas comenzar ahora a enfocar tu dolor de manera más filosófica».

En el duelo de Arthur por su padre se agazapa una mescolanza enmarañada de sentimientos diversos. ¿Amó a su

padre de verdad? En todo caso él estaba convencido de haberlo amado, aunque más tarde confesaría también: «Tuve que padecer mucho en mi educación a causa de la severidad de mi padre» (G, 131). La peor severidad que el padre podía aplicar al hijo era obligarle a seguir la detestada carrera comercial y Arthur habría podido odiarle por ello. Si el padre hubiese sobrevivido es poco probable que hubiese hecho una carrera filosófica. Incluso *muerto* tuvo suficiente poder como para impedirle emprenderla de inmediato. Arthur permaneció en el establecimiento de Jenisch más desesperado que nunca. La

pena por la pérdida del padre se entremezclaba con el desespero por la perpetuación de su poder. En el *curriculum*, realizado en 1819, se expresa del siguiente modo: «Aunque yo era ya dueño de mí mismo, por así decirlo, y mi madre no se interponía para nada, seguí ocupando mi puesto en casa del mercader: en parte porque la intensidad del dolor había quebrantado la energía de mi espíritu; y, en parte también, porque mi conciencia me impedía allanar las decisiones del padre inmediatamente después de su muerte» (B, 651).

La madre no sólo «no se interpuso»,

sino que incluso animó al hijo indirectamente a proyectar de nuevo su vida. Y lo hizo simplemente cambiando su propia vida de manera radical. Demostró tener un espíritu más libre que su hijo: cuatro meses después de la muerte de Heinrich Floris Schopenhauer, vendió la espléndida mansión en *Neuen Wandrahm* y empezó a liquidar el negocio comercial. Era una decisión, cargada de consecuencias, que iba a liberar a Arthur de un pesado lastre. Pues la perseverancia de Arthur en la detestada profesión de comerciante tenía sólo sentido si hubiera tenido que hacerse cargo del negocio paterno

continuando así la tradición familiar. Pero, desaparecido el negocio, podía sentirse liberado. De modo que, al liberarse de su propio pasado, la madre rompía a la vez las ataduras de Arthur, al menos las externas; interiormente siguió sometido al poder del mundo paterno.

Johanna fue dando pasos sucesivos con gran energía, como si acabase de nacer. Alquiló una nueva vivienda en la otra punta de la ciudad, aunque sólo provisional, puesto que tras la disolución del negocio tenía la intención de abandonar Hamburgo. En mayo de 1806 viajó a Weimar para buscar allí un

nuevo lugar de residencia. ¿Por qué Weimar precisamente? Quería estar próxima a las cabezas ilustres de la cultura y deseaba probar su talento social en el Olimpo. Se sentía arrastrada por un impulso singular. Tras diez días de estancia en el lugar, escribe a su entristecido hijo: «El ambiente aquí me parece muy agradable y la vida no es nada cara. Con poco esfuerzo, y todavía con menos gasto, me resultará posible reunir en torno a mi mesa de té, una vez al menos a la semana, a las primeras cabezas de Weimar y tal vez de Alemania, y llevar en conjunto una vida muy agradable».

Johanna estaba, pues, conquistando un mundo nuevo mientras Arthur permanecía maniatado en el viejo, un mundo hacia el que el padre le había arrastrado.

«Este dolor hizo aumentar tanto mi tristeza, que apenas se diferenciaba ya de una auténtica melancolía» (B, 651), escribe Arthur refiriéndose al tiempo que siguió a la muerte del padre.

La disección anatómica de esa melancolía es compleja. En el núcleo hay un desgarramiento inconciliable entre lo interior y lo exterior. Exteriormente, Arthur sigue los deberes impuestos por el padre. Podría acreditar

su interior si pudiese despreciar el mundo paterno en el que tiene que actuar. Pero para ello tendría que erigirse por encima del padre. Kant, a quien Arthur no había leído todavía en ese tiempo, emite una vez el siguiente juicio sobre la melancolía: «El alejamiento melancólico del mundanal ruido, a causa de un legítimo hastío, es signo de nobleza». El alejamiento interior de Arthur del «ruido» del mundo paterno era quizá melancólico, pero él no podía sentirlo como algo «noble», pues —por el momento al menos— no podía permitirse el punto de vista de que el hastío fuese «legítimo». No podía

permitirse la rebeldía de considerar como una realidad de rango superior lo que le separaba del mundo exterior en lo concerniente al negocio. Eso sería soberbia frente al padre y denotaría falta de piedad. En tal situación, debió resultar para él muy atractiva la posición espiritual que unifica la interiorización y el escepticismo frente al mundo con la humilde fidelidad al padre: Arthur lee a Matthias Claudius. La exégesis del mundo y de sí mismo que éste llevaba a cabo tenía la ventaja de reflejar el dualismo entre lo interior y lo exterior —un dualismo que tan dolorosamente experimentaba ahora

Arthur— de una manera expresamente aprobada por el padre. Pues era el propio Heinrich Floris Schopenhauer quien había regalado a su hijo ese librito que Arthur conservaría fielmente hasta el fin de su vida y en el que leería a menudo; se trata del breve escrito *A mi hijo*, aparecido hacia 1799. Claudius no había tenido reparos en sacar a la luz pública las recomendaciones íntimas destinadas a su hijo. Precisamente en ese tiempo la guía de almas era una cuestión pública entre la gente sensible. Heinrich Floris Schopenhauer aprovechó la oportunidad de poder influir sobre su propio hijo, aunque en

este caso la voz fuese prestada. Y éste leyó el librito, tras la muerte del padre, como si de un legado se tratase. «Se acerca el tiempo», dice Claudius, «en el que debo emprender el camino del que nunca se regresa. No puedo llevarte conmigo y te abandono en un mundo en el que no es superfluo el buen consejo». Claudius puede aconsejar sólo a los que se sienten extraños en medio de una realidad exterior que es fuente de obligaciones. Arthur se sintió aludido por tanto. «En este mundo, el hombre no está en su hogar», escribe Claudius. Cuando uno se siente extraño en el mundo no es porque tenga una riqueza

interior de la que pudiera vanagloriarse. Lo interior, que con razón se contrapone a lo exterior, es algo lóbrego. Somos extraños a este mundo, dice Matthias Claudius, porque no pertenecemos a él y estamos convocados a uno superior. Pero recibir esa sensación no es un mérito nuestro, sino un regalo de la Gracia. Si el corazón es piadoso, nos sentimos liberados de la pesada carga de la actividad terrenal. Esa piedad tiene que acrisolarse, sin embargo, en la refriega cotidiana. No está en nuestro poder el contemplar el mundo desde arriba, sino que tenemos que pagarle el tributo debido.

La renuncia al mundo del pietismo inicial, torturada y convulsa, queda dulcificada en Matthias Claudius, convirtiéndose en una actitud que mantiene la distancia interior al tiempo que frena la acción. Hay que tener como si no se tuviese; no se debe querer huir del mundo, pero tampoco apegar el corazón al mismo. Ese «muchacho de inocencia», como llamó una vez Herder a Matthias Claudius, habla a veces casi con el mismo escepticismo que los elegantes moralistas franceses por los que Schopenhauer se dejará inspirar más tarde. «Sé honrado con todo el mundo, pero no te confíes con facilidad»,

recomienda allí. O: «desconfía de la gesticulación y actúa precavidamente con justicia». O también: «no digas todo lo que sabes, pero debes saber siempre lo que dices». Igualmente: «no dependas de ningún poderoso». Hay que pactar un compromiso con la realidad por medio del cual uno se sienta protegido frente a sus exigencias. Hay que efectuar, con gran precaución, las inevitables inversiones en el exterior; pero interiormente uno seguirá siendo habitante de otro mundo en el que «el ruido de las callejuelas» se disipa. Ese interior, bien custodiado, se convierte así en una muralla sobre la que resbalan

las sombras. El eco de todo esto resuena en Arthur: ¿son acaso solamente sombras chinescas sus penas en el establecimiento comercial? Esta estrategia, que apuesta por negar realidad a las cargas de la vida, priva de toda su capacidad de rebeldía al sufrimiento producido por el dualismo. La trascendencia interior del mundo que Claudius ofrece goza de la bendición divina, y, sobre todo —lo que para Arthur es mucho más importante por el instante—, de la bendición del padre fallecido.

Es lógico que Arthur se interesara por una interpretación de la realidad de

su vida que le ayudaba a soportar el dualismo experimentado entre lo interior y lo exterior, entre el deber y la inclinación. En cualquier caso, tenía que buscar algo así mientras le resultara imposible, por las razones que fuere, proyectar y realizar su vida desde un modelo único. Ese escepticismo sobre el mundo, surgido de la fuerza de una interiorización religioso-sensible, que Matthias Claudius ofrece, podía constituir tal interpretación. En ella, sin embargo, el dualismo está ocupado completamente por el mundo paterno: no sólo el principio de realidad, sino también lo que se le opone, está

codificado en clave del padre. El Dios sentido y recibido en el interior, del que habla Claudius, sirve a la vez como recaudo paterno contra el mundo del padre. Por una parte, tiene la obligación de seguir el camino del padre; pero, al mismo tiempo, cabe frenar esa acción poniéndose a recaudo mediante la religión interiorizada que el padre aprueba. Con Matthias Claudius, por tanto, Arthur sigue encerrado en la prisión paterna.

En esa época, aunque no posee la fuerza para cambiar de vida (a pesar del ejemplo de la madre), está en busca de algo que le haga trascender

interiormente el mundo y encuentra en Matthias Claudius un método para negar la realidad de las cargas de la vida. Pero este método puede cumplir su finalidad sólo cuando efectivamente se cree en el Dios de los padres. «Lo que puedes ver», escribe Matthias Claudius, «míralo utilizando tus ojos; sobre lo invisible y lo eterno, atente a la palabra de Dios».

Arthur había utilizado sus ojos — sobre todo durante el viaje—, y lo que había visto no le convenció en absoluto de la existencia de un buen Dios, justo y ordenador. Y si las cimas montañosas le habían inflamado, ello no era porque allí

estuviese más cerca de Dios, sino porque estaba más lejos del bullicio humano. No era un humilde amor de Dios lo que buscaba, sino la soberanía para poder sobreponerse al mundo.

Arthur Schopenhauer afirmaría retrospectivamente que su fe en Dios estaba ya quebrantada cuando leyó a Matthias Claudius como legado del padre: «Siendo adolescente estaba siempre muy melancólico y, una vez, cuando tenía unos dieciocho años, aunque era tan joven llegué a pensar lo siguiente: ¿puede un Dios haber hecho este mundo?, ¿no habrá sido más bien un diablo?» (G, 131).

El viejo problema de la teodicea, del que Arthur Schopenhauer dice haberse ocupado a los dieciocho años, es el problema que Leibniz había formulado en toda su enjundia y creía haber resuelto: ¿no es la existencia de la perversidad y de toda suerte de males en el mundo una prueba contra la existencia de un Dios bueno y todopoderoso?

El hecho de plantearse tales preguntas indica a las claras la influencia de un pensamiento que hace depender el reconocimiento de un ser divino de pruebas racionales o empíricas. Por eso Leibniz se esfuerza también en utilizar su modelo

matemático del mundo para «resolver» este problema: cada elemento es imperfecto de por sí, pero perfectible; es decir, en el marco de una sabia combinación de elementos se convertirá en la conexión perfecta de una función. El mal en el mundo cumple el mismo papel que el resorte que detiene el mecanismo del reloj manteniéndolo en tensión. Sin resistencia tampoco hay avance. Sin sombras no hay luz. Voltaire y otros, por ejemplo, no pudieron encontrar sentido alguno, ni con la mejor voluntad, al terremoto de Lisboa que sepultó tantos miles de vidas humanas. Radicalizaron el discurso racional y se

sirvieron de métodos estrictos en la interpretación de la experiencia para poner en grave aprieto a ese Dios al que se quería representar como arquitecto y gobernante de todos los mundos. El drama de la secularización era imparable. ¿Se produjo también este proceso de forma acelerada en Arthur Schopenhauer, quien leía precisamente ahora a Matthias Claudius? ¿O trató simplemente él, considerando retrospectivamente la historia de su alma, de situarla en el mismo nivel de desarrollo que los grandes problemas del espíritu occidental?

De hecho, en anotaciones muy

tempranas (hacia 1807), encontramos ya deliberaciones sutiles en torno al problema de la teodicea. «O bien todo es perfecto, tanto lo más grande como lo más pequeño... y entonces cada sufrimiento, cada error, cada angustia... verdaderamente tendría que ser el mejor medio, el más inmediato, el único adecuado... —pero ¿quién podría sostener tal supuesto a la vista de este mundo?—; o, por el contrario, existen otras dos posibilidades: a no ser que prefiramos atribuirlo todo a un designio malvado, hemos de aceptar el poder de una voluntad malvada junto a la voluntad benévola, obligándola a seguir caminos

torcidos, o bien dicho poder es sólo cosa del azar y por tanto hemos de atribuir imperfección a la voluntad gobernante, ya sea en su inteligencia o en su poder» (HN I, 9).

Incluso antes de haberse ocupado de Leibniz, Schopenhauer rechaza ya en ese momento su teorema del «mejor de los mundos posibles». Ello resulta sólo posible porque el espíritu de los tiempos había vuelto caduco a Leibniz y hacía posible que un aprendiz de comerciante, que no tenía todavía la edad adulta, se permitiese sobrepasarlo e ignorarlo.

Pero Schopenhauer rechaza también

la demonología que algunos habían tratado de sostener en contraposición a Leibniz al defender la existencia de un Dios a la inversa que lo ha dispuesto todo para el mal. No es sorprendente que él, atormentado por el dualismo de su propia situación vital, favoreciese la solución dualista en su reflexión sobre la teodicea: hay un antagonismo entre la voluntad buena y la voluntad mala que gobiernan el mundo. El bien triunfa sólo por caminos torcidos o bien se trata de un antagonismo entre la buena voluntad y el azar. Pero esto último es sólo una variante de la primera posibilidad, pues el «azar» es el mal sin rostro y sin

figura, la negación del orden.

Las reflexiones sobre la teodicea representaban en realidad, ya desde el principio, el intento de aplacar con fríos pensamientos el dolor producido por la desaparición de un sentimiento religioso cálido. El subsuelo efectivo de la teodicea era el miedo. La razón tenía que aportar algo que luego desaparecía en el concepto y muchos pensaron ya entonces que se trataba de un camino erróneo. Pascal, por ejemplo, presiente un mundo interior amedrentado tras la presuntuosa fachada de una razón que se cree capaz de poder exigir la presencia de Dios o de despacharlo sin más del

mundo. Afirma que no es posible encontrar a Dios en el discurso racional y aboga por una disociación radical entre fe y saber: el origen de ambos es distinto y no hay territorio que les sea común. El que mezcla ambos mundos, piensa Pascal, los pervierte a los dos: empaña el saber y confunde el «orden del corazón», el auténtico bastión de la fe. Dicho de otro modo: el saber se llena de soberbia porque la fuerza de la experiencia religiosa ha quedado disipada.

La corriente secularizadora arrastraba empero al propio Pascal: su fe es fe en la fe, voluntad de creer,

surgida de un sentimiento de desamparo en un mundo de racionalidad y hechos empíricos.

Deducir a Dios a partir de la construcción de un modelo del mundo, o, por el contrario, negar con ayuda de tales modelos su existencia, es algo que permanece ajeno al meollo del problema religioso. Lo mismo puede decirse del joven Arthur Schopenhauer. La reducción de Dios que lleva a cabo su reflexión apelando a una construcción dualista (Dios tiene que compartir su poder con el mal o con el azar) no se corresponde con su verdadera manera de sentir. Lo que él quisiera es creer en

un Dios que le arropase y le arrastrase en su Providencia. Por eso, la fe infantil de Matthias Claudius no representa sólo la prisión paterna, sino también una seducción.

Pero la ingenuidad de la fe paterna ya no existe. También Schopenhauer descubre en el subsuelo afectivo del discurso de la teodicea no tanto la *fé* cuanto la *voluntad de creer*. «En el hombre está profundamente anclada la confianza», escribe, «de que algo fuera de él sea consciente de su ser como él mismo lo es; representarse vivamente lo contrario, junto a la infinitud, es un pensamiento espantoso» (HN I, 8). Pero

él no necesita representarse lo «contrario» puesto que lo ha vivenciado, aunque no ciertamente bajo la forma del elevado abandono metafísico, sino como el abandono de un niño no suficientemente amado. «Teniendo todavía seis años», leemos en las notas íntimas tardías tituladas *Eis eauton*, «me encontraron mis padres, una tarde que retornaban a casa de un paseo, en la más absoluta desesperación, porque repentinamente me imaginé abandonado por ellos para siempre» (HN IV, 2, 121).

En una poesía que proviene precisamente de la época en la que Schopenhauer elaboraba sus reflexiones

sobre teodicea, leía a Matthias Claudius
y cavilaba sobre la voluntad de creer,
resuenan juntas ambas cosas: la
«pequeña» angustia del niño
abandonado y la «gran» angustia del
desamparo metafísico.

«En
medio de
una noche
tormentosa
me
desperté con
gran angustia
se oía el
viento y el
fragor
atravesando

pabellones,
patios,
torres.

Pero
ninguna
claridad, ni
un débil rayo
podía
atravesar la
oscuridad
profunda,
como si
no pudiese
disiparla
ningún sol;
estaba
allí, tan
firme e
impenetrable,
que creí

que no había
día por
llegar:

entonces
me envolvió
una gran
angustia,
y me
sentí
sobrecogido,
abandonado
y sólo». (HN
I, 5)

Arthur Schopenhauer escribe este poema ripioso aproximadamente al mismo tiempo en que aparecen los *Nachwachen* de Bonaventura, la obra que hace resaltar la profunda corriente

nihilista del movimiento romántico a la vez que lo parodia. Tanto los miedos como las promesas de la noche tienen ahora su oportunidad. En las imágenes de la angustia nocturna la oscuridad sustituye a la ausencia de sentido y orientación. La noche preside también, naturalmente, la secuencia onírica de Jean-Paul en *Charla de Cristo muerto, desde fuera del Universo, diciendo que no hay Dios*; y también toda la obra poética de Hölderlin gira en torno a la «noche de Dios».

«La noche es serena y casi horrible», dice Bonaventura, «y la fría muerte está en ella cual espíritu

invisible, adhiriéndose con firmeza a la vida superada. De vez en cuando, un cuervo congelado cae desde el tejado de la iglesia...».

Hasta ahora, las luces de la vieja fe o de la nueva razón habían prestado ayuda contra la oscuridad. Cuando Schopenhauer compone su poema a la noche han transcurrido diez años desde que la irrupción romántica comenzara a enfrentarse a lo nocturno con tanto espanto como ardor. Se había descubierto una nueva fuente de iluminación: la música y la poesía quedaban reconciliadas con la noche porque de ellas mismas brotaba una

singular oscuridad.

La noticia de este «descubrimiento» llegó también a Arthur Schopenhauer. Para poder soportar su propio *Miserere* leyó no sólo a Matthias Claudius, sino también, por ejemplo, los escritos de Wilhelm Heinrich Wackenroder, editados por Ludwig Tieck entre 1797 y 1799.

Wackenroder fue el cometa de la religión romántica del arte. Trazó una trayectoria de magia fulgurante, dio esplendor a la noche, y desapareció pronto. Cuando Tieck publicó sus escritos, Wackenroder había muerto ya, a la edad de veintiséis años.

Wackenroder, y el movimiento romántico con él, habían tenido como punto de partida un problema semejante al que tuvo diez años después Arthur Schopenhauer. La generación que habiendo perdido la vieja fe e incapaz de alcanzar satisfacción en la razón había sido alentada por los remolinos de la Revolución Francesa a dar los más atrevidos saltos, sintió con claridad extrema las insuficiencias de una normalidad que ellos experimentaban como pesada herencia de sus padres, en parte racionales y en parte piadosos, o simplemente carentes de fantasía y de valor. Estos jóvenes, que huían del

monótono repiqueteo de la cotidianidad burguesa, buscaban asilo y lo encontraron en el Dios del arte, un Dios que se avecinaba. Wackenroder era también un buscador de esa índole. Su padre, consejero privado del ministerio de guerra y magistrado supremo en Berlín, era un funcionario honorable y quería para su hijo la misma clase de vida que él había llevado. Este, aunque por una parte se abandonaba con su amigo Tieck a fantasías sobre el arte, permaneció con todo atrapado al dualismo. No había nacido para bohemio. Un contemporáneo cuenta lo siguiente de él: «Como si hubiese

sentido oscuramente que ese mundo interior necesitaba de un contrapeso exterior, si no quería abismarse por completo en él, se aferraba con escrupulosidad a determinadas disposiciones. Una vez convertidas en costumbre ya no las abandonaba jamás. El que le observase en tales ocasiones podía tomarlo por un hombre sensato e incluso meticulado. La naturaleza burguesa del padre parecía entonces ganar la partida... La música, sobre todo, parecía penetrar completamente su ser. Se había acumulado aquí un material eléctrico que aguardaba sólo el contacto apropiado para estallar y cegar con

chispas centelleantes»).

El joven Schopenhauer se aferraba por su parte también a «determinadas disposiciones» y se recreaba gustosamente en el fuego de artificios de las fantasías románticas y musicales. La más famosa de esas fantasías, que fue reconocida muy pronto como parábola «clásica» del anhelo romántico de salvación, es el relato *Un maravilloso cuento oriental de un santo desnudo*. Arthur Schopenhauer sacaría partido, incluso en su última época, del acerbo de imágenes de este texto. El santo del cuento oye incesantemente «el decurso de la rueda del tiempo en su revolución

chirriante» y se ve forzado por tanto a efectuar los movimientos violentos mediante los que todo ser humano «se esfuerza en detener la monstruosa rueda». La liberación le llega en una noche de verano y tiene lugar bajo el efecto del canto de una pareja de amantes: «Con los primeros tonos de la música y de la canción se esfumó para el santo la rueda chirriante del tiempo». Música, poesía y amor, los poderes celestiales de la nueva generación, liberan del «engranaje» de una cotidianidad prosaica, del «chirriante proseguir uniforme y acompasado» del tiempo vacío. En la filosofía de

Schopenhauer aparecerá también después la «rueda de la voluntad» a la que estamos amarrados y que nos arrastra en su movimiento. Por otra parte, aparece también la repentina suspensión de este movimiento, que se produce al sumergirnos en las obras de arte.

El joven Arthur Schopenhauer anota lo siguiente en el diario que escribe durante la época de sus lecturas románticas: «Si quitamos de la vida los breves instantes de la religión, del arte y del amor puro, ¿qué es lo que queda sino una sucesión de pensamientos triviales?» (HN I, 10).

La palabra «religión» evoca aquí todavía un poder liberador. Pero, en conjunción con «arte» y «amor», ya no es la religión del padre. Matthias Claudius, por ejemplo, se había enfrentado siempre con toda energía al intento de poner en el mismo plano al arte y a la religión. Por eso combatió constantemente la irrupción romántica como una forma de idolatría moderna. Y, desde su punto de vista («sigue la palabra de Dios»), el buen hombre tenía razón. Pues la religión romántica no era una religión de humildad y fe en la Revelación, sino de autoafirmación; era una de las muchas formas de expresarse

con las que la imaginación había logrado romper sus cadenas. Hay que entender la dinámica interna de la religiosidad romántica, henchida por completo de entusiasmo por el arte, si se quiere comprender cómo y por qué se abandonó Arthur a ella.

Cuando uno está inserto en una realidad cotidiana prescrita por el padre, como es el caso de Schopenhauer, el problema estriba en poder sobrepasar al menos el más allá paterno (Matthias Claudius). La religión romántica y la religión del arte (la metafísica de la música de Wackenroder especialmente) allanan el camino al

joven Schopenhauer para alcanzar ese objetivo. Dejándose arrastrar por esta corriente consigue emanciparse hasta cierto punto de la religión del padre. Pero, desde el punto de vista paterno, hay aquí un deslizamiento desde una trascendencia legítima a otra ilegítima. Schopenhauer cumple así en su persona el destino del movimiento espiritual de la época, un movimiento que dará a luz a lo que yo llamo, convencido de su irrepetibilidad, los «años salvajes de la filosofía».

La revolución kantiana había dado origen a todo esto al romper el hechizo de la metafísica y al vaciar de contenido

la fe tradicional a la vez que se producía una afirmación pragmática del sujeto y se desviaba el interés por el «mundo en sí» hacia las formas de producción de un «mundo para mí». Con Kant, se desmoronaba el viejo «orden de las cosas» (Foucault) y surgía una modernidad que ciertamente ya nos ha desencantado pero de la que todavía no hemos podido escapar.

Schopenhauer iba a enfrentarse directamente, más tarde, con esa cesura vinculada al nombre de Kant. Pero ya desde el principio estaba completamente envuelto por la atmósfera de esa quiebra. Al fin y al cabo, al encontrarse

con el Romanticismo, entraba en relación con uno de los muchos aspectos en los que esa ruptura configuró la época. Cuando Schopenhauer se incorpora al movimiento habían concluido ya, en cierto modo, el segundo o el tercer acto de la obra. Lo cual no carece de significado, pues dando marcha atrás y saltando sobre el Romanticismo, se dirige directamente a Kant y, desde allí, emprende una revisión del proceso que sus sucesores habían entablado contra Kant. Pertrechado con el impulso esotérico del budismo y de la mística será impelido, por encima de Fichte, Hegel y

Marx, hacia el centro de una trascendencia sin cielo; y llevará a cabo, con radicalidad, un «análisis de la finitud» (Foucault) que consigue el prodigio de no repudiar la metafísica.

Por el momento, sin embargo, durante sus dos últimos años en Hamburgo, Schopenhauer se familiariza con los vuelos de infinitud del Romanticismo. A la infinitud del arte romántico le falta empero la solidez de esa Revelación «objetiva» en la que Matthias Claudius y el padre creían. La infinitud romántica es subjetiva por los cuatro costados: una infinitud que se construye a medida que uno se va

sumergiendo en ella. O, por lo menos, de la que se tiene la impresión que estaría al alcance de la mano el construirla. No hay nada en absoluto que una imaginación liberada de sus cadenas no pudiese llegar a realizar, piensa el espíritu romántico de la época.

Los románticos contemplan el propio secreto y creen estar penetrando así en el secreto del mundo. El mundo quedará desvelado cuando uno encuentre en sí mismo la palabra mágica. Por mucho que uno descienda hacia el abismo, nunca será bastante. Esos descensos son a la vez verdaderas ascensiones (uno asciende a medida que

desciende). La inmersión lleva al centro de un campo de fuerzas magnéticas. La razón tambaleante aprende a danzar en ese punto. Allá donde lo indecible comienza en nosotros, topamos con lo más íntimo del mundo. El escepticismo romántico contra el lenguaje arranca de aquí. El lenguaje, para Wackenroder, es la «tumba de la furia interior del corazón». En el lenguaje, lo indecible se torna banal con facilidad. El lenguaje es incapaz de seguir el flujo de las sensaciones y tiene que tejer toda la riqueza del presente con el frágil hilo del antes y el después. Según Novalis, el pecado original de la modernidad

comienza con la traducción de la Biblia por Lutero. Se inicia de este modo la época de la tiranía de la literalidad. La imaginación y el sentido interior quedan a recaudo y olvidan el arte de volar. Novalis enaltece, como Wackenroder, la «música sagrada». En ella todo se mueve todavía y es posible aprender con ella la metafísica de la suspensión. Wackenroder especula en tono menor al hablar de una liberación individual por medio de la música. Novalis aborda la totalidad y pretende curar a Europa de sus enemistades y de su vulgaridad con la «música sagrada». El orgullo de Beethoven, que ve en el general

Bonaparte a su igual y en el emperador Napoleón a un renegado de sí mismo, está a la altura de tales ambiciones. El primero que se sintió como verdadero fundador de una religión no fue Wagner, sino Beethoven. La música era para él «transmisión de lo divino y una revelación más alta que cualquier sabiduría y filosofía». Recordaremos más tarde, al tratar la filosofía de la música de Schopenhauer, esta ebriedad romántica del sentimiento musical.

La música y la religión —así lo exigía el espíritu romántico— constituyen lo primero que tiene acceso a lo indecible en nosotros y, con ello, al

secreto del mundo. Ambos son igualmente primordiales. Esta declaración habría sido blasfema apenas medio siglo antes. Pero el proceso de secularización y la liberación del sujeto autocreador habían agrietado las paredes del antiguo cielo hacia el que se elevaba la música y de donde la religión recibía sus revelaciones. Ahora resultaba que eran ambas —música y religión— creaciones de nuestra imaginación y representaban una fuerza divina porque provenían de lo indecible. Aparece así una divinidad que germina en los abismos. El filósofo contemporáneo Jacobi, que no se avenía

en modo alguno con toda esta orientación, denuncia concisamente la escueta alternativa: «O Dios es un ser viviente, existente por sí y exterior a mí, o bien yo soy Dios». Los románticos decidieron que eran ellos la propia divinidad. Según Schleiermacher, «el que tiene religión no es el que cree en una Escritura sagrada, sino el que no precisa de ninguna y él mismo sería capaz de hacerla».

Esta religión vehemente, que brota del poder de la propia sensibilidad, fascina a Schopenhauer porque no representa un código paterno de normas morales y un repertorio de revelaciones,

sino un modo de experimentar el mundo y a sí mismo que se presta a ser gozado estéticamente. En la pensión del agente de seguros Willinck, en la que vive tras la mudanza de su madre hacia Weimar, se abandona a tales estados de ánimo ascensionales. Por otra parte, los portavoces del movimiento se disponen en esa época a dar «el salto mortal hacia el abismo de la misericordia divina» (Friedrich Schlegel). La tendencia es volver de nuevo a la fe eclesiástica de la que Schopenhauer precisamente quiere escapar. Lee en Wackenroder lo siguiente: «Hay que atravesar el yermo lleno de ruinas que el desmoronamiento

progresivo de nuestra vida produce y hay que aprender el arte de aferrarse con mano firme a lo grande y permanente que, por encima de todas las cosas, alcanza la eternidad —una eternidad que nos ofrece desde el cielo la mano luminosa—, ¡pues fluctuamos en una posición inestable sobre los desiertos abismos, entre cielo y tierra!». Schopenhauer escribe a su madre en Weimar: «¿Cómo pudo encontrar sitio la semilla celestial en nuestro duro suelo, sobre el que la carencia y la necesidad se disputan cada parcela? Estamos desterrados del espíritu originario y no podemos llegar hasta él... Y sin

embargo, un ángel compasivo consiguió para nosotros la flor celestial y ahora ésta resplandece en las alturas en toda su magnificencia y arraiga en este valle de lágrimas —las pulsaciones de la música divina no han cesado de sonar a través de los siglos de barbarie, y un eco inmediato de lo eterno ha permanecido en nosotros, inteligible para todos los sentidos e incluso por encima del vicio y la virtud» (B, 2).

La simbiosis de arte y religión resulta —en principio— beneficiosa para ambos. La religión, en cuanto arte, se emancipa del dogma y se convierte en revelación del corazón; el arte, en

cuanto religión, da una consagración sobrenatural a estas «revelaciones». La religión del arte hace posible que «fluctuemos en una posición inestable sobre los desiertos abismos, entre cielo y tierra». Schopenhauer, aprisionado por el aprendizaje del comercio, espera recibir ayuda de tal religión intentando, «con pasos sigilosos y ligeros / atravesar la yerma vida terrenal / y que en ningún lugar el pie se pegue al polvo...» (HN I, 2).

En el contexto de la fe paterna, la transcendencia era un bien sólido en el que se podía confiar. La religión romántica, por el contrario, se asemeja,

incluso en la manera de entenderse a sí misma, a una arriesgada empresa. En la novela *William Lovell*, que el joven Schopenhauer leyó varias veces, el joven Tieck escribe lo siguiente: «Cuando un ser tal siente una vez cómo se paraliza la fuerza de sus alas... se deja caer ciegamente en el vacío, quedan las alas destruidas y tiene que arrastrarse después por toda la eternidad».

Las vibraciones del entusiasmo romántico provienen de un miedo que se agita en zonas profundas: el miedo al despertar de la seguridad que acompaña a un sonámbulo. En sus momentos de

mayor desamparo, el Romanticismo tiene consciencia de que el espacio de resonancia de su música celestial está pavorosamente vacío: «La música se torna inmediatamente para mí una figura de nuestra vida», escribe Wackenroder, «una alegría corta y conmovedora que surge de la nada y vuelve a la nada, que se eleva y se sumerge sin que uno sepa por qué: una pequeña isla verde y feliz bajo la luz del sol, una melodía que flota sobre el océano tenebroso e insondable».

Los que, tras el gran ocaso de los dioses, quieren crear sus dioses con fuerzas propias, encallan en el siguiente

dilema: deben creer en lo que ellos mismos han producido y, a la vez, vivenciar lo producido como algo que viene de afuera. Pretenden obtener, a partir de la «acción», esa unión mística que sólo el abandono puede conferir. Quieren admirar el gran espectáculo desde el proscenio y se esconden al mismo tiempo entre bastidores. Son directores que quieren encantarse a sí mismos. La fe romántica del arte pretende lo imposible: producir ingenuidad por medio de la sofisticación. El resultado es que, en lugar de las viejas esencias, aparece el gabinete de los espejos con sus

desdoblamientos: el sentimiento del sentimiento, la fe en la fe, el pensamiento del pensamiento. Y todo eso, según sea el estado de ánimo, puede producir el placer de una realidad cuyas formas se multiplican hasta el infinito — o el dolor de la nada. JeanPaul dice: «Ay, si cada yo es su propio padre y creador: ¿por qué no podría ser también su propio ángel exterminador?».

Las exaltaciones por las que Schopenhauer se deja arrastrar son de naturaleza extremadamente compleja. Y no desconoce el terror de la caída. Pero ¿qué fuerzas son exactamente las que teme que podrían estrellarlo contra el

suelo?

Lo que le impide volar sin peso es la sensualidad que irrumpe en esa pubertad tardía del joven. El deseo sexual, el cuerpo por tanto, es lo que le arrastra a la caída. Se trata de un «ángel exterminador» al que, en la época de sus exaltaciones románticas, consagró un elocuente poema: «Ay, voluptuosidad, ay, infierno, / Ay, sentidos, ay, amor / Que no pueden tener satisfacción / Desde la altura del cielo / Me arrastraste / Y me arrojaste / Sobre el polvo de esta tierra / Allí estoy encadenado» (HN I, 1).

«Voluptuosidad» y «amor». ¿A qué

se refiere concretamente el joven Arthur Schopenhauer?

Hay que hacer una advertencia previa. Tras la muerte del padre y la partida de la madre, el joven, que no había cumplido todavía veinte años, vivía sin vigilancia familiar. Al mismo tiempo, Anthime había llegado también a Hamburgo con el propósito de poner fin a su «aburrimiento» en El Havre y completar su aprendizaje del comercio. Escribe que quería estar cerca de su amigo. Se ha especulado mucho sobre el supuesto «libertinaje» al que, al parecer, ambos jóvenes se habrían entregado; eso era lo usual en los círculos de la

burguesía.

Durante los fines de semana, Anthime llega a Hamburgo desde Aumühle, donde se aloja. Quiere «tener experiencias» y Arthur debe hacer de guía. Ambos galantean con actrices y coristas, incitándose mutuamente, y cuando no tienen éxito se consuelan en los «abrazos de una hábil meretriz», según escribe Anthime en una carta. Los humos donjuanescos de Anthime crispan los nervios de Arthur a veces y replica con ironía o mal humor. Anthime se siente ofendido. Luego, ambos se reconcilian de nuevo. Arthur proporciona a Anthime lecturas

escabrosas y acierta, al parecer, pues Anthime le da las gracias diciendo que en esos días se siente «sumido en pensamientos amorosos».

Ambos se sienten sumidos en «pensamientos amorosos», aunque Arthur, por otra parte, está siempre morigerado por el escepticismo. Durante una excursión dominical a Trittau, en Holstein, mientras están ambos tumbados sobre la hierba estival, a la sombra de un árbol, Arthur anula la iniciativa erótica de su amigo razonándole que «la vida es tan corta, insegura y fugaz que no vale la pena hacer un gran esfuerzo».

Por otra parte, es verdad que Arthur no tuvo ningún amorío por el que hubiese valido la pena hacer un gran esfuerzo. El problema era el siguiente: sus deseos corporales humillaban su cabeza y triunfaban sobre él, aunque no sobre las mujeres. Eso es lo que no podía perdonar —ni a los deseos corporales ni a las mujeres—. «Y por lo que se refiere a las mujeres», dirá muchos años después en una conversación, «estaba yo muy inclinado hacia ellas —faltaba sólo que ellas también se hubieran interesado por mí —» (G. 239). Puesto que ellas no se interesaban por él, tenían que

convertirse en oscuros objetos del deseo. Esto le llevó a vivenciar los enmarañados deseos corporales como una amenaza. «Voluptuosidad, infierno, sentidos, amor» —todo está unido para él y constituye una «serie de debilidades» que hacen fracasar cualquier «aspiración hacia lo alto»—. Vivencia su sexualidad como abyección puesto que sólo le proporciona derrotas o victorias demasiado insignificantes. Y, puesto que Anthime es el cómplice de sus tentativas, se aleja pronto de él. Anthime, más exitoso en la vida erótica, no puede cumplir en modo alguno el deseo de Arthur de «no estar tan

firmermente apegado al cuerpo».

De este modo, Schopenhauer pasa el día en el escritorio del senador Jenisch y la noche en la pensión del agente de seguros. De vez en cuando, corre con Anthime, aunque desgastado, en pos de la voluptuosidad. Para Arthur se trata de un «mundo exterior» de la peor suerte. Y, en vez de hacer algo para cambiar su situación, sueña en «horas dichosas de creación espiritual»: «¿Por qué tienen que estar separados por mil impedimentos los pocos hombres eminentes, los que por azar no están tan firmermente apegados al cuerpo como la legión de los otros? ¿Por qué sus voces

no pueden encontrarse ni se reconocen entre ellos y por tanto no puede sonar la hora dichosa de la creación espiritual? ¿Por qué uno de tal especie... puede rastrear a lo sumo de vez en cuando a un ser semejante... en la obra de arte, multiplicándose después su dolor por la añoranza, mientras él se consume en la soledad y su mirada sólo alcanza a la multitud, tan innumerable como las arenas del Sahara, de esos seres semianimales carentes de toda gracia?». Esta vida en el Sahara tenía que prolongarse un tiempo todavía, hasta el verano de 1807. Johanna, en Weimar, no pudo soportar más en ese momento las

jeremiadas que le llegaban desde Hamburgo. Así que tomó la iniciativa para liberar a Arthur.

Él no había podido liberarse con sus propias fuerzas. La madre le ayudó a tener un segundo nacimiento arrancándolo del mundo paterno. En realidad, tendría que haber estado infinitamente agradecido. Pero quizá nunca pudo perdonarle el estar en deuda con ella.

5

*Weimar.
Catástrofe
política.
El éxito
social
de la
madre.*

*Goethe
en
apuros.
La
madre
libera a
Arthur
del
despacho*

*de
comercio
de
Hamburgo.
Arthur
llora de
felicidad.*

Arthur vivió solo en Hamburgo casi un año. No era todavía mayor de edad ni desde el punto de vista de las convenciones burguesas ni desde el de sus derechos a la herencia. Pero la madre lo trataba como si lo fuera desde que se trasladó a Weimar. En sus cartas se hace muy perceptible un tono nuevo: no se dirige a él tanto como una madre

cuanto como una amiga o una hermana mayor. El día de la partida había decidido prescindir de la ceremonia del adiós. Así que, la mañana del 21 de septiembre de 1806, Arthur encontró solamente una carta que la madre había escrito durante la noche: «Acabas de marcharte; huelo todavía el humo de tu cigarro y sé que no volveré a verte en mucho tiempo. Hemos pasado juntos una alegre velada; que sirva eso como despedida. Adiós, mi buen, mí querido Arthur; cuando recibas estas líneas seguramente ya no estaré aquí; pero aunque estuviera, no vengas: no puedo soportar las despedidas. Podemos

vernos cuando queramos; espero que no será preciso esperar mucho hasta que la razón nos permita quererlo. Adiós; te engaño por primera vez. Había encargado los caballos a las seis y media, espero que no te dolerá mucho que te haya engañado; lo hice por mi propio bien, pues sé cuan débil soy en tales instantes, y cuánto me afecta una emoción violenta».

Lo importante en esta carta son los detalles; por ejemplo, la mención del humo del cigarro durante la última velada pasada en común. No quiere guardar el recuerdo de Arthur como hijo sino como hombre. Y escapa con astucia

a la escena sentimental de despedida: no le interesa. Rebosa de alegres esperanzas en su nueva vida. «Lo hice por mi propio bien». Con esta lógica, Johanna se libera de las convenciones del deber materno.

Era plenamente consciente de que con su nuevo proyecto de vida estaba enfrentándose a las costumbres burguesas. Había en ella un altivo amor propio y no estaba dispuesta a permitir que su vida quedase disminuida por miramientos timoratos. Ella era, según escribe una vez a Arthur, «demasiado decidida, demasiado inclinada a escoger el más sorprendente entre dos caminos,

como hice al escoger mi lugar de residencia. Así, en vez de retirarme hacia mi ciudad natal, llena de amigos y parientes, tal como hubiese hecho casi cualquier otra mujer en mi lugar, elegí Weimar, ciudad que me resultaba completamente extraña» (28 de abril de 1807).

Tras la muerte del marido, lo último que se le podía ocurrir era dirigirse hacia la parentela; por el contrario, se sintió feliz de poder rehuirla. En una ocasión hizo el siguiente comentario a Arthur en relación con un altercado entre los parientes de Danzig: «Gracias a Dios que fui lo bastante lista como para

escabullirme de tales relaciones familiares; así que puedo observar la bronca desde lejos y cada día soy más consciente de en qué medida toda esa insignificante agitación hubiese destruido lo que es auténticamente mi mejor ser» (30 de enero de 1807). Johanna estaba tan inmersa en su nuevo, en su «mejor ser», que, en las numerosas cartas dirigidas a Arthur durante ese tiempo, habla casi exclusivamente de sí misma y de su entorno, sin referirse apenas —de momento al menos— a las no menos numerosas cartas de Arthur, destruidas posteriormente por ella. No hay en realidad diálogo epistolar entre

ambos. Johanna quisiera que Arthur participase en su mundo, tal como escribe algunas veces a modo de disculpa y coqueteando todavía con su papel de madre: «Pero quiero en definitiva contarte algo, pues, al fin y al cabo, siempre tuve la costumbre de traer un poco de confite para mis hijos después de las veladas» (8 de diciembre 1806). No mostraba una curiosidad especial por la vida de Arthur en Hamburgo, pero se aprovechaba de la circunstancia de que éste viviera allí para hacerle pequeños encargos; Arthur tenía que llevar a cabo oficios de recadero para su mundo: unas veces se

trata de ir a Rostock para recoger una carta de la madre de la duquesa; otras veces, el círculo de Goethe necesita material de pintura, como cartones y pinceles; Fernow, un amigo de la casa, desea un libro que no se puede obtener en Weimar; la madre, un sombrero de paja. Arthur debe envolverlo todo cuidadosamente. En cuanto al sombrero, debe probárselo primero él mismo, pues «no hay que olvidar», escribe Johanna, «que mi cabeza es tan grande como la tuya; el sombrero tiene que sentarte bien a ti, si no, no lo podré llevar» (10 de marzo de 1807). Sólo en esta circunstancia resultó provechoso que

ambos tuviesen grandes cabezas. Cuando Arthur había cumplido todos los encargos, recibía los elogios correspondientes: «Querido amigo Arthur... he regalado tiza para dibujar a Goethe, a Fernow y a Meyer, y todos han dado amablemente las gracias». Arthur rozaba el borde de la capa del profeta: Goethe le manda saludos y da las gracias por un envío de tizas. Algún calor de la estrella solar llegaba también hasta Arthur con ocasión de sus pequeños oficios de mensajero para la fabulosa Weimar.

Quienquiera que tuviese un mínimo vínculo con el mundo del espíritu no

podía dejar de entrar en Weimar, por aquel entonces, con el más profundo respeto. Los dos niveles de la cultura estaban allí representados con más brillantez que nunca antes en lugar alguno de Alemania. En el piso principal residían los Herder, Schiller, Wieland y, naturalmente, Goethe; en el sótano se apiñaban los populares August von Kotzebue, Stephan Schütze y Vulpius. No es de extrañar que un contemporáneo tan falto de respeto como JeanPaul exclamara con ocasión de su primera visita a la pequeña ciudad cortesana de Turingia: «Por fin... he empujado las puertas del empíreo y he

entrado en Weimar». Algunas semanas después, sin embargo, se queja ya en una carta a su hermano: «No puedes imaginarte cómo la gente alterca, se pone zancadillas y se atropella aquí para obtener un rinconcito bajo el palio celestial».

Para el que no se dejase deslumbrar por el esplendor artístico de Weimar, no podía por menos que resultar penoso, cuando trataba de llegar a la ciudad, el hecho de que, sea cual fuere la dirección desde la que viniese, tuviera que desviarse de las carreteras principales y bien transitables. Todos los lazos importantes de comunicación quedaban

lejos de Weimar. Esto era aplicable tanto a la carretera Oeste-Este de Frankfurt a Leipzig, pasando por Erfurt, como para la conexión Norte-Sur, de Eisleben a Nuremberg, pasando por Rudolstadt. La capital empírea de la cultura alemana quedaba, desde el punto de vista de las comunicaciones, en un ángulo muerto, y el último tramo de camino antes de llegar a Weimar estaba en un estado lamentable. Goethe, director de obras públicas de carreteras desde 1779, había tratado inútilmente de cambiar ese estado de cosas. Finalmente capituló y partió hacia Italia: los caminos alrededor de Weimar siguieron

siendo tan peligrosos como antes. Al emprender Goethe un largo viaje a Frankfurt, en el verano de 1816, el coche volcó a pocas millas de Weimar. El consejero privado salió rasguñado de debajo del coche y renunció en lo sucesivo a grandes empresas viajeras.

Las calles de la ciudad estaban en mejor estado. En este aspecto, Goethe, que ocupaba al mismo tiempo el cargo de consejero de cámara para obras públicas de empedrado de la ciudad, había actuado con más eficacia. Los caminos, calles y plazas más importantes estaban adoquinados. Tan orgullosos estaban de ello en Weimar

que los turistas y forasteros tenían que contribuir a la caja municipal con un impuesto para el empedrado. Existían normas para que la gente respetase este fasto de la cultura ciudadana de Weimar: había limitación de velocidad y no estaba permitido cabalgar al trote; además estaba prohibido fumar tabaco en las calles.

«Al discípulo peregrino del arte, al amigo entusiasta de las Musas, le precede, en su acceso a la ciudad, un sortilegio», escribe alguien en un reportaje viajero de la época; «Weimar le parecerá grandiosa, cual bello santuario de las Musas que es... Pero no

son... las edificaciones, casas y ornatos, lo que produce tal impresión; ésa es la Weimar *corpórea*, aquélla la Weimar *poética*, que el viajero contempla en el espíritu».

La «Weimar corpórea» no era nada extraordinario, según testimonian muchos informes de aquel tiempo. Un tal Wölfling, que la visitó en 1796, relata lo siguiente: «El mejor sitio para ver el conjunto de la ciudad son los montes por detrás de las últimas elevaciones. Pero, se mire como se mire, no deja de ser un lugar mediocre cuyas calles no pueden compararse en modo alguno, ni por la limpieza ni por el ornato, ni por la

arquitectura, con la saludable y aireada Gotha. Las casas están construidas en su mayor parte con escasos medios y todo ello le da la apariencia de una pobre ciudad provinciana. Apenas se aleja uno un poco de las calles principales tropieza con rincones y recodos que acentúan todavía más esta impresión. No hay ningún lugar que dé a la ciudad un aire cortesano».

Hacia 1800, el número de habitantes de la ciudad era de unos siete mil quinientos. Y, a pesar de su prominencia cultural, no se produjo un crecimiento digno de mención. Weimar estaba rezagada incluso en relación con el

crecimiento general de la población. En el tiempo que va desde la llegada de Goethe (1775) hasta el cambio de siglo, sólo se construyeron veinte casas. El viejo núcleo de la ciudad estaba formado por calles angostas e irregulares y las casas —unas setecientas hacia el cambio de siglo— se apiñaban en torno a la *Jakobskirche*. Desde 1760 comenzaron a derruir las murallas, con lo que la ciudad ganó espacio en su periferia y se abrió al aire libre. Las viejas puertas de la ciudad fueron derribadas, si bien el impuesto de entrada para el tráfico de mercancías permaneció vigente. Aparecieron

parques, jardines y paseos sobre las nuevas superficies libres, así como también nuevos barrios de viviendas para los ciudadanos procedentes del campo. Weimar no había perdido aún el aire de ciudad rural, aunque éste no fuera ya tan descollante como antes de la llegada de Goethe. En aquel tiempo, los cerdos circulaban por las calles, las vacas pacían en la hierba del cementerio y era habitual que la casa ducal promulgase edictos sobre limpieza como el siguiente: «En la ciudad, los excrementos se acumulan por el acarreo de estiércol. El que no disponga de porche deberá depositar el estiércol en

la calle, excepto en los días de mercado, y dejarlo en los lugares indicados para ello menos los domingos y días feriados». A mediados del siglo XVIII, casi la mitad de la población estaba constituida por campesinos; al cambiar de siglo, eran todavía casi el diez por ciento de la misma. Además, los pequeños artesanos, los transportistas, los hospederos e incluso muchos empleados de la corte, poseían a veces minúsculas parcelas de campo. Los cuantiosos montones de estiércol delante de las casas formaban parte por tanto de la imagen de la ciudad y, en verano, atraían a enjambres de moscas y

mosquitos, lo que provocaba la huida de las clases acomodadas hacia los balnearios circundantes.

Las «clases acomodadas» se agrupaban en torno a la corte ducal. Weimar carecía de una gran burguesía autosuficiente. La actividad profesional era abundante y variada pero estaba circunscrita a la pequeña burguesía. De los 485 talleres artesanales censados en 1820, 280 trabajaban sin ningún oficial y 117 sólo con uno. Los 62 zapateros, 43 sastres, 23 carniceros, 22 carpinteros, 20 panaderos, 20 tejedores, 12 herreros, 11 cerrajeros, 10 toneleros y 10 talabarteros permanecían estrechamente

vinculados a gremios y corporaciones y regulaban de tal modo la competencia mutua que ninguno podía ampliar el negocio de manera significativa. La época de la industria apenas había llegado a Weimar. Eso, por lo menos, es lo que Goethe pretendió cambiar en su período de esterilidad poética. En 1797, puesto que la construcción del nuevo palacio avanzaba muy lentamente, exigió de la comisión responsable de dicha construcción que se crease un «taller principal de carpinteros» en los siguientes términos: «... es imposible avistar el fin de las obras si una parte al menos de las mismas no se elabora con

procedimientos industriales, con todas las ventajas que proporcionan las máquinas y los equipos de hombres trabajando juntos». Voigt, colega de Goethe en el ministerio, sostuvo, por el contrario, que «hay que tener en cuenta a la asociación gremial... Como es sabido, el gremio de carpinteros local está ya envuelto en una enojosa transacción de oficiales, que limita considerablemente su actividad. Tantos más litigios surgirían si se estableciese una fábrica de carpintería independiente del gremio». En Weimar, no deseaban tener proletarios.

El único empresario «industrial» de

Weimar relativamente importante era Friedrich Johann Justin Bertuch, jurista con estudios, espíritu artístico diletante, editor y administrador de la fortuna del duque. Bertuch había comenzado — hecho significativo para la pequeña ciudad de las Musas— con una fábrica de flores artificiales en la que trabajó Christiane Vulpius, amante y posterior mujer de Goethe. Fundó una editorial y editó varios periódicos, la famosa *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* y el *Journal des Luxus und der Moden*, entre otros. En 1791 reunió todas sus empresas editoriales y artísticas en un «Establecimiento de la Industria del

Land». Pero, evidentemente, no se trataba de «industria» en el sentido moderno de la palabra. Incluso los contemporáneos se dieron cuenta de lo engañoso de la etiqueta: «Es verdad que el establecimiento industrial del señor Bertuch ha puesto en circulación el nombre “industria” desde hace algún tiempo en Weimar, pero ese nombre es lo único que existe aquí de industria».

Sin embargo, a las proximidades de Weimar habían llegado ya, aunque con titubeos, los nuevos tiempos. En Apolda existía una manufactura para la elaboración de medias. Se fabricaban unas diez medias semanalmente por

telar. No era un balance espectacular; pero una fábrica de mangueras aportó pronto mejor reputación: se trataba de la primera de Alemania.

Hacia 1820, el veintiséis por ciento de la población activa dependía directa o indirectamente de la corte ducal: los funcionarios de la administración y de la policía, los empleados de la corte, los miembros de la orquesta y del teatro, el clero, maestros, médicos, farmacéuticos, abogados —todos se sentían superiores y marcaban distancias con los artesanos y jornaleros, que, por su parte, dependían también en gran medida de los encargos de la corte—. Por muy

sutiles que fueran aquí las distinciones sociales, para un viajero que llegase con otras expectativas a la famosa ciudad todo adquiriría un mismo aire provinciano. Wölfling dice: «Entre los... seres humanos que pueblan la ciudad, el mayor número con mucho lo constituye una raza de provincianos en los que no se advierte ni la finura de una ciudad áulica ni una situación de especial bienestar». Un inglés, acostumbrado a cosas muy distintas, refiere lo siguiente: «Inútilmente se buscaría en Weimar el alegre tumulto o las sensuales y ruidosas alegrías de la gran ciudad; aquí hay muy pocas cosas

para los que aman la ociosidad; y hay también pocos ricos que puedan entregarse a distracciones inútiles. Sin que sea necesaria la policía, y mucho menos una policía secreta, la pequeñez de la ciudad y la acostumbrada forma de vida pone a todo el mundo bajo la vigilancia especial de la corte... Un hombre cuya única ocupación sea divertirse consideraría ciertamente a Weimar como un lugar triste. La gente dedica las mañanas a los negocios, e incluso los pocos escogidos que no tienen nada que hacer, se avergonzarían de ser tenidos por ociosos... Hacia las seis, todo el mundo se precipita hacia el

teatro, el cual podría considerarse como la reunión de una gran familia... Sobre las nueve termina la función y puede suponerse que a eso de las diez cada hijo de vecino está sumido en el más profundo sueño o, por lo menos, pasa la noche entre sus cuatro paredes».

El que pretendía encontrar en Weimar por la noche otros lugares de diversión, aparte del teatro, quedaba decepcionado. Según Wölfling: «Uno acude al café y ve un mostrador vacío tras el cual se frota las manos de aburrimiento el patrón y te apabulla con sus cumplidos porque le has hecho tan feliz al visitarlo. Por la tarde, se reúne

allí a lo más un grupo de funcionarios, oficinistas, etc., que casi le ahogan a uno con la humareda del tabaco».

La vida pública se animaba en Weimar cuando, con ocasión de Weimar, las ferias periódicas, la capital cortesana se permitía retornar sin inhibiciones a sus orígenes campesinos. El mercado de la cebolla, en otoño, era una auténtica fiesta popular. Se adornaban las casas con follaje, el vino corría en abundancia y la gente bailaba por las calles; reinaba el espíritu de acción de gracias por la cosecha y olía por todas partes a puerros y apio. Con el mismo jolgorio empezaba, dos veces al

año, la gran feria de la madera, ocasión en la que acudían incluso los ricos señores holandeses de los astilleros. Cada mes tenía lugar un mercado de cerdos delante de la *Jakobskirche*, muy a disgusto del consejero consistorial Herder que vivía en las cercanías.

En las temporadas intermedias entre los renacimientos periódicos de las diversiones rurales, Weimar era, contemplada de cerca, un «mundo de concha de caracol», como constató Schiller decepcionado al instalarse en la ciudad. La camarilla de los nobles permanecía encerrada en si misma, orgullosa de su clase; y lo mismo hacían

los círculos pequñoburgueses. Hasta 1848, la tribuna del teatro de Weimar estaba dividida en una parte para nobles y otra para burgueses. Al mismo Goethe le tocó soportar la arrogancia de la nobleza, pues en el círculo de las dieciséis familias ilustres, que se tenían por la crema de la sociedad, no se aceptaba todavía su vida amorosa. Christiane Vulpius, antigua trabajadora de la fábrica de flores de Bertuch, era considerada sin más como algo «imposible». Un inspector general de montes, perteneciente a la nobleza, injurió una vez chabacantemente al consejero privado Goethe en el

transcurso de una fiesta: «¡Envía a tu criada a casa! ¡La he dejado borracha!». Esa vez, Goethe envió a Christiane a casa. Pero por regla general no se dejaba intimidar. La actriz Karoline Jagemann, posterior amante del duque y enemiga íntima de Goethe, escribe en sus memorias: «Cuando vine de Mannheim, la relación entre ambos era pública y el hecho de que la Vulpius viviese con Goethe era algo inaudito para la pequeña ciudad. Fue el primero y el único que se atrevió a desprestigiar la opinión pública sin recato, lo que resultaba tanto más chocante cuanto que podía verse en esa actitud un abuso de

las prerrogativas que la amistad del príncipe en tantos aspectos le concedía». Goethe llevó la afrenta hasta el colmo de engendrar con Christiane un hijo, August, al que incluso legitimó. Naturalmente, seguía manteniendo lazos con la corte, pues sus obligaciones oficiales lo exigían; e incluso tenía su avanzadilla en el círculo más íntimo de la nobleza: la señora de Stein. Cuando le resultaba posible, sin embargo, evitaba un trato exclusivo con nobles. En la propia casa de *Frauenplan* ponía en práctica la mezcla de clases sociales, aunque sometida, por lo demás, al corsé de una rígida etiqueta. A pesar de todo,

en esas ocasiones el anfitrión no era tanto el poeta de la noche de Walpurgis cuanto el consejero privado Goethe.

Los círculos pequeñoburgueses carecían de orgullo: se relacionaban entre sí y tenían en gran aprecio las distinciones que por buena conducta y previsoramente obediencia podían lloverles desde el Olimpo social. En Weimar, más que en parte alguna, hacía furor la pasión por los títulos y la «fiebre-del-consejero». «Me llamó especialmente la atención», relata un visitante de la ciudad, «oír hablar siempre del *consejero áulico* Wieland, del *consejero privado* Goethe, del *vicepresidente*

Herder. Nunca se les nombraba sin título... Probablemente no había en toda la buena sociedad, con exclusión de mí, nadie que careciese de título, incluso entre los pocos comerciantes».

Johanna Schopenhauer se adaptó a esta situación y desempolvó pronto el título polaco de consejero áulico de su marido (que éste nunca había utilizado). De modo que, en Weimar, se la llamaba siempre «consejera áulica Schopenhauer». Rückert, al que el ansia de títulos llamó igualmente la atención, da la explicación siguiente: «Aquí el burgués, como en todas las ciudades en las que reside una corte, se ve oprimido

por la nobleza y se siente rebajado... De ahí surge en su corazón una estima por esos pequeños honores que debe obsequiar sin que se le devuelvan... Para su ojo lleno de envidia aparece como verdadero honor lo que es de hecho mera formalidad y que resultaría insignificante para una persona razonable».

El mundo del espíritu vivía en Weimar aprisionado entre estos dos bloques, encerrado también en su propia concha de caracol. Rückert comenta: «Entre unos y otros [los pequeños burgueses y los nobles] están los *eruditos* y los *artistas*. Estos, que serían

la parte neutral, resultan poco interesantes para los otros dos grupos, pues, no perteneciendo a sus respectivos medios, evitan al uno y desprecian al otro, con lo que alejados de ambos a pesar de la proximidad, viven confinados, por así decirlo, en una isla inalcanzable».

Pero, a su vez, incluso este mundo del espíritu estaba escindido. Los estandartes en torno a los que se agrupaban las respectivas huestes ondeaban por doquier. Wieland y Goethe, los cabezas de fracción, se evitaban entre sí; lo mismo pasaba con Herder y Goethe.

La vieja amistad entre ambos había quedado destrozada por el mordaz comentario de Herder sobre el drama de Goethe *La hija natural*: «Prefiero tu hijo natural a tu hija natural». La «corte de las Musas», que giraba en torno a la duquesa madre Amalia, se oponía a los círculos que giraban en torno a Goethe. Kotzebue, que pretendía ser querido por todo el mundo, tramó intrigas y acabó mal con todos.

En una de sus últimas cartas, Schiller se queja del «desafortunado estancamiento» de la vida del lugar y muestra su asombro de que Goethe permanezca allí tanto tiempo. «Si

hubiera algún otro sitio que fuera soportable, me iría en seguida», escribía dos años antes de que Johanna Schopenhauer llegase a Weimar el 28 de septiembre de 1806 llevando con ella grandes expectativas.

Sólo habían pasado tres semanas desde que ésta llegase a la ciudad cuando ya escribía a Arthur lo siguiente: «Mi existencia será agradable aquí: me han conocido mejor en diez días que allende en diez años». Después de unos pocos días en Weimar, Johanna Schopenhauer se siente «más en su casa de lo que lo estuvo nunca en Hamburgo».

Había traído recomendaciones a Weimar desde Hamburgo: una era del pintor Wilhelm Tischbein, el acompañante de viaje de Goethe en Italia. También había sido recomendada al chambelán Dr. Ridel, antiguo educador del príncipe heredero de Weimar. Ridel procedía de Hamburgo, ciudad en la que Johanna lo había conocido; estaba casado con una mujer cuyo nombre de soltera era Buff, hermana de aquella famosa Charlotte Buff de Wetzlar que sirvió de modelo para la Lotte de los *Sufrimientos del joven Werther*.

Por muy útiles que fuesen tales

recomendaciones, no era posible, sin embargo, echar raíces en la ciudad sólo con ellas. Lo mismo puede decirse del prestigio social que acompañaba a la viuda de un gran comerciante hanseático y que era también consejera áulica. Tal prestigio despertaba curiosidad y abría todas las puertas posibles, pero era insuficiente para convertirla de la noche a la mañana en una ciudadana. Fue otro factor lo que resultó decisivo: la felicidad de Johanna se originó en la infelicidad de la guerra que había empezado pocos días antes de su partida de Hamburgo y encontró su punto álgido a pocas millas de Weimar en las batallas

de Jena y Auerstädt. Weimar fue afectada de lleno por la refriega. «Goethe ha dicho hoy», escribe Johanna a Arthur el 19 de octubre de 1806, «que he entrado a formar parte de los ciudadanos de Weimar con el bautismo de fuego». ¿Qué había sucedido?

Los años pasados desde la Revolución Francesa, y especialmente desde los comienzos del régimen napoleónico, estaban tan llenos de sucesos bélicos y la gente estaba tan acostumbrada a ellos que el hecho de que la crisis de relaciones entre Prusia y Francia se agudizase no tenía por qué constituir un impedimento absoluto para

trasladarse de Hamburgo a Weimar. Además, ¿por qué no tenía que poder mantenerse al margen de la guerra el ducado de SajoniaWeimar, como había sucedido hasta ahora con Hamburgo? Durante el viaje a través de Prusia, Johanna fue retenida por transportes militares y, una vez en Weimar, tomaría consciencia muy pronto de que, en el ducado, no podía sentirse a salvo. Sin embargo, se dejó contagiar por la confianza general en que Weimar no sería afectada. «Aquí reina la confianza», escribe el 29 de septiembre de 1806 a Arthur, «el ejército avanzará pronto, y aunque no se sabe ciertamente

cuándo lo hará, todo va bien, y no porque la guerra sea inevitable deja de estar todo lleno de ánimo y de vida».

Prusia había conseguido mantenerse alejada de los acontecimientos bélicos europeos durante diez años; había salvaguardado su «neutralidad» —bien que del lado de Napoleón—. Para asegurarse de que no se uniría a la alianza Austria-Inglaterra-Rusia, Napoleón presionaba a Prusia a comienzos de 1806 para concluir un pacto contra Inglaterra. Pero el rey de Prusia, Federico Guillermo III, pretendía resguardarse, por lo que hizo un tratado con el zar a espaldas de su nuevo aliado

Napoleón. Este, que hubiese preferido en realidad convertir a Prusia en su aliado menor en lugar de vencerla, en cuanto oyó hablar de este cambio de bando, respondió desplegando amenazadoramente sus tropas en Turingia. Prusia se movilizó y dio un ultimátum para que se retirasen las tropas francesas. Napoleón no estaba dispuesto a consentir tal audacia y puso sus tropas en marcha exactamente en el momento en el que Johanna llegaba a Weimar. Prusia, aunque presumiblemente mal preparada, ya no podía retroceder. Potencia aliada con Napoleón todavía tres meses antes,

declaró la guerra a Francia el 9 de octubre de 1806. El duque Carl August de Sajonia-Weimar fue uno de los pocos príncipes que se unieron a esta azarosa empresa contra Napoleón. Goethe había aconsejado en contra con insistencia. «El mundo ardía ciertamente por todos los costados y fronteras», escribe, «Europa había tomado una forma nueva: ciudades y flotas se convertían en ruinas por tierra y mar, aunque la Alemania central y nórdica gozaba todavía de cierta paz febril en la que nos consagrábamos a mantener una frágil seguridad». Goethe hubiese querido que las cosas siguieran así, pero nadie le

escuchó.

Durante el 18 de octubre y en los días siguientes, después de soportar los avatares de la tormenta, Johanna redacta una enorme carta —veinte hojas en cuarto—, en la que describe de manera muy gráfica y detallada los acontecimientos de los últimos días. La carta constituye en realidad una circular que Arthur debe pasar a los conocidos de Hamburgo y a los parientes de Danzig. Posteriormente le pedirá que se la devuelva para poder utilizarla en la redacción de sus memorias. Podemos formarnos una idea bastante exacta de lo que sucedió aquellos días en Weimar a

partir de esa carta. Durante las primeras semanas de octubre, se habían agrupado en torno a la ciudad las tropas prusianas y sajonas. Entre Erfurt y Ettersberge, muy cerca de Weimar, se levantó un gigantesco campamento en el que acampaban más de cien mil soldados mientras que los oficiales se alojaban en Weimar. Acudieron la pareja real prusiana y el duque de Braunschweig. A lo lejos se oían los cañones franceses. «Todos los corazones latían con impaciencia ante estos acontecimientos». Entre los generales se encontraba también el mariscal de campo Von Kalckreuth, al que Johanna

conocía desde una soirée en Hamburgo. Y puesto que pensaba escapar con su hija Adele de la amenazada Weimar, confió en la ayuda del anciano oficial, quien había destruido la república de Maguncia en 1772 y ahora albergaba sentimientos tiernos hacia ella. Así que antes de partir, acompañado de timbales y trompetas, hacia la batalla a cuya derrota iban en parte a contribuir sus erróneas decisiones, encontró tiempo aún para un cordial abrazo. Pero no pudo proporcionar caballos para la huida. Podría haber llevado consigo a Johanna y a Adele, pero los servidores tendrían que haberse quedado en casa.

Johanna no quiso abandonar a su fiel personal en medio del peligro. «Entonces sonó por tercera vez el tambor y él se separó de nosotros. Me dolió el corazón al ver partir de esta manera al hermoso anciano».

Es el 13 de octubre de 1806. Explorando todavía las posibilidades de huida, Johanna busca a la señorita de Góchhausen, una dama de la duquesa madre. En la escalera de palacio encuentra a la duquesa madre en persona. Se la presentan y queda establecida así una nueva relación. En pleno estruendo de partida, Johanna puede incluso conversar una media hora

con Anna Amalia; ésta, que trata también de huir, pretende llevar consigo a Johanna y a Adele, pero no puede proporcionarles caballos. Johanna se queda en Weimar y no tendrá que lamentarlo, pues es precisamente en las casas abandonadas donde la soldadesca francesa hace mayores estragos.

El fragor de las tropas que parten dura hasta que cierra el día. Luego llega la calma: una calma tensa y llena de zozobra. A pesar de ello, o quizá por ello, hay función en el teatro. Se representa la alegre comedia musical *Fanchon*, Johanna envía a Adele con la criada Sophie.

A la mañana siguiente, a eso de las nueve, se oye más próximo el trueno de los cañones. Johanna cose sus joyas en el corsé, esconde la fina ropa interior de damasco bajo un montón de troncos y entierra otros objetos de valor en el sótano. Oculta cien luises de oro en una especie de cinturón y lo ata en torno al cuerpo de la criada Sophie. Sacan vino del sótano para tenerlo a mano si hace falta y poder así amansar a los saqueadores. Johanna toma todas estas medidas porque no confía en las nuevas de victoria que van llegando: nunca tuvo en gran estima a los prusianos.

A mediodía se oye un espantoso

griterío por las calles: «llegan los franceses». Pero primero irrumpen en las calles de Weimar, en una huida salvaje, soldados prusianos con las ropas destrozadas, sucios y heridos. «Entonces atronaron los cañones, tembló el suelo, retumbaron las ventanas, ¡oh Dios, qué cerca estaba la muerte de nosotros!; ya no oíamos explosiones aisladas sino el silbido, el traqueteo, el penetrante zumbido de las balas y de los obuses que volaban sobre la casa o pasaban a ras de suelo: a cincuenta pasos de allí. Pero el ángel del Señor se posó sobre nosotros, mi corazón se sintió repentinamente poseído por la

tranquilidad y la alegría, tomé a Adele en mi regazo y me senté en el sofá esperando que una bala nos matara a las dos; así, por lo menos, ninguna tendría que llorar a la otra. Nunca me había sido más cercano el pensamiento de la muerte y nunca me había parecido tan poco temible».

Retumba la puerta. Unos húsares franceses piden entrada. Se comportan todavía con buenos modales, aceptan que les sirvan pollo frío y vino y exigen inmediatamente un sitio para dormir. Pero detrás de los húsares irrumpen en la ciudad los temidos «guardias cuchara», las tropas de a pie del ejército

napoleónico. Napoleón autoriza el saqueo para castigar el apoyo de Weimar a Prusia. Dos mujeres, que acaban de escapar de que las violen unos merodeadores, se precipitan en casa de Johanna. También otros miembros de la sociedad weimariana, que han salido malparados del saqueo, buscan asilo en su casa. Temblando de miedo, pero animándose mutuamente, se sientan juntos, sorben un consomé caliente y beben vino. En la habitación arde una sola vela y las ventanas están entornadas, pues una luz que les delatara podría atraer la desgracia. Surge en ese momento la gran comunidad. «La

necesidad aniquila todos los pequeños intereses y nos enseña cuan estrechamente emparentados estamos unos con otros», escribe Johanna. Bajo la férula del miedo brota un extraño sentimiento de bienestar en esta sociedad tan rígida y convencional en otras circunstancias. Los que antes tal vez se hubiesen peleado ahora se sienten unidos. Desaparecen como por ensalmo el distanciamiento y la consciencia de sentirse extraños. La amenaza común les permite escapar de una existencia habitual rígida e hipócrita.

Tarde, ya por la noche, vuelve a retumbar la puerta. Son los guardias-

cuchara. «Imagínate los horribles rostros, los sangrientos sables desenvainados, las blancas chamarras salpicadas de sangre y, como es habitual en tales ocasiones, sus palabras y sus risas feroces, sus manos manchadas de sangre». Adele, que tiene nueve años, se acerca a ellos. La muchachita, que «habló con ellos muy gentilmente y les pidió que se fuesen porque no podía dormir», aplaca a los soldados y consigue que se marchen de nuevo después de haberse avituallado. Johanna tiene una suerte inconcebible: su casa es una de las pocas en Weimar que permanecen a salvo del saqueo y la

destrucción —también al día siguiente.

En esa noche, del 14 al 15 de octubre, arden los arrabales de Weimar. Los franceses no permiten que se apague el fuego y sólo la absoluta calma del viento evita que la ciudad sea reducida a cenizas. El fuego ilumina la noche y la gente huye a los bosques circundantes. Al día siguiente ha pasado ya lo peor y empiezan a correr historias terroríficas que narran las peripecias de cada uno. Delante de la puerta de Meyer, un refinado experto en arte, estuvo depositado toda la noche un carro de pólvora. En casa de la viuda de Herder han desgarrado los manuscritos

postumos. Los Ridel se acurrucan sobre su cómoda —lo único que les ha quedado íntegro—. Luego encuentran además una tetera de plata. Los Kühn se han enterrado en un agujero del jardín. El administrador de los fondos de la ciudad, un hombre viejo e hipocondríaco, pasó la noche junto a su caja que había sido saqueada: habían destrozado los libros de caja, el orden de su vida. Goethe relata a Johanna, «que nunca había visto una imagen más grande de desolación que la de este hombre, sentado en tierra, frío y como petrificado, con todos sus papeles en torno a él, dispersos y desgarrados...

Parecía un rey Lear, sólo que Lear estaba loco y aquí era el mundo el que había enloquecido».

Finalmente, una conversación con la duquesa, que se ha quedado sola en palacio, y la genuflexión de un sastre de Weimar, inclinan a Napoleón a detener esta loca furia.

Hay que transportar ahora a los muertos y a los heridos. Se amontonan los cadáveres en el teatro y hay que improvisar lazaretos. «Podría relatarte cosas», escribe Johanna a Arthur, «que te pondrían los pelos de punta; pero no quiero hacerlo, pues conozco la obstinación con la que cavilas sobre la

miseria humana. Pero todo lo que vimos juntos, hijo mío, no es nada frente a este abismo de desolación».

Johanna presta ayuda en todo lo que puede: envía lienzos para hacer vendas, visita a los enfermos, regala vino, té, Madeira, prepara consomé. Relata orgullosamente que otros siguen su ejemplo, incluso el propio Goethe que también abre su bodega. No hay sitio ya para alojar a los heridos y resulta un alivio por tanto cuando mueren pronto los que no tienen ninguna posibilidad de supervivencia. La muerte es una «ayuda terrible» para ganar sitio. Amenaza epidemia, aunque por suerte los

lazaretos se vacían pronto: «Me alegro ahora cuando oigo decir que 4500 heridos, con los huesos rotos, serán trasladados, yo, que, hace apenas cuatro semanas, ¡a ningún precio hubiera dejado partir sin ayuda al joven que se había roto el brazo delante de nuestra casa!». Es tiempo de aprendizaje para el corazón.

Ha pasado la tormenta. Pero nadie quiere malograr tan pronto esa sensación de solidaridad que ha surgido en medio del peligro. Goethe se dirige a Johanna, quien ha conseguido repentina fama en Weimar por su suerte y su generosidad, y le dice: «ahora que se aproxima el

invierno, más lúgubre que nunca, tenemos que apretar los codos unos con otros para alegrarnos mutuamente en los días sombríos».

Acaba de nacer en ese instante la que llegaría a ser después famosa tertulia del té de Johanna Schopenhauer.

Goethe había visitado ya a Johanna por primera vez un poco antes de los días aciagos. Fue el 12 de octubre. «Me anunciaron a un desconocido; entré en la antesala y vi a un hombre serio y hermoso, vestido de negro, el cual se inclinó con mucho donaire y me dijo: “Permítame que le presente al consejero privado Göthe”. Miré por la habitación

dónde podría estar Goethe, pues yo no podía reconocerlo en ese hombre al recordar que me lo habían descrito como un ser envarado».

Después del «bautismo de fuego», Goethe se convirtió en huésped habitual de las veladas de Johanna Schopenhauer, y, por supuesto, actuó como polo magnético de las mismas.

Pero el hecho de que Goethe visitase tan frecuentemente —durante los primeros años al menos— el salón de la Schopenhauer, se debió también a otra circunstancia particular.

En esos días aciagos, Goethe había sentido vacilar —por vez primera— el

suelo de su existencia. Hasta entonces, había conseguido siempre crear un espacio homogéneo en torno a sí, un mundo que era el suyo por la irradiación de su personalidad. Era capaz de mantener alejado, o de fundir en su mundo, todo lo extraño, irritante y perturbador. «No debo perturbarlo en el así llamado goce de su plena existencia», escribe Henriette von Knebel en una carta de 1802. Pero la batalla de Weimar, el saqueo, la destrucción del estado weimeriano — todas estas cosas constituían una «catástrofe» acarreada por otro Prometeo, Napoleón, contra la que su

propio prometeísmo ya no podía afirmarse: «Debéis dejar que mi Tierra / Siga intacta donde está... / Aquí me siento y formo hombres / De acuerdo con mi imagen...». Durante esos días, en una conversación con Stephan Schütze dice lo siguiente: «Uno quisiera estar afuera, pero no hay afuera».

Con todo, Goethe había tenido suerte. La valerosa actitud de Christiane había conjurado lo peor. No faltaron escenas grotescas. Los «guardias cuchara» habían asaltado la casa, bebieron vino, armaron ruido y exigieron finalmente la presencia del dueño. Riemer, el secretario de Goethe,

relata lo siguiente: «Aunque ya se había desnudado, bajó las escaleras cubierto sólo con una amplia bata —que en otras ocasiones había denominado chistosamente “abrigo del profeta”—, y, dirigiéndose hacia ellos, les preguntó lo que querían de él... Su figura digna que imponía autoridad y su expresión llena de espíritu, parecieron infundirles también a ellos respeto». Pero el respeto no duró mucho tiempo. Avanzada la noche, entran en el dormitorio con las bayonetas caladas. Goethe queda paralizado de espanto, Christiane lanza un grito tremendo y se dispone a defenderse con sus manos. Por fin,

acuden otras personas que se habían refugiado en casa de Goethe y los asaltantes se retiran. Es Christiane quien dirige y organiza la defensa de la casa de *Frauenplan*. La fortificación de la cocina y de la bodega contra la soldadesca ansiosa de saqueo fue obra suya. Goethe anota en el diario: «Fuego, saqueo, noche horrible... Salvación de nuestra casa a base de suerte y firmeza». Suerte tuvo Goethe, firmeza demostró Christiane. Heinrich Voß, maestro de su hijo August, relata que Goethe había sido para él «en los tristes días, objeto de la más profunda compasión». «Le he visto derramar lágrimas. Gritaba: ¡Me

quitan casa y hacienda, para que tenga que irme lejos de aquí!». Efectivamente —su puesto en la corte estaba en peligro, pues también el destino de todo el ducado pendía de un hilo de seda. Napoleón tuvo en consideración la posibilidad de hacerlo desaparecer del todo y fundirlo con las ciudades federadas del Rin. «He puesto en la nada mi fortuna», versificó durante esos días. Christiane, quien vivía junto con él dieciocho años ya, le había proporcionado todo el apoyo. Así que mandó llamar al predicador de la corte y la boda se celebró, con toda discreción, en la sacristía de la iglesia ducal. El

secretario Riemer y su hijo August fueron los testigos. Goethe hizo fechar los anillos de boda el 14 de octubre, día de la batalla de Jena. A Johanna Schopenhauer le dijo: «En tiempos de paz uno puede saltarse las leyes, pero en tiempos como el nuestro hay que acatarlas».

La ciudad de Weimar se sintió zaherida por esta boda y los diarios se burlaron. En el periódico de Cotta, editor de Goethe, puede leerse: «Goethe se casó con la señorita Vulpius, su ama de casa desde hace mucho tiempo, en plena batalla y bajo el estruendo de los cañones. De modo que ella fue la única

que acertó en el blanco mientras tantos otros miles de disparos erraban el tiro».

Goethe, que, como constata asombrada una visitante de Weimar, «tenía en algo honrar también públicamente a su mujer y confesar su aprecio por ella», supo valorar que Johanna Schopenhauer fuese la primera, y por el momento la única mujer de la sociedad weimeriana, que recibió a la «pareja de recién casados». Ella misma escribe a Arthur sobre el caso: «Esa tarde apareció en mi casa y me presentó a su mujer. Yo la recibí como si no supiese quién había sido antes; pienso que si Góthe le da su nombre, bien

podemos nosotros darle una taza de té. Vi claramente cómo le alegró mi manera de proceder. Había además algunas damas conmigo, quienes aunque al principio se pusieron tiesas y formales, siguieron luego mi ejemplo. Góthe permaneció casi dos horas en la casa y estuvo tan hablador y amigable como no se le había visto desde hacía años. No se había atrevido a llevarla en persona a ninguna casa más que a la mía. Confió en que yo, siendo forastera y viniendo de una gran ciudad, recibiría a la mujer como corresponde. Ella estaba efectivamente turbada, pero yo me apresure a echarle un cable. En mi

situación, y teniendo en mente la consideración y el aprecio que he conseguido aquí, puedo facilitarle mucho la vida social en poco tiempo. Göthe lo desea y tiene una confianza en mí de la que pienso ser digna. Mañana devolveré la visita».

El hecho de que Johanna aceptase a la Vulpius repercutió sobre ella como una bendición. Goethe se lo agradeció con frecuentes visitas. Otras prominencias le siguieron y así se forjó el éxito de Johanna. El 28 de noviembre, dos meses después de su llegada, escribe a Arthur: «El círculo que se reúne en torno a mí, los domingos y los

jueves, no tiene parangón en Alemania ni en ningún otro sitio. ¡Cómo me gustaría traerte una vez aquí por arte de magia!».

¿Pero decía en serio lo de traerlo «por arte de magia»? Johanna sabía muy bien que su bienestar presente, la «segunda primavera de su espíritu», como designaría Adele este período más tarde, se debía a su liberación del pasado, del matrimonio con Heinrich Floris Schopenhauer. En el nuevo espacio vital que acababa de conquistar no había sitio para Arthur, ese padre-hijo que, aunque entre lamentaciones, seguía las huellas del padre. También en

todo lo demás su hijo le recordaba continuamente al padre: su aire ensimismado, su rudeza y su obstinación en criticarlo todo y a todos. Cuando, a finales de 1807, Arthur se trasladó a Weimar, Johanna sintió miedo, pero se dispuso a defender con decisión su propio ámbito contra los ataques del hijo.

Al principio, se había negado a escuchar las quejas de Arthur sobre la infelicidad de su vida de comerciante y sus negras reflexiones sobre la vida en general. Cuando por fin se enfrentó con ellas, en la primavera de 1807, escribe: «Yo sabía desde hace tiempo que

estabas insatisfecho con tu situación, pero eso no me preocupó mucho, pues tú sabes los motivos que siempre atribuí a tu descontento. Hay que añadir, además, que sé muy bien lo poco que tienes de la alegre despreocupación de la juventud y cuánta disposición para las cavilaciones melancólicas recibiste, en triste herencia, de tu padre. Es algo que me ha afligido a menudo, pero no lo podía cambiar, así que tuve que darme por satisfecha y esperar a que el tiempo, que tantas cosas cambia, llegase a cambiarte a ti también en ese aspecto».

Johanna, sin embargo, era lo suficientemente flexible como para

ponderar, al menos, un cambio fundamental en la situación vital de Arthur. Para ella, la carrera prevista por el padre para su hijo era menos tabú que para el propio Arthur, el cual se quejaba pero no tomaba ninguna iniciativa para cambiar la situación. En una carta del 10 de marzo de 1807, juntamente con los alegres comadreos sobre su entorno social, Arthur puede leer lo siguiente: «A menudo desearía tenerte conmigo, y cuando Fernow y St. Schütze me cuentan lo tarde que empezaron a estudiar y veo lo que llegaron a ser, me pasan muchos proyectos por la cabeza. Pero ciertamente ambos aportaron a la

Academia conocimientos escolares arduamente adquiridos por ellos mismos y que faltan en la elegante educación que tú recibiste, como no podía menos de ser dada nuestra situación. Nacidos ambos en el seno de un ambiente muy mediocre y en una pequeña ciudad, pudieron prescindir de muchas comodidades sin tener que llegar a desearlas, mientras que para ti serán imprescindibles, al menos en el futuro. Así que debes mantenerte en la carrera que tú mismo escogiste un día. Aquí, donde nadie es rico, se ve todo de otra manera. Entre vosotros, todos se afanan por el dinero; aquí nadie piensa en eso,

sólo se quiere vivir».

La reflexión queda rota en este punto: Arthur tiene que seguir su camino; no está hecho para otro. Allá, en Hamburgo, el mundo elegante y frívolo del dinero, escogido por Arthur. Aquí, en Weimar, una vida exterior modesta y limitada, pero acompañada de los placeres del espíritu. Allá el tener, aquí el ser. El amor de Arthur por el ser no tendrá fuerza suficiente para que pueda renunciar al tener: así lo ve la madre. Por lo que respecta a la promesa dada al padre, y que Arthur cree que debe cumplir —una idea fija para él—, no plantea ningún problema para ella: no

tiene esa especie de dependencia postuma con el muerto. Por el contrario, no escatima la crítica tardía sobre las decisiones autocráticas de su marido. «Mi voz no valió de nada a la hora de decidir cómo debían ser las cosas para ti», escribe expresando todavía su resentimiento. Uno podría leer entre líneas lo siguiente: no es a mí sino a tu padre, a quien tanto veneras, al que debes agradecer la miseria de tu vida... Al final de esa carta de 19 de marzo de 1807, la madre relata un encuentro con Wieland que desencadenará una reacción en Arthur: «Habló mucho de sí, de su juventud, de su talento. “Nadie”,

dijo, “me había reconocido o entendido...”. Luego contó... que él no había nacido para poeta y que sólo las circunstancias... le habían empujado a ello, que había errado su carrera y que debería haber estudiado filosofía».

Esta carta, y en especial la confesión de Wieland, parecen haber removido de nuevo todas las dudas de Arthur sobre la trayectoria de su vida, una trayectoria que él consideraba errada. Así que la madre recibe como contestación, según escribe Johanna, «una carta larga y seria que merece una seria respuesta. Esa carta me ha preocupado mucho y me ha obligado a reflexionar acerca de si

puedo y cómo puedo ayudar».

Johanna se da dos semanas de tiempo para reflexionar, muestra la carta de Arthur al estudioso de la Antigüedad Fernow, con el que ha trabado amistad y cuyo juicio tiene en alto precio; el 28 de abril, escribe una carta muy larga que, juntamente con el informe de Fernow, producirá una revolución en la vida de Arthur.

Es posible percibir en esa carta el esfuerzo que debió costarle a Johanna el escribirla. Sufre por la «indecisión» de Arthur, pues le parece que tiene que asumir una responsabilidad que le correspondería al hijo convertido ya en

un adulto. Pero, según asevera ella repetidas veces, nadie puede liberarle de tal responsabilidad. Encarece al futuro metafísico de la voluntad la tarea de investigar su propia voluntad y seguirla: «Te conjuro con lágrimas en los ojos para que no te engañes y para que te trates a ti mismo con seriedad y honradez: está en juego el bienestar de tu vida». Johanna apela al valor de ser libre, a la voluntad de Arthur para alcanzar la felicidad. ¿Podía respetar mejor una madre el derecho soberano del hijo a decidir su vida?

Pero hablar de una trayectoria adecuada para la propia vida es algo

que remueve pensamientos amargos en la misma Johanna. Habla a su hijo sobre su matrimonio como de un tiempo de vida malograda, en términos que antes nunca había utilizado: «Sé lo que quiere decir vivir una vida que choca con nuestro interior y, en la medida de lo posible..., quisiera ahorrarte ese pesar».

Vuelve a ponerle frente a la alternativa: por una parte, el comerciante, con la «expectativa de ser un día rico y afamado tal vez, viviendo en una gran ciudad»; por otra parte, el investigador «con una vida frugal y llena de trabajo, tranquila y sin brillo, tal vez

innominado, animada tan sólo por el esfuerzo y la consecución de lo mejor». Johanna no podía adivinar con qué exactitud describen sus palabras el porvenir de Arthur.

En el caso de que Arthur se decida contra la carrera de comerciante, ella le encarece «una carrera con la que puedas ganarte el pan de modo que tengas una meta determinada en el trabajo, pues sólo esa firme determinación hace feliz».

Sea como fuere, Johanna está dispuesta a facilitarle cualquiera de ambos caminos. «En cuanto estés decidido, comunícamelo», escribe,

«pero tienes que decidir tú sólo, yo no te quiero aconsejar ni pienso hacerlo».

Tampoco Fernow puede aconsejar en su informe, pero declara francamente que, si la decisión de Arthur es firme, no es tarde en modo alguno para cambiar de carrera. Fernow añade algunas observaciones muy oportunas sobre la problemática fundamental de un proyecto de vida y sobre la dificultad de encontrarse a sí mismo. Estas observaciones reaparecen casi literalmente después en los Aforismos sobre la sabiduría de la vida de Schopenhauer. Fernow escribe: «Pero a una decisión tan irreversible tiene que

anteceder un examen tanto más serio y estricto de uno mismo cuanto que es para toda la vida; o bien el impulso tiene que haber sido desde siempre tan fuerte y decidido que, como pasa con los instintos verdaderamente naturales, uno pueda abandonarse al mismo sin condiciones. Esto último es ciertamente lo más seguro y lo mejor, pues demuestra cuál es la profesión que brota del interior. Resulta por otra parte muy precario arrojarse, por mera insatisfacción, de una resolución a otra, la cual nos atrae por sus estímulos externos pero de la que no sabemos si a corto o largo plazo despertará de nuevo

tedio e insatisfacción. Con ello no sólo se pierde inexorablemente un tiempo precioso sino que uno se vuelve también desconfiado frente a sí mismo con tales engaños y pierde valor y fuerza para diseñar y seguir un nuevo plan de vida».

Esta exhortación a ser uno mismo infundió por fin a Arthur la fuerza para decidirse. «En cuanto hube leído este escrito», reconocerá Arthur Schopenhauer en su vejez, «me deshice en un torrente de lágrimas» (G, 382). Abandonó inmediatamente el puesto de aprendiz con Jenisch, arrojó de sí el mundo paterno y decidió estudiar. Pero fue la madre quien le había concedido la

libertad que él mismo no se supo tomar.

6

*Despedida
de
Hamburgo
de
Anthime.*

*Anatomía
de una
amistad.
Gotha:
de
nuevo
en el
pupitre.*

*Arthur
se hace
odioso.*

*Roces
entre
madre e
hijo.*

*Arthur
en
Weimar:
un
huésped
intruso.*

*El
tao de
la
madre.*

*El
inevitable
Goethe.*

*Arthur
se
enamora.*

*En el
baile
de
disfraces.*

Arthur respondió con prontitud a la carta liberadora de la madre y ésta se sintió convencida por la inmediata decisión de su hijo, tan vacilante en otras ocasiones. «El que te hayas decidido con toda rapidez, contra tu costumbre, hubiera sido motivo de preocupación para mí si se tratase de otro, ya que tendría que temer la precipitación; en ti me tranquiliza, pues veo en eso el poder del instinto natural que te impulsa» (14 de mayo de 1807).

Pero ahora tendrá que demostrar perseverancia, concentrar sus fuerzas, renunciar a la vida deslumbrante de gran mercader que le aguardaba; si se arrepiente, será ya demasiado tarde. «Sólo puedes ser feliz si no titubeas», escribe Johanna. El tiene ahora un compromiso también con ella, pues no quiere tener que reprocharse más tarde, «el no haberse opuesto a sus deseos». Johanna facilita el camino a su hijo tal como prometió: escribe una carta al patrón de Arthur y otra a su casero, organiza la mudanza y se ocupa del alojamiento en la cercana Gotha.

El «Gymnasium illustre» de Gotha

poseía gran renombre y era considerado casi como una universidad. Friedrich Jakobs, por ejemplo, que explicaba allí filología antigua, era conocido en los círculos literarios y científicos. Su fama provenía ante todo de sus traducciones de los Discursos de Demóstenes. Una de ellas, el *Discurso contra los opresores extranjeros*, circulaba entre los círculos de talante liberal. Jakobs había intentado también una singular interpretación del cristianismo, al que llamaba «religión de la libertad y la igualdad». Se había introducido en los círculos románticos y era amigo de Arnim y Brentano. Mantenía correspondencia con Jean Paul

y también Fernow, el contertulio de Johanna, estaba en contacto con él. Fernow era precisamente quien había propuesto el instituto de Gotha.

Johanna alquiló una habitación con pensión completa en casa del profesor de instituto Karl Gotthold Lenz, hermano del director de la escuela de Weimar; consiguió que Arthur fuese admitido en el instituto y buscó profesores que le diesen clase particular. Nadie preguntó a Arthur por sus preferencias en lo concerniente al lugar de residencia, escuela y profesores. La madre dispuso todo en un santiamén y mantuvo la iniciativa durante todo el tiempo. Ni

siquiera tomó en consideración que Arthur pudiese recuperar la enseñanza media en Weimar. Este, rebosante de alegría por el cambio de vida, parece haber aprobado sin reticencias las iniciativas de su madre.

La despedida de Hamburgo, a finales de mayo de 1807, no le resultó difícil. No había nadie en la ciudad con quien mantuviese una relación estrecha excepto Anthime Grégoire, quien durante los últimos meses había convivido con él en la pensión Willink. Pero incluso la relación con Anthime vivía más bien del pasado, de los recuerdos de los felices años juveniles

en El Havre. Tal tipo de solidaridad puede cultivarse a distancia mejor incluso que estando juntos, pues los sueños y las expectativas que se dirigen al pasado permanecen inalterables, no pueden desvalorizarse ni realizarse y son por tantos hermosos. La convivencia actual, en cambio, había sido a la larga —al menos para Arthur— decepcionante. Anthime tampoco se entregaba con pasión a su carrera de comerciante, pero le resultaban igualmente extraños los intereses artísticos y filosóficos. Al contrario que Arthur, no sentía ninguna necesidad de abandonar la carrera de comerciante a la

que sus ancestros le destinaban. Realizaba cortas visitas al mundo del espíritu por mor de la amistad y seguía aplicadamente el programa de lecturas (Goethe, Schiller, Jean-Paul, Tieck) que le dictaba Arthur. Pero Anthime escribiría a su amigo diez años después: «Vivo como un hombre de negocios cabal y, si no hubiese aprendido algo antes, sería el más ignorante de este mundo».

Anthime sólo se sentía igual, e incluso superior a su amigo, en asuntos de faldas. Y sólo en este punto se sentía Arthur aguijoneado por su amigo. Todavía en los tiempos de Dresde, entre

1814 y 1818, parece haber sentido la necesidad de alardear con Anthime sobre sus aventuras galantes, pues éste responde el 1 de junio de 1817 a una carta de Arthur: «Tengo que confesarte, como viejo experto que soy, que me cuesta mucho convencerme de que la fidelidad de tu querida dure largo tiempo. Pero saca partido de la ilusión».

Tras la partida de Arthur, la amistad entre ambos se extinguió con celeridad. También Anthime abandonó Hamburgo a finales de 1807 y volvió a Francia. Habían proyectado encontrarse en el camino, en Erfurt, pero, en el último momento, Anthime se volvió atrás:

quería reservar su dinero para París. Eso era más importante para él, aunque tampoco Arthur sintió ningún pesar por el malogrado reencuentro. Siguieron intercambiando cartas esporádicamente hasta 1817. Anthime dirigía con éxito su empresa comercial en El Havre, aunque por otra parte «sin mucho gusto, por rutina», según escribe una vez. Goza de «los placeres de la vida... caballos, coches, criados...». Casi veinte años después, el 17 de septiembre de 1836, reaparece de nuevo. Al ver anunciada en un periódico la novela de Johanna Schopenhauer *La tía*, se acuerda de su antiguo amigo. La carta de Anthime llega

hasta Arthur por mediación de su hermana Adele y responde con una detallada descripción del curso de su vida. La reanudada correspondencia se centra pronto, sin embargo, en cuestiones de dinero, asunto que, manifiestamente, es lo único que puede unirlos todavía. Arthur pide consejo sobre si debería invertir dinero en un seguro de vida sito en París. Pero cuando Anthime se ofrece para administrar una parte de la fortuna de Schopenhauer, éste desconfía en seguida. Anota la regla 144 de Gracián en el dorso de la carta de Anthime: «Entrar con la ajena para salir con la

suya».

La relación se interrumpe de nuevo. En 1845, casi cuarenta años después de la despedida de Hamburgo, se produjo un último encuentro. Anthime, que había enviudado dos veces entre tanto, visitó en Frankfurt a Arthur Schopenhauer, un reencuentro que resultó decepcionante para éste. Hablando con una tercera persona dijo de su amigo de juventud que era «un viejo intolerable» y sacó la siguiente conclusión: «A medida que uno envejece se van haciendo mayores las divergencias. Al final, está uno completamente solo» (G, 264).

Arthur Schopenhauer superó su

crisis privada en el mismo instante en que daba comienzo para la ciudad de Hamburgo la mayor crisis económica y política conocida hasta la fecha. De modo que tal vez hubiera concluido también con ella, de otro modo, su existencia de comerciante. Pues tras la ocupación francesa de la ciudad, el 19 de noviembre de 1806, y tras el endurecimiento del bloqueo continental contra Inglaterra, el comercio a gran escala de Hamburgo recibió un golpe mortal que lo destruyó casi por completo. En pocas semanas hicieron suspensión de pagos más de 180 firmas comerciales y trescientas naves

permanecían desaparejadas en el puerto. Los elevados impuestos, los préstamos forzados y las requisiciones destruyeron también la fortuna de los más acaudalados. Esta dura crisis fue también una de las causas de la prematura vuelta de Anthime a Francia. La bancarrota económica no era más que el comienzo, sin embargo, de los sufrimientos que esperaban a la ciudad. Durante la guerra de liberación de 1813/14, Hamburgo se convirtió en escenario de los últimos combates encarnizados. Las ciudades limítrofes fueron pasto de las llamas y la misma Hamburgo se estremeció bajo la

amenaza francesa de reducir la ciudad a cenizas antes que entregarla a las tropas rusoprusianas. Se propagaron las epidemias y fueron desterrados los que no podían aportar provisiones para el asedio. La muerte y la miseria se adueñaron de la ciudad. Pero Arthur Schopenhauer se libró de todo esto. Al dirigirse a Gotha, a finales de mayo de 1807, estaba abandonando, sin saberlo, un barco que se hundía.

Gotha era, como Weimar, una pequeña ciudad en la que residía la corte. Estaba a los pies del poderoso castillo Friedenstein, una situación que también se cumplía en sentido figurado.

La ciudad vieja contaba con mil doscientas noventa y siete casas. La vida de la pequeña ciudad se desarrollaba en un espacio que podía medirse con mil doscientos pasos de diámetro. Todo quedaba apretujado: las iglesias, un cuartel, una prisión, varios clubs en los que se jugaba al billar y se leían periódicos, un orfanato, un teatro, cervecerías y fondas. El parque circundante de palacio se abría al público en determinados días. Allí imperaban la gracia y la ligereza del rococó. «*Vive la joie* — ¡Viva la alegría!» ostentaba como inscripción uno de los trianones. La vida de la corte

de Gotha era célebre por su estilo desenfadado. En el siglo XVIII, las cabezas rectoras de la fracción hedonista-materialista de la Ilustración, D'Alembert y Helvetius, habían sido miembros de la tertulia de palacio; pocos años después, la duquesa decoró su salón con los bustos de los revolucionarios parisinos y la pequeña orquesta de la corte entonó la marcha de los *Sanis culotte*.

Abajo, en la ciudad, todas estas cosas eran consideradas como extravagancias. Allí preferían el espíritu estricto del pietismo, y la mejor parte de la burguesía quedaba retenida en las

logias masónicas a las que uno se introducía pasando por el sistema de filtro de un ennoblecimiento moral. La ciudad estaba orgullosa de su instituto, cuyos alumnos provenían de lugares distantes. Había buenas librerías en la localidad y existía también una biblioteca de préstamo que las mujeres solteras no podían utilizar. Gotha era famosa por sus salchichas: Arthur tuvo que mandárselas a su madre de vez en cuando. En las tardes de verano, el coro escolar entonaba cánticos en el parque. En los cumpleaños y celebraciones de los notables, se organizaban pequeñas procesiones con atavío académico,

abrigos oscuros y tricornios. La masa principal de la población, compuesta de artesanos, pequeños comerciantes, propietarios rústicos y empleados de la corte, vivía su vida pequeñoburguesa como en todas partes y en todos los tiempos: temerosos de los pequeños y los grandes dioses; envidiosos y atentos a las diferencias de rango social, a veces ínfimas, aunque capaces siempre de dispensar cierta seguridad y acomodo; maliciosos contra todo lo que se saliese de lo corriente. Pocas semanas después de su llegada, Arthur traza con rigor el diseño de este pequeño mundo, no sin dejar traslucir un

íntimo sentimiento de superioridad, en un poema dedicado a los «filisteos de Gotha»:

«Atisban,
fisquean,
atienden

A
cualquier
cosa que
suceda

Lo que
uno ejerce,
lo que hace

Lo que
uno habla
alto o bajito
nada se
les escapa.

Sus
miradas
atisban a
través de las
ventanas Su
oído
fisgonea por
detrás de las
puertas

Nada
puede pasar
inadvertido,

Ni puede
el gato
pasear sobre
el tejado,

sin que
ellos lo
tengan que
saber.

Espíritu,
pensamiento
o valores
humanos,

Eso no
aguza sus
oídos;

Lo que
uno
consume
anualmente

O si
alguien con
derecho
pertenece

Al clan
de los
notables,

O si hay
que darle el

saludo
primero,
 Si es
“Señor de” o
“Usía”,
 Si sólo
es consejero
o también
cancelario,
Cristiano
romano o
luterano,
 Si está
soltero o
contrajo
matrimonio,
Cuan gran su
casa es, qué
fino su
vestido Todo

esto tendrá
que sopesar,

Y

preguntar:

¿podrá
sernos de
alguna
utilidad? Eso
pesa bien
más

que toda
otra
consideración
grande o
pequeña.

Pregúntase
por lo demás
lo que se
piensa o se
dice de

nosotros
habría que
preguntar a
Fulano y
Mengano y
pesar sus
palabras con
plomada y
onza,
mientras se
escruta
fijamente
los rostros».

Arthur, arrastrado por su orgullo de gran burgués e impulsado por la fuerza del nuevo comienzo, no se deja apresar en este pequeño mundo y se sumerge con fervor en sus estudios. El profesor

Jakobs alaba sus composiciones de alemán. El director del instituto, Doering, elogia sus avances en lenguas antiguas. En las cartas a su madre y a Anthime, Arthur no parece haber escatimado tampoco los himnos de alabanza hacia sí mismo, pues Anthime responde: «No me asombran tus formidables progresos, pues yo conozco también tu *formidable* capacidad y te considero capaz de aprender lo que quieras» (4 de septiembre de 1807). La madre es más reservada en sus reacciones: «Que te vaya bien en tus estudios no es sino lo que yo esperaba», escribe el 29 de julio de 1807. Pero le

dice que no debería hacerse demasiadas ilusiones por los elogios de Doering, pues, como es bien sabido en Weimar, éste tiene «la debilidad... de hacer sonar las trompetas estrepitosamente cuando se trata de sus alumnos». Tampoco debe dejarse inducir a error por el éxito de sus composiciones de alemán e inclinarse prematuramente hacia las «bellas letras», ya que «la aprobación que se consigue con ello produce una alegría demasiado grande como para que se pueda renunciar a la misma. Pero si uno quiere situarse por encima del diletantismo común que ahora cualquier joven peluquero

práctica y llegar a producir algo de valor, es preciso haber realizado antes estudios serios y profundos».

Los progresos en el aprendizaje no son la única cosa de la que Arthur se precia ante su amigo y ante su madre. Relata con orgullo sus diversiones, que busca y encuentra en círculos aristocráticos. Consigue impresionar a Anthime. «Te envidio», escribe éste, «especialmente por tu fiesta en el bosque de Turingia, y envidio también lo bien que se lo pasó monsieur al bailar con las princesitas» (4 de septiembre de 1807). La madre, por el contrario, no se siente edificada en modo alguno con las

noticias de los éxitos sociales del hijo. «No me gusta nada», escribe, «que no te juntes sino con condesas y barones, como si no hubiese nadie de nuestra clase que pudiera interesarte. Las opiniones y las perspectivas de las personas que no han nacido para ganarse la vida, como tendrás que hacer tú, y se tienen con ello por mejores, son diferentes de las nuestras y su compañía conduce a los mayores derroches y perturba nuestro punto de vista. Tú perteneces en definitiva al mundo burgués; permanece en él y piensa que me aseguraste que, si podías dedicar tu vida a las ciencias, estabas dispuesto a

renunciar a los oropeles; piensa también que esto da más honra que la caza de honores y apariencias» (12 de agosto de 1807).

Johanna no arremete contra el entorno nobiliario sólo por orgullo burgués sino que asoma aquí al enojoso tema del «dinero», un asunto que con posterioridad devastará completamente la relación entre madre e hijo. La madre recomienda ahorrar a Arthur no sin razón, pues éste gasta en efecto considerablemente. En cinco semanas, por ejemplo, ha liquidado más de 160 táleros imperiales —el salario mensual de un alto funcionario—. En una

excursión a Liebenstein, con sus amigos de la nobleza, gasta en un solo día más de 10 táleros —el salario mensual de un pequeño artesano—. La consejera Ludecus, le calcula la madre, había vivido con ese dinero en el mismo lugar casi una semana. Arthur alquila cabalgaduras, le gusta comer bien, quiere mostrarse, según supone la madre, «espléndido como un rico hamburgués». Arthur no es todavía mayor de edad para heredar y la madre administra su parte. El dinero que le envía regularmente es, por tanto, el que le corresponde. ¿Por qué, pues, su apelación al ahorro y a la vigilancia

pecuniaria, tan enojosa para Arthur?

Johanna albergaba el temor, no injustificado, de que aunque las ambiciones científicas pudiesen satisfacer a Arthur no podrían alimentarlo y de que por tanto tendría que sustentarse con la parte de su herencia si quería mantener su independencia. Su fortuna tendría que alimentar además a una familia entera, pues, por el momento, no cabía duda de que acabaría fundándola. Confiaba también en que posteriormente Arthur «alegraría» su vejez: «deseo pasar mis últimos días en tu casa, con tus hijos, como corresponde a una vieja abuela».

Por último, esperaba poder confiarle tranquilamente a su hija Adele, «si yo muero antes de que ella esté proveída». La fortuna de Arthur sólo alcanzaría para satisfacer todas estas obligaciones burguesas si ahora, durante el tiempo de escuela y de universidad, sin dejar de vivir bien, renunciaba no obstante a la «elegancia» de Hamburgo.

Johanna se sentía tanto más justificada para vigilar a su hijo en cuestiones de dinero cuanto que éste se arrogaba el derecho de criticar su propia economía. Resulta llamativo lo a menudo que habla de sus «módicas» diversiones, viajes, adquisiciones, etc.;

cómo subraya lo barato de la vida en Weimar; cómo acentúa la modestia de los medios con los que sostiene su salón: sólo ofrece a sus huéspedes té con panecillos de mantequilla y ellos se dan por satisfechos. «Cuando veas... la vida que llevamos aquí, tomarás esto [el gasto] por tacañería y te avergonzarás», escribe. En tales observaciones hay como una necesidad de excusarse por lo bajo, algo así como si se sintiese obligada a justificar su estilo de vida ante el hijo. «Tengo... siempre muchas visitas, que no me cuestan nada», resalta. O también: «Yo misma rehuyo todo gasto innecesario».

La desconfianza de Arthur hacia la economía de la madre provenía del temor a que ésta, con un tren de vida dispendioso, dilapidase una parte de la fortuna aun antes del reparto. Tras su decisión de seguir la carrera de las letras, pensaba con temor en la fortuna común porque también él sabía que posiblemente tendría que recurrir a la herencia para vivir. Le resultaba especialmente inquietante la alegría de vivir que demostraba su madre tras la muerte del padre. Temía que pudiera casarse de nuevo. Johanna tiene que tranquilizarlo recordándole que Fernow, el amigo de casa, tiene más de cuarenta

años, está enfermo, no es un hombre guapo y además estuvo ya casado. En otra ocasión escribe: «No me faltan pretendientes pero no tienes motivos para estar celoso» (23 de marzo de 1807).

Nada de esto era del agrado de Arthur, al que le hubiera gustado sentirse representante del padre ante su madre y no hubiese tenido nada que objetar si Johanna llevase una vida tranquila, retirada, entregada con devoción al recuerdo del difunto y exclusivamente consagrada, como corresponde, al cuidado de los hijos.

Al principio, la madre se dirige

todavía a su hijo con muchas precauciones y éste solicita sus elogios. Pero la desconfianza mutua va en aumento. Primero se manifiesta en cuestiones de dinero. Mientras estaban lejos uno del otro, las cartas de la madre habían sido muy cariñosas y el hijo se sentía alentado a abrirle las penas de su corazón. Con el traslado a Gotha, se habían aproximado espacialmente pero aumentaron las inquinas mutuas. La hora de la verdad entre ambos llega cuando Arthur tiene que abandonar Gotha después de cinco meses y se dispone a irrumpir en Weimar, la demarcación de su madre.

En el instituto, Arthur se convirtió muy pronto en una «especie de celebridad», según expresión de la madre. Sus progresos en el aprendizaje eran evidentes. Pertenecía al instituto sólo en las disciplinas que se impartían en alemán, en las que brillaba especialmente, pues en este terreno poco tenía que recuperar. Era mayor que sus compañeros, se distinguía por su trato mundano y llevaba un tren de vida que no se compaginaba en modo alguno con su condición escolar. Sus compañeros le admiraban, escuchaban atentamente sus oráculos, dejaban que les invitase, le imitaban y se apiñaban en torno a él. Por

ejemplo, Carl John, quien sería después secretario de Goethe y, más tarde, encargado de censura prusiano (Varnhagen lo llamó «carnicero de pensamientos»); o Ernst Arnold Lewald, posteriormente filólogo famoso en Heidelberg.

Un sentimiento de superioridad intelectual y social —incluso con respecto a algunos profesores— alentaba a Arthur a permitirse «bromas peligrosas». En una poesía, leída ante un círculo de amigos, se burlaba de un maestro de Gotha que había atacado públicamente la tiranía que ejercían los alumnos mayores sobre los más jóvenes.

Por lo demás, ese tal Christian Ferdinand Schulze era un hombre afable, aunque con esa inevitable vanidad propia de un notable de provincias. La poesía dice así:

«Ornamento
de la tribuna,
alegría de la
cátedra,
Cronista de
la ciudad y
locutor del
palco,
Perfecto
cristiano,
perfecto
judío,
pagano,

Por la
mañana
portador de
libros y por
la tarde de
abanicos
Maestro de
todas las
siete artes
liberales,

El
hombre que
todo sabe y
puede

Flor y
corona de
los espíritus
cultivados

Que
tiene amigos

mil, a los
que nombra.

(HN I,
4).

Así fue en efecto: los «amigos» de este «ornamento de la tribuna» fueron la perdición de Arthur. Al claustro de profesores llegaron noticias de la burlona poesía. Allí no entendían de bromas y Doering, el director de la escuela, dejó de dar clase particular a Arthur por solidaridad con el colega. Arthur hubiera podido permanecer en el instituto, tal como relata en el *curriculum* de su vida, pero su orgullo había sido herido por la medida

disciplinaria de Doering. La pérdida de benevolencia por parte de las personas que tenían autoridad fue para él un jarro de agua fría. No estaba preparado para enfrentarse a ello, como haría en el futuro con tanta obstinación. Escribió a su madre que deseaba abandonar Gotha y Johanna se alarmó, pues Arthur había dejado traslucir que le gustaría trasladarse a Weimar.

Tal situación encerraba un desafío para Johanna. Estaba en juego, si Arthur llegaba, el equilibrio de su propia felicidad. Tuvo que plantearse toda una serie de preguntas: ¿Qué sentía por Arthur? ¿Quería tenerlo cerca? ¿Qué

deseos albergaba? ¿Qué esperaba de la vida? ¿Qué obligaciones morales tenía, y qué relación tenían esas obligaciones con lo que ella verdaderamente sentía?

Johanna no dio excesiva importancia al asunto en sí, es decir, a las bromas de Arthur contra el profesor. Le reprocha, sin embargo, que le haya faltado dignidad para dejar que los tontos sigan siendo tontos. De modo que se ha convertido en víctima del desaire de la tontería. Quien atrae hacia sí la ira de los tontos es un insensato; él se ha dejado inducir a la insensatez por el hecho de sentirse «tan listo», por su infatuación y por su presunción de

superioridad. Johanna, aunque alterada, traza con voluntad de precisión un retrato de su hijo. Es un retrato poco halagador pero cuya nitidez no deja nada que desear. Sin vituperarle, pone empero delante de Arthur, sin sentimentalismos, un espejo despiadado: «Tú no eres un hombre malo, no careces de espíritu y educación, tienes todo lo que podría hacer de ti el decoro de la sociedad humana. Conozco además tus sentimientos y sé que hay pocos mejores que tú; pero, a pesar de eso, eres fastidioso e insufrible y considero penoso en extremo el vivir contigo. Todas las buenas cualidades quedan

empañadas y no sirven para nada en el mundo a causa de tu arrogancia; sencillamente, por la razón de que no puedes dominar la manía de querer saberlo todo mejor que nadie, de encontrar faltas en todas partes menos en ti mismo, de querer mejorarlo y controlarlo todo. Con ello exasperas a las personas que te rodean, pues nadie quiere dejarse ilustrar y mejorar de manera tan brutal, y menos aún por un individuo tan insignificante como eres todavía tú; nadie puede soportar el ser censurado por ti que tantas flaquezas tienes, y menos aún de esa manera despectiva que utiliza un tono oracular

para definir las cosas, sin plantearse siquiera una sola objeción. Si fueras menos de lo que eres, serías sencillamente irrisorio; pero de este modo, eres irritante en extremo. Los seres humanos, en general, no son malvados cuando no se les acosa. Podrías, como otros tantos miles de personas, haber vivido y estudiado en Gotha y haber disfrutado de toda la libertad personal que las leyes conceden si te hubieras limitado a seguir tranquilamente tu camino y hubieras dejado que los demás siguieran el suyo; pero no te conformas con eso y el resultado ha sido tu expulsión... Una

gaceta de literatura ambulante, que es lo que a ti te agradaría ser, es una cosa aburrida y odiosa porque no se la puede leer entre páginas y echarla sin más detrás de la estufa, como pasa con las que están impresas».

Johanna formula aquí indirectamente sus máximas escépticas sobre la vida: uno vive en sociedad, no se puede escapar de ella, hay que encontrar el sitio propio. Es posible hacerlo cuando se deja que cada uno siga su camino y se procura que nadie dificulte el propio. Por ello, y es algo que asoma ya en estos pasajes, ella está firmemente decidida a seguir su propio camino sin dejar que se

lo impida su hijo. El asunto de Gotha la irrita porque en él sale a luz el carácter de Arthur, un carácter del que teme asaltos sobre su propio espacio vital. En sus pocas visitas a Weimar, Arthur había dado ya pruebas de su desabrida pasión por la crítica. Antes de una de esas visitas, la madre le había amonestado por tanto: «trae buen humor y déjate en casa las ganas de discutir, de modo que no tenga que pasarme las tardes andándome a la greña contigo sobre las bellas letras y la barba del emperador». Pero ahora ya no se trata sólo de una visita sino de una posible mudanza del hijo a Weimar. Al principio, trata de

detenerlo: necesita un tiempo de reflexión y cabe temer también que la indignación todavía reciente suscitada por las torpezas de Arthur en Gotha dé lugar a «escenas deplorables». Si por el momento la estancia en Gotha se convierte en un «purgatorio» para su hijo, tampoco eso le hará daño. Al fin y al cabo tiene que pagar las consecuencias de su acción.

Un mes después, a finales de noviembre de 1807, Johanna se ha decidido: recomienda a Arthur el instituto en la vecina Altenburg, pero si es necesario, aceptaría también una mudanza a Weimar. Sólo que en tal caso

habría que establecer determinadas reglas para que ninguno invada el terreno ajeno y «no haya perjuicio para la libertad de nadie».

La madre se expresa sobre su relación con el hijo de manera más nítida de como lo había hecho nunca hasta ahora: «Me parece que lo mejor es decirte sin rodeos lo que deseo, con toda franqueza, para que nos entendamos mutuamente. Que te quiero en verdad es algo que tú no dudas: te lo he demostrado y te lo demostraré mientras viva. Saber que eres feliz es algo necesario para mi felicidad; pero no lo es el ser testigo de ello. Siempre te he

dicho que resultaría muy difícil vivir contigo..., no voy a ocultártelo, y mientras seas como eres, haría cualquier sacrificio antes de decidirme a eso. No desconozco tu bondad, ni tiene nada que ver con tu... interior lo que me retrae de ti, sino con tu ser exterior, tus puntos de vista, tus juicios, tus costumbres; brevemente, no puedo estar de acuerdo contigo en nada de lo que tiene que ver con el mundo exterior. También tu mal temple me perturba y corroe mi buen humor sin que ello te sirva de ayuda. Mira, querido Arthur, has estado de visita conmigo sólo algunos días, y cada vez hubo escenas violentas, por nada y

siempre por nada, y cada vez respiré a mis anchas cuando te fuiste porque me pesaba tu presencia, tus quejas sobre cosas inevitables, tus malas caras, tus extraños juicios, que emites como si fueran oráculos sin que se les pueda objetar nada, y, más todavía, la eterna lucha en mi interior para reprimir violentamente todo lo que me gustaría objetarte, sólo para no dar ocasión a una nueva pelea. Vivo ahora tranquila y, desde hace mucho tiempo, no he tenido ningún momento desagradable que no tuviera que agradecértelo a ti; estoy serena conmigo misma, nadie me contradice, no contradigo a nadie, en mi

casa no se oyen gritos, todo lleva su marcha uniforme, voy a lo mío, en nada se nota quien manda y quien obedece, cada uno hace tranquilamente sus cosas y la vida se desliza sin que yo sepa cómo. Esta es mi más auténtica existencia, y así tiene que seguir siéndolo, si es que aprecias la paz y la felicidad de los años que me resten todavía. Cuando te hagas más viejo, querido Arthur, y veas muchas cosas con mayor claridad, también podremos entendernos mejor entre nosotros».

La madre, animada por el gran ejemplo de Goethe, ha adquirido en Weimar una serenidad («la vida se

desliza») que ahora ve amenazada por Arthur y que, menos serenamente, tiene que defender. Dejar que las cosas sigan su curso, dejarse ser uno mismo y que lo sean los demás, abstenerse de hacer juicios, de atacar, de ordenar. Ese es el taoísmo de Weimar con el que Johanna ha encontrado, por el momento, la paz de su alma. Y, de hecho, es eso también a lo que Arthur aspira; pero tal serenidad sólo puede encontrarla, él que sube las montañas con tanto agrado, en lugares sublimes desde los que puede «contemplar tranquilamente, sin participar, aun cuando la parte de nosotros que pertenece al mundo

corpóreo quede desgarrada con ello» (HN I, 8). Encuentra esos lugares sublimes en la música, en la literatura, y también en sus primeras incursiones hacia la filosofía. Pero no le resulta posible «tomar parte» en el trasiego cotidiano y conservar al mismo tiempo la serenidad, participar serenamente en la vida por tanto. En uno de los pocos fragmentos de cartas a la madre que se han conservado de esa época, escribe lo siguiente: «Resulta inconcebible pensar cómo, con el destierro del alma eterna hacia los cuerpos, pudo ser despedazada su *sublime apatía* anterior, rebajada a la pequenez de lo terrenal y dispersada

entre los cuerpos y el mundo corpóreo, de modo que olvidó su estado anterior y tomó parte en un punto de vista terrenal tan infinitamente pequeño, comparado con el anterior, imaginándose así que toda su existencia se limitaba a él y lo llenaba» (B, 2).

Pero también él se deja arrastrar, más de lo que quisiera, por la «pequeñez» de lo «terrenal». La curiosidad, el orgullo, los deseos del joven cuerpo y la avidez de experiencias lo involucran a su pesar. El puede entenderse a sí mismo desde la distancia, pero se trata de una distancia en rebeldía. El joven de diecinueve años

no se experimenta a sí mismo en el abandono, sino en la delimitación activa. Tiene que criticar, juzgar, condenar: sólo así puede afirmar su espacio. Es demasiado viejo, y no es bastante viejo al mismo tiempo, para dejarse llevar. Una desconfianza en alerta permanente le mantiene en tensión. No puede sentirse unido a los demás: le falta para ello la sensación originaria de entrega. Le cuesta callar, tiene que responder, no puede dejar que exista sin más lo que le resulta extraño o heterogéneo. Cuando su madre, resumiendo sus ocasionales visitas a Weimar, le llama «gaceta de literatura

ambulante» y se queja de su gusto por la disputa literaria, es fácil imaginar el tema sobre el que versaban tales disputas. Arthur, como es sabido, había descubierto el Romanticismo en Hamburgo. Pero Wackenroder, Tieck... y las «exaltaciones» de todos éstos no eran excesivamente apreciadas en el Weimar de Goethe y por tanto tampoco en el salón de Johanna. Arthur combatió pues probablemente por ellos, por el tierno empirismo de los románticos, contra las ideas estéticas de su madre a las que él, hijo de un padre con ideas convencionales sobre las mujeres, no tomaba intelectualmente en serio y en

cuyas opiniones sólo podía escuchar el eco de las apelaciones a la justa medida tan caras a Goethe. Pero la madre no sólo había adoptado nuevas opiniones en Weimar, sino que había encontrado un nuevo ritmo de vida, su más «auténtica existencia», según escribe. ¿Entendió esto Arthur? No lo sabemos, como tampoco lo sabía su madre. Pero para proteger su espacio vital no trató de comprender a Arthur, sino que estableció un nuevo ritual de relaciones, definido con mucha precisión, mediante el cual debía quedar garantizada la independencia mutua por lo menos en lo exterior. «Escucha, pues, cómo quiero

que sean las cosas contigo. Estarás en tu casa mientras residas en tu alojamiento, pero en la mía eres un huésped, algo así como lo era yo en casa de mis padres después de mi boda, un huésped amado y bienvenido que siempre será recibido con cariño, pero que no se mezcla en los asuntos de la casa; tú no tienes que preocuparte en absoluto de ésta, ni de la educación y salud de Adele, ni de los criados. Hasta ahora me he ocupado de todo esto sin ti y lo seguiré haciendo, y no consiento que me repliques, porque me fastidiaría y no servirá de nada. Puedes venir todos los días a mediodía y quedarte hasta las tres, pero luego ya

no te veré en todo el día, excepto en mis veladas, a las que puedes venir cuando desees. También puedes comer conmigo esos dos días por la tarde si decides renunciar a tu enojoso gusto por la disputa que tanto me fastidia, así como a todas las lamentaciones sobre este necio mundo y la miseria humana pues eso siempre me hace pasar mal la noche y tener malos sueños y a mí me gusta dormir bien. En las horas de mediodía, me puedes decir todo lo que necesito saber de ti; el tiempo restante tienes que valerte por ti mismo, no puedo comprar tu bienestar a costa del mío, y, aunque no fuera así, estoy acostumbrada desde

hace tiempo a estar sola y no podría desacostumbrarme. Te ruego por tanto que no objetes nada, no me apartaré un ápice de este plan. Tu cena te la enviaré cada tarde con mi cocinera y tendrás que tomar el té en tu casa, te proporcionaré la loza que necesites para ello y, si quieres, también una caja de té... tres veces por semana hay teatro, dos veces velada, puedes por tanto distraerte lo suficiente; también harás pronto algunas amistades jóvenes, ¿cómo sería si yo no estuviese aquí? Pero basta ya: conoces mis deseos, espero que te rijas siguiéndolos estrictamente y que no me afligirás por mi amor y mi cuidado

maternales, y por la rápida aprobación de tus deseos, oponiéndote ahora, lo cual, por otra parte, lejos de ayudarte haría las cosas más difíciles».

El 23 de diciembre de 1807, Arthur llegó a Weimar. Había aceptado las condiciones de la madre y ocupó un pequeño alojamiento en casa de un fabricante de sombreros. Se prepararía para la universidad estudiando por su cuenta y recibiría clase particular del profesor de instituto Franz Ludwig Passow, pocos años mayor que él. Arthur se abismó en el trabajo. Al final de su época de Weimar, en 1809, dominaba perfectamente las lenguas

clásicas y le eran familiares las obras importantes de la literatura antigua. Entró en la universidad de Gotinga con una orgullosa consciencia de superioridad: ni sus compañeros ni muchos de sus profesores podían medir con él sus conocimientos. Arthur no fue feliz, sin embargo, durante esos dos años. En Gotha ocupaba el centro de la escena; en Weimar era un intruso. «Schopenhauer me dijo además», relata Julius Frauenstädt en 1863, «que siempre se sintió extraño y solitario frente a su madre y frente al círculo de ésta; y también por eso en Weimar estaban insatisfechos con él» (G, 130).

Al contrario que la madre, quien tenía capacidad y voluntad para disponer las relaciones con su hijo en un sentido inequívoco, Arthur siguió anclado en profundas ambivalencias inconfesadas. Manifestaba voluntad de independencia y autonomía frente a su madre, pero esperaba secretamente que ésta le preparase un confortable hogar. Johanna había adivinado estas exigencias y le había escrito con toda claridad antes de su llegada: «De todas las razones que te impulsan a elegir Weimar, la única que yo veo es que quisieras estar aquí confortablemente. Pero por el momento no te vas a sentir

en Weimar más en casa que en cualquier otro sitio y veremos si llegarás a estarlo con el tiempo: te dejo, como siempre he hecho, que tú mismo lo compruebes». Está claro que a Arthur le viene ancha la libertad que su madre le concede. Pero su orgullo le prohíbe confesárselo a sí mismo. Se convertirá en testigo inmediato de los éxitos sociales de la madre sin tener parte alguna en los mismos. La consecuencia es la envidia y, todavía una generación después, resulta perceptible el eco de la misma en las conversaciones de Arthur Schopenhauer. Frauenstädt relata: «Hablaban con poca estima de su

madre... de la que me contó que llevaba una vida brillante en Weimar, rodeada de espíritus pretenciosos» (G, 130). ¡Si se hubiese tratado sólo de «espíritus pretenciosos»! Pero también Goethe iba a casa de Johanna y, en dos años, no dirigió la palabra a Arthur ni una sola vez. Hay que comprender la mortificación que esto suponía teniendo en cuenta sobre todo, según los relatos coincidentes de los contemporáneos, que Goethe nunca se mostraba tan relajado, tan complaciente y tan personal como en casa de Johanna. Pero Arthur tendría que haber estado contento de poder vivenciar, al menos como espectador,

las apariciones de un prodigio de la naturaleza como Goethe.

Este llegaba la mayoría de las veces hacia las siete de la tarde con una linterna de mano. Para el camino de vuelta, había que proporcionarle a veces una candela de cera fresca. Charlaba complacidamente con Sophie, la criada de Johanna. Iba también a la habitación de Adele, que tenía diez años; ésta le presentaba sus juguetes y él hacía marionetas con sus muñecas. Johanna relata que, cuando penetraba en la estancia, estaba «siempre un poco taciturno y en cierto modo como confuso... hasta que ha mirado a los

presentes, para ver quién hay allí; luego se sienta siempre muy cerca de mí, de modo que pueda apoyarse en el brazo de mi sillón; yo inicio una conversación con él, luego se torna vivaz e indescritiblemente amable; es el ser más perfecto que conozco, también en lo exterior; tiene una figura de gran belleza y va siempre muy erguido, vestido con gran cuidado, siempre de negro o azul oscuro; lleva los cabellos peinados y enpolvados con gusto como conviene a su edad; y tiene un rostro espléndido con dos ojos castaños claros, dulces y penetrantes al mismo tiempo, que se embellecen de manera increíble cuando

habla».

Según Johanna, Goethe no «intimida» a nadie con su grandeza: por el contrario, su presencia alienta a mostrar la propia naturalidad. Otros, sin embargo, tuvieron una impresión distinta. Stephan Schütze relata lo siguiente: «La situación podía volverse angustiosa cuando aparecía en sociedad taciturno y comenzaba a ir de un lado para otro. Cuando él callaba, nadie sabía quién debía tomar la palabra». Johanna tenía una mesita con utensilios de pintura para tales ocasiones. Allí se sentaba entonces el Goethe taciturno y solía recobrar su buen humor a base de

dibujar y de pintar acuarelas. Luego, los presentes se peleaban por quedarse con los dibujos, si es que Johanna no había conseguido antes ponerlos a salvo. Pero incluso cuando estaba de buen humor, Goethe podía actuar de manera despótica. Una tarde había traído baladas escocesas a casa de Johanna y se ofreció, relata Schütze, «a recitar él mismo una muy larga, pero de manera que las mujeres debían entonar a coro el refrán que se repetía después de cada verso. Empezó el patético recitado; las damas estaban preparadas y entonaron a tiempo la frase, de modo que se pasó felizmente sobre el primer verso. Pero

cuando se repitieron las mismas palabras por segunda y tercera vez, a la señora del profesor Reinbeck le sobrevino un ataque involuntario de risa; Goethe se detuvo, dejó caer el libro y atravesó a toda la concurrencia con los ojos encendidos de un Júpiter tonante. “¡Así no leo!”, dijo con tono lapidario. Todos estaban aterrorizados; pero Johanna Schopenhauer le imploró, prometió obediencia y dio garantías en nombre de los demás. Entonces siguieron adelante, en el nombre de Dios. Pero ver a todas las damas mover la barbilla rítmicamente a la voz de mando resultaba tan cómico, en efecto,

que hacía falta toda la autoridad de un Goethe para mantener a toda aquella asamblea en la actitud seria y solemne que se le había ordenado».

A Goethe, por el contrario, se le escapó la comicidad involuntaria a la que había dado lugar. En sus *Diarios y Anales* comenta el suceso con las siguientes palabras: «Dimos la bienvenida a “Hilla, Lilla”, una balada escocesa bajo la forma de una letanía; leíamos el texto en voz alta y la comunidad repetía a coro el latiguillo del refrán».

Cuando Goethe contaba algo o leía en voz alta, se producía todo un artificio

de metamorfosis. Se iba convirtiendo poco a poco, con la mímica y el tono de voz, en la persona objeto de la narración; se ponía de pie y gesticulaba y gritaba de tal manera que la consejera Ludecus, que vivía arriba de Johanna, tenía que golpear el suelo para llamar al orden.

Goethe hablaba con agrado sobre las cosas cotidianas y podía lamentarse durante una hora entera de haber devorado él solo a mediodía, en un ataque de hambre, la empanada de hígado de ganso que estaba destinada a los huéspedes. En las conversaciones de sociedad evitaba siempre las

controversias ásperas y, como señala a menudo, le resultaba insoportable en extremo el talante crítico de la nueva generación. El que quería oír de su boca juicios y opiniones radicales se convertía a menudo en objeto de su burla y lo que parecía al principio un elogio se convertía al final en todo lo contrario. En el salón de Johanna se le oyó a menudo formular la siguiente sentencia: «Cuando la gente cree que estoy todavía en Weimar ya he llegado a Erfurt». A Arthur, con sus sentencias críticas y su pasión por los juicios radicales, le hubiera ido mal con Goethe. Pero en su presencia se

mantenía todavía reservado —algo que cambiaría durante la próxima estancia de Arthur en Weimar.

Cuando Goethe estaba de buen humor todo le parecía bien, incluso las superficiales novelas de Lafontaine y las piezas lacrimosas de Kotzebue (al que hizo representar a menudo en el teatro de Weimar). Recalcaba a las damas del salón de Johanna que lo único importante era aprender el arte de gozar y, a menudo, no le faltaba mordacidad. Goethe era del agrado de todos, incluso de Arthur, que no faltaba ni una tarde a casa de su madre cuando aquél se había hecho anunciar.

Arthur Schopenhauer estuvo pues a menudo presente en las veladas mientras Johanna se sentaba detrás de la tetera y vigilaba atentamente para que no decayese la conversación. Muchos de los ilustres visitantes a los que la presencia de Goethe atraía a la casa hicieron mención, en sus memorias o en sus cartas, de las tardes pasadas en casa de la consejera áulica Schopenhauer. Nadie empero menciona a Arthur. Y esto puede decirse tanto de Bettina y Clemens Brentano como de Achín von Arnim y de los Humboldt. Todos ellos visitaron a Johanna en esos años. Sólo Zacharias Werner, que brillaba en ese

momento como un cometa en el cielo del arte dramático, parece haber mantenido cierto trato con él durante su estancia en Weimar. En los diarios de Werner se encuentran pequeñas observaciones al respecto y Arthur Schopenhauer se preciaba todavía muchos años después de su trato con este hombre sorprendente.

Zacharias Werner estaba en el cénit de su fama cuando, en las Navidades de 1808, Goethe lo trajo a Weimar desde Jena. En 1806, el drama sobre Lutero *La consagración de la fuerza* había sido un gran éxito escénico en Berlín. Arthur lo había leído y había quedado arrebatado

por el talante fantástico de la acción y el carácter patético del lenguaje.

Zacharias Werner procedía de Königsberg, donde había crecido en la misma casa que E. T. A. Hoffmann, ocho años más joven que él. La histérica madre vio en el muchacho a Cristo reencarnado. A Zacarías le gustó eso, pero luego cambió de profesión y se convirtió en dios de los poetas. Cuando Schiller murió, acogió la noticia con regocijo: «¡Qué puesto queda vacante!». También otros, Iffland y Madame de Staël entre ellos, creían que Werner iba a ser el sucesor de Schiller. Goethe se había burlado al principio de La

consagración de la fuerza; «fuerte olor a incienso», había exclamado. Pero cuando Zacarías compuso bellos sonetos para su corazoncito de Jena, también Goethe quedó embelesado y llevó a Weimar al cantante del amor. Por lo demás, su relación con él siguió siendo irónica en grado extremo. Después de la representación en Weimar del drama de Werner *Wandra*, coronó al poeta en el banquete con una guirnalda de laurel que había adornado antes a un cerdo. En Weimar, Werner se convirtió pronto en una figura envuelta por un halo de escándalo. Una vez que se había retrasado para asistir a una velada, le

enviaron a una mensajera que volvió aterrizada gritando: Werner había tratado de violarla. En años posteriores, se volvió piadoso de nuevo; fue ordenado sacerdote católico en 1814 y se estableció en Viena como predicador penitencial, algo así como una especie de flagelante para las clases bien.

Arthur había conocido ya a Werner en Gotha y se había sentido halagado de entablar una relación con el ilustre hombre. En Weimar, Werner le indujo a entusiasmarse por el teatro.

La gente frecuentaba el teatro en Weimar, ciudad que ofrecía, por lo demás, pocas diversiones. Arthur no

constituía una excepción, pero para él el teatro significaba algo más que mero pasatiempo vespertino. Llama la atención que sus primeras reflexiones filosóficas se alumbren precisamente en el teatro y, en particular, con la tragedia. Una obra de Sófocles, por ejemplo, le sugiere una especie de platonismo de la miseria: ¿qué pasaría, se pregunta, si la miseria real no fuese en absoluto real, sino sólo una «copia» del «verdadero mal existente desde toda la eternidad?» (HN I, 9). No somos nosotros los que proyectamos en el cielo la verdadera penuria, sino que por el contrario es el mal del cielo lo que se proyecta en

nuestra realidad haciéndola de este modo mucho peor. ¿Es una ilusión el mal inmediato y efectivo? ¿Puede ser un alivio para el mal presente el atreverse a contemplar valerosamente el mal metafísico? Arthur, realquilado en casa de un fabricante de sombreros y espectador en el salón de la consejera Schopenhauer, prueba la estrategia de despotenciar el mal real mediante la exageración metafísica. Y aunque dará vueltas y más vueltas a esta estrategia, es evidente que no se trata de un objeto apropiado de conversación para las veladas de Johanna.

Los éxitos sociales de ésta suscitan

la aparición de los envidiosos. Que Arthur se mueva entre ellos parece ser más bien producto de la casualidad que del propósito. Es el caso de Passow, por ejemplo, al que la madre había contratado como profesor particular. Este ambicioso joven filólogo, traído por Goethe al instituto de Weimar desde Halle, trató de superar con aplicación las «diatribas» de Goethe contra la literatura moderna criticando también a Schiller. Goethe, por fidelidad a su amigo muerto, dio a entender que no deseaba la presencia de Passow en los círculos que él visitaba. Johanna tuvo que ejecutar la penosa tarea de disuadir

al maestro de su hijo de que siguiera visitándola. Passow, como es natural, se sintió profundamente agraviado. Pero como no podía desahogarse con Goethe, descargó su rabia contra Johanna. Escribe lo siguiente a un conocido: «Usted sabe bien que la voluble y parlanchína madame Schopenhauer organiza todos los inviernos veladas fijas^[3] de té, destinadas a la galería, que son muy aburridas... pero hacia las que acuden presurosamente todos los instruidos, y los que afectan tener instrucción, porque Goethe a menudo se deja ver por allí».

Puede uno imaginarse qué cosas

llegó a oír Arthur sobre su madre de labios de Passow, al que apreciaba profesionalmente y con el que llegó a convivir durante cierto tiempo. Passow era un ser resentido, que se atrincheraba en los autores antiguos y lanzaba desde allí todas sus invectivas contra los así llamados «espíritus pretenciosos». En las reuniones de sociedad, solía permanecer taciturno, pero su silencio era interpretado como arrogancia y, en efecto, parecía haber en él algo acechante. Incluso a Goethe le sacaba esto de quicio, de modo que, como relata Riemer, «lo que en otras circunstancias hubiera dicho con gracia

y humor, se expresaba entonces con sequedad y laconismo».

Passow solía denominar a las gentes que frecuentaban a Johanna con la expresión: «vulgares bípedos». Arthur heredó de su desabrido maestro esta expresión junto con sus conocimientos filológicos. Por lo demás, Schopenhauer dilataría enormemente su ámbito de aplicación.

Otra celebridad de Weimar con quien Arthur solía tener trato, y que mantenía igualmente una relación difícil con Johanna Schopenhauer, era Johannes Daniel Falk.

Falk era un escritor que, después de

1806, llegó a ser consejero de Legación (¡antes había sido un enemigo declarado de Napoleón!). Organizó un orfelinato en Weimar y, en cuanto pionero de la Misión Interior, actuó allí de forma totalmente benéfica. Su pasión, y al mismo tiempo su debilidad, era la excesiva ambición mundana. Los juicios de los contemporáneos sobre este hombre son poco lisonjeros. Riemer dice de él que era un «charlatán insoportable» cuya locuacidad sólo cesaba al aparecer en lontananza alguien de rango superior al que inmediatamente adulaba. Pero, por regla general, podía afirmarse que «no era posible introducir

ni un alfiler en el torrente de sus palabras» (Riemer). Incluso Johanna se burlaba de las pretensiones de este hombre que había sido el primero con el que entabló relación en Weimar, puesto que también él procedía de Danzig. En una carta a Arthur, escribe lo siguiente sobre él: «Todos sus aires de grandeza constituyen algo tan insoportable como estúpido, pues se convierte en una carga para todo el mundo y al final se le cerrarán todas las puertas de la burguesía sin que desde luego pueda hallar repuesto en las de la corte». Falk, por su parte, tampoco hablaba bien de Johanna, puesto que la consejera áulica

de Danzig no prestaba atención a los rangos sociales de Weimar. En su libro *Descripción de Goethe a partir del trato personal* elude con premeditación, al reproducir numerosas conversaciones que había tenido con Goethe en casa de Johanna, mencionar siquiera el lugar del encuentro.

Así pues, Arthur tuvo con Falk un trato cercano e incluso viajaron juntos a Erfurt, en septiembre de 1808, al congreso de los príncipes. Goethe había sido convocado, ya que Napoleón quería verlo y hablar con él. Falk, Arthur y algunos otros constituían la cola del cometa. Las viejas y las nuevas

dinastías, convocadas por su protector, se daban allí una ostentosa cita. Arthur, sin embargo, se mostró poco impresionado. Se sintió «escandalizado», delante de Falk, «de las damas de la corte..., quienes *antes* de la comedia consideraban un monstruo al opresor de pueblos y, *después* de la misma, lo tienen por el más gentil caballero del mundo» (G, 21).

La estancia de Arthur en Weimar se aproxima a su fin. Passow certifica sus grandes progresos: podrá entrar en la universidad en el otoño de 1809. El 22 de febrero de ese año festeja su veintiún cumpleaños; es ahora mayor de edad y

la madre le entrega su parte de la herencia, unos 20 000 táleros imperiales los cuales producen un interés anual de casi 1000 táleros. Con eso se puede vivir bien. Pero el regalo de cumpleaños más agradable que recibe es la posibilidad de participar en la gran fiesta de carnaval de ese año. Lo que hace tan atractivo para Arthur ese baile de disfraces, organizado por Goethe y Falk en el Ayuntamiento, es que también participa en él Karoline Jagemann, estrella de la escena y de la ópera de Weimar, querida del duque y adversaria de Goethe. Arthur está inflamado por esa mujer de cuya belleza habla toda

Alemania. En el baile de disfraces osará aproximarse: ella está disfrazada de Tecla y él de pescador. Pero Tecla no se entera de la existencia del pescador. La Jagemann se ha puesto todas las joyas que le regaló el duque y su atención se dirige exclusivamente hacia la duquesa: ¿cómo reaccionará ésta? La duquesa hace caso omiso de las joyas de la Jagemann y la Jagemann hace caso omiso de Schopenhauer. Este transfiere a los versos su fracaso. Por primera y última vez pone a prueba su talento como trovador del amor. Escribe los siguientes versos: «Mi mal se tornaría alegría, / si te asomases a la ventana», y:

«La persiana esconde tu ventana: / Tú sueñas en un sillón de seda» y: «La persiana oculta el sol / sombrío está mi destino» (HN I, 6). Esta situación se prolonga todavía un tiempo, pues el poder de seducción de tal lírica amorosa es limitado. «Me llevaría a casa a esa mujer aunque la hubiese encontrado picando piedra en la carretera» (G, 17), confiesa a la madre. El camino de Karoline no lleva empero hacia las canteras, desgraciadamente para él, pues el duque la ennoblece haciéndola marquesa de Heygendorff. Las posibilidades de Arthur se reducen a cero.

En el verano de 1809, Arthur y su madre viajan juntos una vez más a Jena y visitan a Goethe. Este relata la visita de Johanna en el diario, pero sin mencionar a Arthur. Johanna le pide una carta de recomendación para Arthur, quien se ha decidido por la universidad de Gotinga. No sabemos si Goethe la olvidó o se negó a hacerla, pero el caso es que Arthur partirá hacia Gotinga, el 7 de octubre de 1809, sin recomendación.

7

*Gotinga.
Estudios
de
ciencias
naturales.*

*La
sombra
del
padre:
el gusto
por lo
sólido.*

*Entre
Platón
y Kant,
entre el*

*anhelo
del
éxtasis
y el
escepticismo.*

*SEGUNDO
ESCENARIO
FILOSÓFICO:
DE
DESCARTES
A
KANT.
DESDE
LA
RAZÓN
DE LO
DIVINO
HACIA
LA
RAZÓN*

*DIVINA.
DESDE
LA
METAFÍSICA
HACIA
LA
MORALIDAD.
LA
HISTORIA
DE «LA
COSA
EN SÍ».*

*Arthur
en el
mito de
la
caverna.*

¿Qué razones había para elegir

precisamente Gotinga? Jena queda más cerca, pero después de dos años en Weimar, Arthur quería tal vez poner mayor distancia entre él y el mundo de la madre. Además, Jena había dejado de ser el centro esplendoroso de la educación moderna que había sido a finales de siglo, cuando Fichte, Schelling, los Schlegel y Schiller vivían y enseñaban allí.

En Jena se había producido un fuego de artificio; Gotinga, sin embargo, era la estrella fija entre las universidades alemanas. Fundada en 1734 por el rey inglés Jorge II, ganó pronto una elevada reputación científica. Aquí, por vez

primera, el espíritu moderno no había tenido que librar lucha alguna para liberarse de la tenaza teológica. Las ciencias naturales, acompañadas de una especie de empirismo especulativo, habían dado el tono desde el principio. Albrecht von Haller había sido, a mediados del siglo XVIII, el impulsor en Gotinga de esa dirección intelectual. Enseñó medicina, botánica y cirugía; había escrito novelas políticas de carácter educativo y de tendencia aristocrático-republicana; fundó el llamado «teatro anatómico», un panóptico de las partes del cuerpo desgajadas unas de otras. También se

debe a este activo ilustrado la instalación del jardín botánico y una institución para ayuda del parto. Haller obtuvo éxitos perdurables en fisiología e hizo valer toda su influencia para convertir a Gotinga en el bastión de la ciencia «moderna» de la naturaleza. El famoso creador de sátiras y aforismos Georg Christoph Lichtenberg enseñó física y matemáticas en la universidad Georgia Augusta; Carl Friedrich Gauß dirigió el observatorio astronómico de Gotinga y enseñó matemáticas; también fue una celebridad en el ámbito del saber el anatomista y antropólogo Johann Friedrich Blumenbach: Arthur

Schopenhauer pudo asistir todavía a algunos cursos de este patriarca de los viejos tiempos. También era el renombre de la universidad en el ámbito de las ciencias naturales lo que había inducido a A. W. Schlegel a formular el consejo de que, el que quisiera entregarse a materias humanísticas y especulativas, debía asentar primero en Gotinga los sólidos fundamentos de la experiencia. Schlegel dijo de la universidad Georgia Augusta que era el «centro de la erudición alemana»; en ella se podía «estar al día en todos los progresos científicos de la época». Y eso era precisamente lo que pretendía Arthur

cuya vocación tardía lo hacía tanto más ambicioso: ponerse a la altura científica de la época. Pero también en otro aspecto estaba Gotinga a la altura de los tiempos: la universidad tenía una atmósfera de carácter aristocrático-mundano. La nobleza y la gran burguesía enviaban gustosamente a sus hijos a esa universidad en la que, junto a las ciencias naturales, florecían igualmente las ciencias políticas inspiradas por el espíritu inglés. El que se examinaba con Ludwig Schlözer o Johann Stephan Pütter tenía abierta la carrera de los altos cargos estatales. Por eso, la arrogancia estudiantil encontraba aquí

también un suelo especialmente fértil. Por ejemplo, las autoridades de la ciudad trataban de reducir el ganado vacuno porque los estudiantes se sentían molestos con la presencia de las vacas. Los mozos artesanos, por el contrario, se llevaban mejor con las vacas que con los estudiantes. Las peleas eran frecuentes y la ocasión que las provocaba era una y otra vez el «derecho de calle», es decir, quién tenía que ceder el paso. Los atropellos se convertían en motines e incursiones de venganza hacia los barrios de empleados, en un sentido, o hacia las asociaciones regionales de estudiantes,

en sentido contrario. Cuando los jóvenes señores, a pesar de sus espadas, eran vencidos en una pelea contra los mozos artesanos (una de las canciones de estudiantes de esa época dice de ellos que son «un montón de carne desprovisto de espíritu, de sentido y de inteligencia»), a veces se producía el llamado «plante». Los estudiantes abandonaban la ciudad y entonces la población, que temía por una lucrativa fuente de ingresos, tenía que implorar el regreso de sus finas señorías. Estas reclamaban satisfacción, de modo que los mozos aprendices eran puestos en vereda y los de más talento componían

incluso versos de disculpa. Para festejar el regreso, los hosteleros daban barra libre y se podía alborotar durante toda la noche.

También Heinrich Heine recuerda los excesos que llevaba a cabo la población estudiantil en Gotinga. «Algunos afirman incluso», escribe en el *Viaje Al Harz*, «que la ciudad fue construida ya en tiempos de la invasión de los bárbaros y que cada tribu germánica dejó allí suelto un ejemplar indócil de sus miembros; así surgieron todos estos vándalos, frisios, suabos, teutones, sajones, turingios, etc., que todavía hoy recorren la calle Weender

en hordas que se distinguen por el color de los gorros y las borlas y que se enfrentan eternamente entre sí en los campos de batalla de la *Rasenmühle*, del *Ritschenkrug* y de *Bovden*, con usos y costumbres que son idénticos a los de los tiempos de las invasiones».

Arthur Schopenhauer se sintió atraído por la parte más noble de esa mezcla de escándalo e indolencia, elegancia y ganas de pelea, que se asentaba en el lugar. Pero se mantuvo alejado del barullo estudiantil y de las intrigas: la pistola colgaba apaciblemente encima de su cama. Sus ganas de altercado se limitaban al

debate, que practicaba por lo demás con un pequeño número de conocidos, a veces de manera también muy brutal. Su compañero de estudios Karl Josias von Bunsen, que sería después representante de Prusia ante la Santa Sede, relata lo siguiente: «Su manera de disputar es acerada e hiriente y su tono es obstinado como su extraña frente, sus refutaciones enardecidas y sus paradojas terribles».

En cuanto ciudad, Gotinga poseía pocas cosas especialmente atractivas. A Heine le parece que es más bonita cuando uno mira «estando de espaldas a ella». Escribe: «La ciudad de Gotinga, famosa por sus salchichas y su

universidad, pertenece al rey de Hannover y tiene 999 hogares, varias iglesias, una institución para partos, un observatorio astronómico, un calabozo para estudiantes, una biblioteca y una taberna en el Ayuntamiento cuya cerveza es muy buena».

Arthur Schopenhauer pasará dos años en esta ciudad. Poco sabemos de las circunstancias exteriores de su vida. Desde el segundo semestre, se aloja con el catedrático Schrader, en la vivienda de servicio que éste dispone en el jardín botánico. Aquí se forma ese ritmo de vida que luego mantendrá hasta la vejez. Las primeras horas de la mañana serán

aprovechadas para el trabajo intelectual más arduo, del que se relaja tocando la flauta. Por la tarde emprende largos paseos; al anochecer va al teatro o hace vida social. Tuvo trato con Friedrich Osann y con Lewald, a los que conocía de los tiempos de Gotha; con Carl Julius von Bunsen y William Backhouse Astor, hijo del riquísimo Johann Jacob Astor, mercader de pieles emigrado a America; también trabó conocimiento con Karl Lachmann, que sería luego famoso en filología clásica, así como con Karl Witte, el niño prodigio que había entrado en la universidad a la tierna edad de diez años. No eran amistades

íntimas, puesto que todas se interrumpieron al abandonar Gotinga. Después sólo tuvo con ellos encuentros más o menos fortuitos.

Arthur constituía el centro indiscutible en ese círculo de conocidos; aquí, al contrario de lo que pasaba en casa de la madre, sus «oráculos» eran escuchados; ahora no encontraba resistencia a su «espíritu de disputa» y acababan dándole además la razón. Pero tal vez por eso no valoraba demasiado ese medio social. En su *curriculum*, escrito en 1819, escribe lo siguiente: «Durante los dos años que viví en Gotinga me consagué a los estudios con

la sostenida diligencia a la que ya estaba acostumbrado, sin que el trato con otros estudiantes me detuviera o me apartase de los mismos en lo más mínimo, puesto que el hecho de tener más edad, mi mayor experiencia y mi carácter singular, me empujaban siempre al aislamiento y la soledad» (B, 653).

Su diligencia en el estudio se centra inicialmente en las ciencias de la naturaleza. Se había matriculado en medicina. ¿Trataba de complacer de este modo a su madre, que le había recomendado una carrera con la que «pudiera ganarse el pan»?

Las primeras notas conservadas nos

dan a conocer ya las inclinaciones filosóficas de Schopenhauer. El estudio de la medicina, por aquel entonces, no exigía renunciar a tales inclinaciones. El mismo Kant había considerado la medicina como una disciplina cercana a la filosofía: el espíritu especulativo podía aprender en la experiencia del cuerpo aquello a lo que debía renunciar. También las fuerzas cósmicas fundamentales, repulsión y atracción, se prestan a ser estudiadas en el cuerpo. La dietética del espíritu, es decir, la filosofía práctica, y la dietética del cuerpo, están estrechamente relacionadas. Tales eran las opiniones

de Kant, quien dio así dignidad filosófica a la medicina. También el especialista en ciencias naturales y médico Blumenbach, a cuyas clases de historia natural, mineralogía y anatomía comparada asistió Arthur, practicaba su oficio infundiéndole todo el brillo de esa dignidad. Blumenbach, que se denominaba a sí mismo «physicus», no aceptaba las pretensiones de la metafísica tradicional. Atribuía a su ciencia la competencia para dar respuesta a las llamadas «cuestiones últimas». La física de Blumenbach pretendía satisfacer a la vez la curiosidad metafísica: retrotraía el

«origen de la vida» a combinaciones de sustancias químicas y combatía las pretensiones que tiene el ser humano de constituir el centro del universo apelando al pasado fósil; fue también el primero en sacar consecuencias, a partir del proceso de fosilización, acerca de la gigantesca antigüedad de la historia terrestre. Enseñaba humildad, pero no tanto ante Dios cuanto frente a la naturaleza empírica; y llamaba al hombre, sin respeto, «el más perfecto de los animales domésticos». Arthur Schopenhauer estudió fisiología con Blumenberg; más tarde denominaría a esta ciencia «el punto culminante de

todas las ciencias de la naturaleza». En la fisiología de Blumenberg topó por primera vez con la noción de «impulso configurativo».

Blumenbach entendía con ese concepto una especie de «potencia vital orgánica» que escapa a las nociones del mecanicismo. Kant alabó la teoría del impulso configurativo y Schelling dijo de ella que era un «atrevido paso más allá de la filosofía mecanicista de la naturaleza»; también Goethe se mostró agradecido: el enigma del asunto quedaba perfectamente asumido en un enigmático concepto.

Con Blumenbach quedaba, pues,

hábilmente arraigado el firme suelo de los hechos en la filosofía natural. Schopenhauer no necesitaba por tanto ocultar aquí sus inclinaciones filosóficas. Entre los cursos de Blumenbach y la lectura en casa de *El alma del mundo* de Schelling no mediaban todavía dos mundos distintos, como sucedería posteriormente entre la filosofía y las ciencias empíricas de la naturaleza. Sin embargo, Schopenhauer no se entregó con exclusividad a la filosofía hasta el tercer trimestre. Escribe en su *curriculum*: «Pero después de haberme conocido a mí mismo en cierta medida, a la vez que

trababa conocimiento con la filosofía... cambié mi propósito, abandoné la medicina y me dediqué exclusivamente a la filosofía». ¿Qué es lo que «había aprendido en sí mismo» y lo que le empujó a entregarse «exclusivamente» a la filosofía?

En Hamburgo, sus inclinaciones filosóficas y literarias habían sido una forma de evasión frente a la carrera programada por el padre. Al abandonar la carrera de comerciante, había dado el primer paso práctico contra ese padre y ahora, por tanto, no era ya el mundo del espíritu lo que debía contrapesar los deberes impuestos por aquél. Había

cambiado de sitio, había osado escaparse del mundo paterno, pero le perseguía todavía su sombra; en esa huida hay una concesión al padre: rehuye ahora la evasión en el mundo del espíritu y prefiere, por el momento, lo sólido y lo exacto. De ahí su dedicación a las ciencias de la naturaleza y su celo en el estudio de los idiomas antiguos y de los «clásicos»; apegado todavía a principios mercantiles, quiere adquirir primero el capital básico de la educación antes de lanzarse a empresas atrevidas. Sólo después del tercer semestre se permite la evasión dentro de la evasión. El abandono radical de las

consideraciones burguesas sobre fines y utilidad se consuma por primera vez con la decisión a favor de la filosofía.

En una conversación que mantiene con el viejo Wieland durante una de sus ocasionales visitas a Weimar, Schopenhauer expresa concisa y bruscamente a la vez esta manera de emancipar su vocación filosófica de los objetivos burgueses de subsistencia. Wieland había advertido contra un estudio «tan poco práctico» como el de la filosofía. Arthur responde: «La vida es una cosa precaria y yo me he propuesto consagrar la mía a reflexionar sobre ella» (G, 22).

Aunque el mismo Wieland se inclinaba hacia una filosofía de la felicidad y, a lo sumo, concedía a la reflexión filosófica una función tonificante para el exceso de vitalidad, se sintió impresionado por una fuerza de decisión tan grande como la que Arthur Schopenhauer mostraba en ese momento. «Me parece», respondió el anciano, «que tiene usted razón... joven, yo entiendo ahora su carácter; quédese en la filosofía» (G, 22). La vida es una cosa precaria y él quisiera reflexionar sobre ella, recorriendo todos sus vericuetos, sin que nadie le moleste ni le desvíe del camino: ése es el programa

de Arthur. La emoción de las cumbres sigue siendo su meta y al final de sus años en Gotinga, durante un viaje por el Harz en 1811, anota lo siguiente: «La filosofía es un elevado puerto alpino: a ella sólo conduce un sendero abrupto que discurre sobre puntiagudos guijarros y punzantes espinas; es solitario y se vuelve cada vez más desolado a medida que se llega a la cumbre. El que lo sigue no debe temer el espanto, sino que tiene que dejarlo todo tras de sí y debe abrir su camino con perseverancia en la fría nieve. A menudo está al borde del abismo y dirige la mirada hacia el verde valle, allá en la hondonada: le

sobrecoge entonces una terrible sensación de vértigo; pero tiene que sobreponerse aunque tenga que fijar con la propia sangre las suelas a las rocas. A cambio, verá pronto el mundo por debajo de sí, verá cómo desaparecen las tierras pantanosas y los desiertos de arena, cómo quedan allanadas sus irregularidades, dejan de llegar hasta arriba sus desacordes y se revela su redondez. El permanece siempre expuesto al aire puro y frío de la altura y ve ya el sol cuando abajo reina todavía la oscuridad» (HN I, 14).

¿Qué luz es la que persigue Schopenhauer, qué sol ha amanecido

para él en ese momento en el cielo de la filosofía? Su primer maestro de filosofía, el escéptico kantiano Gottlob Ernst Schulze, le ha señalado dos estrellas: Platón y Kant. Schulze es un hombre astuto y sabio que sabe contrapesar escépticamente posturas contrapuestas. En Platón podemos encontrar la vieja y autosuficiente metafísica; en Kant topamos, por doquier, con el temor a que ésta traspase los límites del conocimiento.

Platón y Kant entre estos dos polos se mueve efectivamente el espíritu filosófico de la época, que aspira a una metafísica renovada, más allá de Kant, y

que quiere construir la totalidad —Dios y el mundo— a partir de leyes que, precisamente con ayuda de Kant, habían sido descubiertas en el sujeto.

Kant, mezcla de rococó y pietismo, había dejado que las más venerables verdades filosóficas —inmortalidad del alma, libertad, existencia de Dios, comienzo y fin del mundo— se balanceasen sobre un frívolo péndulo: eran válidas y no eran válidas al mismo tiempo. Los problemas de la metafísica, enseñaba, no se pueden resolver, y, aunque tengamos que plantearlos de nuevo continuamente, lo mejor es no tomar demasiado en serio las sucesivas

respuestas que se les da. Si una de ellas ayuda a vivir, habrá que tomarla en el sentido del «como si». Este es el guiño de ojos que hace Kant, su epicureismo rococó.

Pero las verdades no pueden sostenerse en vilo sobre este frívolo péndulo del «como si» por mucho tiempo. Tendrán que derrumbarse y ser tomadas de nuevo en serio. Fichte, Schelling y Hegel no aceptarán el «como si» y filosofarán de nuevo con la renovada autosuficiencia del absoluto. Pero la nueva absolutez —y hasta ahí por lo menos llega el influjo de Kant— es la absolutez del sujeto.

Arthur Schopenhauer había captado el refinamiento y la frivolidad de Kant en relación con el tema de las cuestiones últimas, incluso antes de haber juzgado correctamente su filosofía. «Epicuro es el Kant de la filosofía práctica, como Kant es el Epicuro de la especulativa» (HN, I, 12), se lee en una nota marginal escrita por Schopenhauer en 1810.

Epicuro, como es bien sabido, se había despreocupado de la existencia de los dioses y había desgajado la moralidad práctica de toda obligación y de toda promesa celestial. En lugar de éstas, en el punto central de una sabiduría pragmática de la vida, había

situado el ansia de felicidad, completamente terrenal, junto con la evitación del sufrimiento y del dolor. Los valores absolutos no tenían para él más validez que la del «como si». Si juegan un papel al servicio de la felicidad, cabe servirse de ellos; se trata entonces de ficciones que apoyan la vida y que ganan realidad en la medida en que contribuyen a hacer posible la felicidad.

Al designar a Kant como «Epicuro de la filosofía especulativa» Schopenhauer demuestra que algo ha entendido de él. La incognoscibilidad de la «cosa en sí» juega efectivamente en

Kant un papel semejante al que tenían los dioses en Epicuro, a los que el antiguo maestro de la vida también pretendía dejar en paz.

Kant representa la gran censura a finales del siglo XVIII. Después de su aparición, el pensamiento occidental no volvería ya nunca a ser como antes, algo de lo que él mismo era consciente. «Hasta ahora se suponía», escribe, «que todos nuestros conocimientos tenían que regirse por los objetos... Pero hay que probar... si no avanzaremos más suponiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento... Hay aquí cierto parecido con el primer

pensamiento de Copérnico, quien, al no poder proseguir con la explicación de los movimientos celestes bajo el supuesto de que toda la legión de estrellas girase alrededor del espectador, trató de ver si no se podría explicar todo mejor suponiendo que era el espectador el que se movía y dejando a las estrellas en paz».

Kant había comenzado sus investigaciones, siguiendo el método de la antigua metafísica, en busca de las aprioridades del pensamiento, es decir, de certezas que, al ser dadas con anterioridad a cualquier experiencia (Physis), pueden, según pretendía la

tradición, fundar una meta-física. Kant, de hecho, señaló tales *certezas anteriores a cualquier experiencia*, pero mostró que las mismas sólo sirven para la experiencia y son ya incapaces por tanto de fundar la metafísica. Con esta declaración solemne, el «a priori» desciende de los cielos: a partir de ahora, deja de servir como anclaje vertical y lo único que proporciona es una orientación horizontal.

Para medir el nuevo impulso hacia la modernidad y la secularización que se produce con Kant hay que volver la vista atrás hacia Descartes.

Con Descartes, la razón había

elevado ya su orgullosa cabeza y el Dios revelado había perdido fuerza. Necesitaba de apoyo, por tanto. Descartes, a partir de la autorreflexión de la razón, muestra las razones por las que tiene que existir un Dios tanto como existe el mundo. Kant, a partir de la autorreflexión de la razón, muestra las razones por las que tiene que existir la ficción de un Dios. Es el abismo que separa a los dos. En Descartes, Dios había sufrido ya una degradación al convertirse en un ser fundado en la razón. En Kant, sufre una nueva y dramática reducción: se convierte en Idea «regulativa».

Con anterioridad a Kant, Descartes había iniciado la búsqueda de una certeza metafísica última cuyo principio y cuyo fin fuese garantizado por la autorreflexión de la razón. En Descartes, actuaba ya el espíritu de la modernidad, pues, naturalmente, lo que se torna dudoso para él no es la existencia del mundo —aunque él pretenda lo contrario—, sino la existencia de Dios. Por eso, de su famoso «cogito ergo sum» no extrae una demostración del mundo (que es absolutamente superflua), sino una demostración de Dios. Pero al demostrar racionalmente la existencia de Dios, Descartes entraba en terreno

peligroso, pues sus investigaciones estaban liberando al espíritu autónomo del análisis que acabaría disolviendo incluso la más poderosa de todas las síntesis, es decir, al propio Dios. Esa no será empero la obra de Descartes, sino de sus continuadores.

Por lo que se refiere al propio Descartes, Prometeo de la modernidad, del análisis «corrosivo» y de las grandiosas construcciones matemáticas, hay que decir que permanece sentado delante de la chimenea durante veinte años en su exilio holandés y mira desde la ventana el paso del invierno, la primavera, el verano, el otoño y de

nuevo el invierno. Fuera, observa los cuadros de género de la vida holandesa: la gente con grandes sombreros en las calles nevadas; las gaviotas sobre los muros del jardín; niños que juegan tras una lluvia estival; el azul del cielo en las charcas; días de mercado en otoño; muchachas que reprimen su risa bajo las ventanas; por la tarde, el crepitar del fuego en la chimenea. Son meditaciones que Descartes prosigue en medio de esta vida sosegada. Meditaciones de calma, de pasividad, de permisividad. Meditaciones que aniquilan, curiosamente, el furor de la acción y del dominio. En el corazón del huracán

reina la paz, de nuevo esta vez.

El cartesianismo, universo de la racionalidad, brota en el punto de Arquímedes del retraimiento y del sosiego. Las certezas racionales de Descartes están encerradas en los recodos interminables de la meditación, por mucho que se hable de «mathesis» del orden y de «deducciones». Por eso es tan insensato identificar sin más el «cogito» cartesiano con el flaco concepto de razón de la racionalidad moderna. De hecho, las meditaciones de Descartes son un diálogo con Dios. Su posición podría expresarse del modo siguiente: la razón, mediante la que se

puede conocer a Dios, me convierte en propiedad de Dios. No soy yo el que me apropio de Dios con mi razón sino al contrario: Dios se apropia de mi en mi razón. Pero esta relación se apoya en un equilibrio inestable; basta un movimiento minúsculo y todo habrá cambiado: el Dios basado en la razón se convertirá en la divina razón.

La «mathesis universalis» cartesiana, y en mayor medida todavía la meditación sosegada del ensimismado Spinoza, así como las expediciones ávidas de experiencia del empirismo inglés (Locke, Hume), habían puesto en acción la actividad racional y el

afianzamiento de la sensibilidad para explicar el mundo y la acción, sin que la orgullosa razón tuviese que quedar por ello en desamparo metafísico.

Los reparos escépticos o espirituales de Montaigne y Pascal no pudieron detener el ostentoso avance de la razón. En Leibniz, y luego en Christian Wolff, la totalidad, Dios y el mundo, queda unificada de nuevo en una síntesis grandiosa. El tránsito fronterizo entre el cielo y el mejor de todos los mundos se realiza sin problemas, ya sea por la vía deductiva, ya por la inductiva. Todo forma un continuo, la naturaleza no da saltos; las «perceptions petites»

(percepciones inconscientes) y el cálculo infinitesimal dan cuenta de las transiciones. Podemos expresarlo exactamente de este modo: Leibniz enseña a su siglo a calcular con el infinito, apoyado por el genio musical del maestro de cálculo Johann Sebastián Bach, quien sublima la «mathesis Universalis» convirtiéndola en culto a Dios.

Kant, siguiendo el método de la metafísica anterior, busca aprioridades del pensamiento y encuentra más que nadie. Nos ofrece todo un muestrario de las mismas: las formas de la intuición, espacio y tiempo; un complicado

mecanismo de categorías del entendimiento; y ese batán de la «apercepción» que pulveriza el material de la experiencia reduciéndolo a lo que finalmente podemos percibir y entender conceptualmente. Todas estas aprioridades son meros dispositivos de los que estamos provistos, en cuanto sujetos, antes de que llegue a nosotros el material de la experiencia. Pero las mismas, como señala Kant, no nos conectan con el cielo. Existen antes de cualquier experiencia, más acá y no más allá de ella, por tanto; no remiten hacia lo trascendente: son meramente transcendentales. Son las condiciones, la

mera forma de cualquier experiencia posible: carecen, pues, de interés metafísico; interesan exclusivamente desde el punto de vista epistemológico. Si las examinamos de cerca, transcendemos la experiencia en dirección a las condiciones de su posibilidad: horizontal y no verticalmente por tanto. El «trascendental» kantiano es en cierto modo lo contrario de lo «trascendente», pues el análisis trascendental consiste precisamente en mostrar que no podemos, y por qué no podemos, tener conocimiento de lo trascendente. Ningún atajo lleva de lo trascendental hacia la

trascendencia. Por ejemplo: nuestro entendimiento ordena el material de la experiencia siguiendo principios de causalidad. Frente al sensualista David Hume, que considera la causalidad como una hipótesis probable derivada de la experiencia y establecida a posteriori por tanto, Kant indica que la noción de causalidad no la obtenemos de la experiencia sino que, por el contrario, nos dirigimos a la experiencia provistos con ella; es decir, la aplicamos a priori a los objetos de nuestra experiencia. La causalidad no es, pues, para Kant un esquema del mundo exterior, sino un esquema de

nuestra cabeza que nosotros proyectamos sobre el mundo exterior. El a priori de la casualidad existe, pero sólo para el ámbito de la experiencia. Querer hacer de Dios la causa primera, utilizando el principio de causalidad, es sobrepasar el ámbito de toda experiencia posible y significa hacer uso inadecuado de una categoría del entendimiento. Con esta observación de Kant, se quiebran todas las cadenas argumentativas de la prueba racional de Dios, tan majestuosamente trabadas a lo largo de los dos siglos anteriores. Kant destruyó la metafísica tradicional y fundó la moderna teoría del

conocimiento. Trató de imponer disciplina al pensamiento y mostró con perspicacia en qué ocasiones y con qué pretextos la razón se salta las barreras y se pierde en campos de ensueño en los que nada hay que buscar. Kant compara el gusto por la especulación, a la que él mismo se había entregado en sus escritos tempranos sobre el origen del mundo, con la actitud de comerciantes poco escrupulosos que pretenden conseguir el éxito a base de dejar sus cuentas al descubierto. Las fantásticas incursiones del teósofo sueco Swedenborg (1688-1872) lo estimularon probablemente a poner coto al

pensamiento. Se propone esperar, escribe Kant, «hasta que los señores hayan soñado bastante», para llevarlos entonces de la mano de sus secas consideraciones hasta la fábrica oculta de tales imágenes engañosas. En su confrontación con el popular «vidente» Swedenborg, Kant toma conciencia de lo urgente que resulta llevar a cabo una empresa filosófica que no se ocupe tanto «de objetos, cuanto de la manera en la que son conocidos los objetos». Contra el delirio de la iniciación a lo trascendente quiere establecer la cordura de lo trascendental. Un escrito menor de la misma época en la que

trabajaba con la gran *Critica de la razón pura* lleva el significativo título *Ensayo sobre la enfermedad de la cabeza*. En él se ocupa de otro metafísico no menos extravagante, el llamado «profeta de las cabras» Jan Komarnicki, que sentaba sus reales en Königsberg por aquel entonces, rodeado de catorce vacas, veinte ovejas y cuarenta y seis cabras, haciendo profecías sobre Dios y el mundo.

Kant no ahorró esfuerzos para demostrar que lo maravilloso es sólo extravagante. La gran obra con la que se inicia una época, *La crítica de la razón pura*, surgió de tales esfuerzos.

Arthur Schopenhauer, que había comenzado a leer a Kant en sus tiempos de Gotinga, vio al principio en el filósofo de Königsberg sólo al aguafiestas de la metafísica, ante cuyas promesas él era todavía sensible, por el momento al menos. En una nota marginal de 1810 dice lo siguiente: «Uno cuenta una mentira; otro, que conoce la verdad, dice: eso es mentira y engaño, y aquí tenéis la verdad; un tercero, que no conoce la verdad, pero que es muy sagaz, muestra contradicciones y enunciados imposibles en aquellas mentiras y dice: por eso es mentira y engaño. La mentira es la vida, el sagaz

es Kant y el que ha aportado muchas verdades, por ejemplo, Platón» (HN I, 13).

Ahora bien, Kant hizo algo más que establecer listas de prohibiciones o vigilar el uso de la razón dentro de sus cánones, evitando o desvelando usurpaciones de competencias («mentira y engaño»). Y ese algo «más» encendió la antorcha de sus contemporáneos. Pero Arthur Schopenhauer, sumergido durante ese tiempo en la obra de Platón, no lo vio o no lo quiso ver.

Todo el mecanismo de relojería de nuestra facultad perceptiva y cognoscitiva, construido por Kant al

estilo rococó, con sus cuatro tipos de juicios, a los que se fijan las tenazas de sus respectivas tres categorías: por ejemplo, en la cualidad del juicio, las categorías de «realidad, negación, limitación» y así sucesivamente (Kant quería instalar incluso engranajes más finos, o por lo menos así lo insinuó al decir que podría «diseñar a su arbitrio todo el árbol genealógico de la razón pura») todo este aparato, decimos, es algo completamente diferente de un «árbol»; para trabajar y poder descomponer y reconstruir de nuevo el material de la experiencia se necesita de energía viviente. La caracterización de

esa energía es un punto central de la filosofía kantiana. La denomina —y eso tendría que sorprender hoy a todos aquellos que no ven en Kant más que al ingeniero del entendimiento— «imaginación productiva». «Que la imaginación sea un ingrediente necesario de la percepción», escribe, «es algo en lo que ningún psicólogo ha caído todavía».

La entronización de la imaginación no fue obra exclusiva del movimiento *Sturm und Drang* y el Romanticismo. También Kant contribuyó a ello y, si tenemos en cuenta su enorme influencia, podemos considerarlo a él como el más

efectivo entronizador de la misma. Por otra parte, recibió una valiosa sugerencia al leer el *Emile* de Rousseau: tan impresionado se sintió esa tarde que prescindió incluso de su puntual paseo de cada día.

Rousseau había introducido un ensayo filosófico, con el título «Confesión de fe de un vicario savoyano», en el cuarto libro de su novela educativa *Emile* (1762), en el que presumía de querer «constatar» el único punto evidente para él en el océano de las opiniones. Rousseau se enfrenta con las concepciones epistemológicas de los sensualistas

ingleses. Estos, según él, entienden al hombre percipiente y cognoscente como un medio meramente pasivo en el que se reproducen de un modo u otro las impresiones sensibles. Contra tal concepción, desarrolla su teoría, tan rica en consecuencias, de la espontaneidad, es decir, de la parte activa en el conocimiento y la percepción. A partir del análisis de la facultad de juicio va extrayendo, con auténtico virtuosismo, la aportación del yo.

Un ser meramente sensitivo no podría captar la identidad de un objeto al que ve y toca al mismo tiempo. Lo visto y lo tocado se convertirían para él

en dos «objetos» diferentes. Es el «yo» el que los pone en conexión. La unidad del yo garantiza por tanto la unidad de los objetos exteriores.

Rousseau va todavía más lejos: compara el sentimiento del «yo» y la «sensación» del mundo exterior y llega a la conclusión de que sólo puedo «tener» la sensación cuando ésta forma parte del sentimiento del yo; y puesto que las sensaciones introducen en mí el ser exterior y a su vez sólo existen en el ámbito del sentimiento del yo, sin éste no puede haber ser. O, dicho de otra manera: la percepción del yo produce el ser. Pero la percepción del yo no es más

que la certeza de que soy. Rousseau se opone también a Descartes en este punto, e invirtiendo el clásico enunciado «pienso, luego existo», proclama: «Existo, luego pienso». Los pensamientos no se pueden pensar ellos mismos. Y por muy constrictiva que sea la relación que la lógica impone entre dos representaciones, para que surja tal relación, es preciso que *yo la quiera establecer*. Entre dos puntos no hay línea si yo no la trazo.

Para Descartes, la voluntad es la fuente del error, pero el pensamiento «puro» es un pensamiento que se puede pensar sin el impulso de la voluntad.

Rousseau muestra que incluso el acto de pensamiento más elemental sólo se puede llevar a cabo por la fuerza de un yo existente y por tanto volente.

Esta fuente fundamental de actividad que pone en marcha a la percepción y al conocimiento, descubierta por Rousseau, es lo que Kant llama «imaginación». Desarrolla también conceptos mucho más complejos para explicar esta actividad básica del yo. Habla, por ejemplo, de la «síntesis trascendental de la apercepción» (sin que tal atentado lingüístico le produzca mayor rubor); o, simplemente, de la «consciencia pura». Dice de ésta que es

«el punto más alto al que tiene que llegar todo uso del entendimiento, incluso toda la lógica y, por último, la filosofía trascendental».

Hoy, puede parecer sorprendente la enorme sutileza desplegada para extraer de los intrincados vericuetos del pensamiento lo que, en apariencia, resulta más evidente, es decir, el «yo soy». Tiene que resultarnos sorprendente si queremos percatarnos realmente de cuál fue el punto de partida de la autoconsciencia, en el momento de su nacimiento filosófico, y de los sentimientos de euforia que acompañaron a ese nacimiento. Pues, en

la crítica que se hace habitualmente de la razón, se pasa por alto con frecuencia tales factores: el placer, la intensidad, el vitalismo que estuvieron asociados al descubrimiento de un yo capaz de instaurar el mundo. Lo simple era tan difícil que había que hacer largos recorridos hasta llegar allí. Sólo se puede entender la euforia de la llegada cuando uno tiene consciencia de lo vasto que era el encubrimiento del yo en la época premoderna. Las acciones de pensar, creer, sentir, como nos ha enseñado Foucault, tenían entonces otras connotaciones. El pensamiento desaparecía en lo pensado, la sensación

en lo sentido, la voluntad en lo querido, y la creencia en lo creído. El sujeto introdujo en sus propias obras a una furia de las desapariciones y la mantuvo firmemente sujeta allí. Y ahora, de pronto, el escenario da la vuelta, el creador se separa de sus obras, las pone delante de sí y exclama: ¡mira, yo he hecho todo eso!

Cuando sucedió tal cosa por primera vez —es la época de Rousseau y Kant— fue vivenciada como un amanecer que abría todas las esperanzas.

El ser humano, que descubre súbitamente que él mismo es el director del teatro del que hasta ahora se sentía

espectador, vuelve a recoger en su mano todas las riquezas dispersas por el cielo, descubriendo que son cosas realizadas por uno mismo. Pero aunque esto puede embelesar por un momento, acaba decepcionando. El descubrimiento de la propia obra en los viejos tesoros de la metafísica les hace perder su encanto y sus promesas. Pierden brillo y se tornan triviales. La escapatoria será la siguiente: si uno es el hacedor, hay que hacer cuanto sea posible; habrá que buscar el futuro mediante acumulaciones frenéticas. Las verdades estarán ahí sólo para ser «realizadas». Eso pondrá en marcha la religión secularizada del

crecimiento y del progreso. Finalmente, llega un tiempo en el que uno se siente cercado por lo hecho y aspira hacia lo devenido, un tiempo en el que la «apropiación» de lo «propio» se convierte en problema; se hablará entonces de «enajenación» dentro de un mundo construido por uno mismo: lo hecho desborda al hacedor. La imaginación descubre una nueva utopía: la posibilidad de llegar a dominar lo hecho. Pero cuando estas utopías pierden fuerza, surge el cerco de un nuevo tipo de temor: el temor ante una historia construida por uno mismo.

Al principio, naturalmente, nadie

pensó ni previo todo esto. Lo que imperaba era la euforia ante una tierra recién conquistada. Así, al menos, festeja Kant el acontecimiento de la autofundamentación y el hallazgo de uno mismo en un mar de pérdidas e incertezas. «El país de la razón pura... es una isla envuelta por la misma naturaleza con límites invariables. Es el país de la verdad... rodeado por un amplio y tempestuoso océano».

Kant trató de crear y fortificar un punto de apoyo desde el que fuera posible contemplar, con cierta tranquilidad, el piélago de lo desconocido.

A este algo «desconocido» le dio un curioso nombre: la «cosa en sí». La «cosa en sí» es desconocida de una manera mucho más radical de lo que pueda serlo algo que simplemente *todavía* no se conoce. La «cosa en sí» es el nombre para algo desconocido que, paradójicamente, queda constituido por nosotros mismos al mismo tiempo que conocemos algo; es la sombra que proyectamos al conocer. Podemos captar cualquier cosa sólo en lo que es para nosotros. Lo que sean las cosas «en sí», independientemente de los «órganos» con las que nos las representamos, es algo que se nos escapará siempre. El ser

es «ser representado». Con la «cosa en sí», un nuevo tipo de trascendencia asoma en el horizonte: no la trascendencia del antiguo más allá sino una trascendencia que no es más, pero tampoco menos, que la parte invisible de todas las representaciones.

Por lo que respecta al propio Kant, cabe señalar que se despreocupó tranquilamente de la «cosa en sí» epistemológica, exterior a nosotros, dejándola estar ahí sin más. En un primer momento, le inquietó desde luego la curiosidad de saber lo que sea el mundo más allá de nuestras representaciones. Pero después aplacó

esta inquietud con un agudo análisis de las contradicciones («antinomias») de nuestra razón.

«La razón humana», así empieza el prólogo de su *Crítica de la razón pura*, «tiene el singular destino... de ser asediada por preguntas que no puede desechar, pues le son planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero que tampoco puede responder, puesto que superan la capacidad de la razón humana». Esta contradicción no se puede resolver: hay que enfrentarse a ella. Pero es posible hacer esto tanto mejor cuanto que, con nuestra razón, podemos desenvolvemos en un mundo

que nos es, en última instancia, desconocido. La experiencia y el saber no nos proporcionan ciertamente una verdad absoluta. Pero si nos confiamos a ellos sabemos lo suficiente como para afianzarnos en el mundo. Hoy lo diríamos de otra manera: nuestras formas de experiencia y de conocimiento no nos dan conocimientos absolutos pero sí rituales de adaptación al mundo de la vida.

La «cosa en sí» kantiana iba a hacer una carrera singular.

Kant dejó tras de sí un edificio bien repleto de conocimiento racional, pero la «cosa en sí» actuaba como un orificio

a través del que soplabá un viento inquietante.

Los sucesores de Kant, por su parte, no estaban dispuestos a despreocuparse de esta «cosa en sí» con la misma serenidad con la que lo había hecho el sabio soltero de Königsberg. Querían comprenderla a toda costa. Una curiosidad irrefrenable pretenderá ahora penetrar en el supuesto corazón de las cosas. Da lo mismo que sea éste el «yo» de Fichte, el «sujeto de la naturaleza» de Schelling, el «espíritu objetivo» de Hegel, el «cuerpo» de Feuerbach o el «proletariado» de Marx; todos querrán despertar al mundo de su sueño y, si no

existe una palabra mágica, habrá que inventarla; y si no existe una última verdad por descubrir, habrá que «hacer» la verdad. O más exactamente: se esperará de la historia, hecha por uno mismo, que traiga la verdad. La huella ensangrentada de la historia más reciente es la rúbrica de esa verdad. Habrá que acechar a la verdad como a un enemigo. «Nos falta algo», grita el Danton de Büchner, «no tengo ningún nombre para darle, pero no podemos encontrarlo hurgando en las entrañas; ¿para qué debemos pues reventarnos? ¡Va, somos miserables alquimistas!».

Tampoco el joven Schopenhauer se

dio por satisfecho con la serenidad escéptica de Kant. También él quiso alcanzar el corazón de las cosas. Trató de equilibrar el criticismo de Kant con Platón, el cual, según creía, no es sólo un guardián de la puerta de la verdad sino también un apóstol de la misma. Kant enseña sólo reglas de urbanidad en la mesa y conoce a lo más un par de recetas; pero Platón trae los manjares. Schopenhauer escribe en una nota marginal sobre Kant: «La mejor manera de designar lo que le falta a Kant sea tal vez decir que no conoció la contemplación» (HN I, 13).

«Contemplación» es para

Schopenhauer, como sabemos ya desde sus tiempos de Hamburgo, ese tipo de saber que la perspectiva de las altas cumbres hace posible y que nos permite evadirnos de las cadenas de la utilidad, del medro burgués y, en general, de la refriega de la autoafirmación. La «verdad» que busca Schopenhauer no es tanto un cuerpo de juicios adecuados cuanto una forma de existencia. No se tiene la verdad, sino que se está en la verdad. Lo que importa no es la utilidad, sino el goce del conocimiento. Cuando Schopenhauer habla de «contemplación» y la echa a faltar en Kant, está pensando de algún modo en una forma

secularizada de «conversión» pietista, de un renacimiento que nos lleve desde la mundanidad hasta la filiación divina. Busca una inspiración a la que sólo cabe calificar como salvífica. Se trata de una urgencia que no es posible apaciguar con Kant. Puede aceptar a éste en cuanto ingeniero de la razón; representa para él la solidez en filosofía, una solidez que Arturo dejó tras de sí en la vida burguesa al renunciar a la carrera de comerciante que el padre deseaba para él. En el mundo de la filosofía, ajeno al padre, Kant es el único que posee, por así decirlo, la aprobación paterna; pero nada más. Al final de su época de

estudios en Gotinga y, sobre todo en Berlín, Arthur Schopenhauer descubrirá de nuevo a Kant y encontrará entonces la dimensión de un filosofar existencial que ahora inútilmente busca en él. Entenderá entonces por fin al Kant del que no hemos hablado todavía, a saber, al gran teórico de la libertad humana.

Kant se acercó al misterio de la libertad de tal suerte que su influencia sobre la época no fue menor en este aspecto que la que había ejercido con su teoría del conocimiento. En cuanto teórico de la libertad, fue el Sartre de principios del siglo XIX.

Kant no aborda el misterio de la

libertad por primera vez en su *Crítica de la razón práctica*, sino que lo había hecho ya en su obra principal sobre teoría del conocimiento, a saber, en las famosas «antinomias» —capítulos de los que Arthur Schopenhauer dirá que son «geniales» por antonomasia.

Acordémonos: Kant entendía la «cosa en sí» como el reverso de todas nuestras representaciones. Por lo demás, se despreocupó después de tal «cosa en sí», fuera de nosotros, de esa manera frívoloescéptica que ya hemos descrito. Pero, al mismo tiempo, instaló ese reverso con osadía, y consecuentemente a la vez, en nosotros mismos.

Nosotros, además de ser una «cosa en sí», somos también una representación para nosotros mismos. Por una parte, reflejamos como un espejo; pero somos, por otra, el reverso del espejo. Somos un ojo —eso es lo que hace del mundo algo visible—, pero un ojo que no puede verse a sí mismo mientras ve. Así, la trascendencia, algo sublime antaño, se transforma en el punto ciego de nuestra existencia, en la «oscuridad del instante vivido» (Bloch). Actuamos ahora y podremos encontrar siempre más tarde una necesidad, una causalidad para nuestra acción. En el instante de la acción empero estamos

«indeterminados». Yo me experimento como un ser que no está ligado a una cadena causal sino como un ser con el que comienza, de la nada en cierto modo, una nueva cadena causal. El universo del ser necesario queda escindido en cada instante. Kant ilustra esto con un ejemplo trivial: «Cuando ahora..., completamente libre y sin el influjo necesario determinante de las causas naturales, me levanto de una silla, este acontecimiento da inicio a una nueva serie causal con todos sus efectos naturales hasta el infinito. Después, cuando ya esté levantado, seré presa de explicaciones causales en lo que

respecta a este suceso; en ese momento se hará evidente la necesidad, pero sólo porque el suceso del levantarse ya acabó. Cada instante me sitúa ante la elección y me pone en manos de la libertad».

«Necesidad», «causalidad» —se trata de categorías de nuestro entendimiento al servicio de la representación y, por tanto, del mundo como se nos aparece—. Yo mismo soy un fenómeno para mí en la medida en que me convierto en objeto de mi propia consideración y reflexiono sobre mis acciones. Pero, al mismo tiempo, me experimento en libertad. El hombre vive

en dos mundos. Por una parte es, en terminología kantiana, un «phainomenon», una célula del mundo sensible cuya existencia se somete a las leyes del mismo; por otra parte es un «noumenon», una «cosa en sí» —sin necesidad, sin causalidad—, un algo que ya es incluso antes de que yo pueda comprenderlo y explicarlo; y que es diferente e infinitamente más de lo que yo puedo entender.

Aquí está el centro secreto de gravitación de toda la filosofía kantiana. El propio Kant reconoció que era así al confesar, en una carta, que el problema de la libertad le despertó de su «sueño

dogmático» y le empujó a hacer la crítica de la razón. Este problema puede formularse bajo la forma de una contradicción: «El hombre es libre y, a la vez, no existe la libertad: todo está sometido a la necesidad conforme a las leyes de la naturaleza».

En la caracterización que hace Kant del hecho de la libertad como comienzo «incondicionado» de una cadena causal, escuchamos de nuevo a Rousseau. Este había respondido con osadía a la cuestión de si es pensable de algún modo un comienzo del mundo: tal comienzo es pensable porque nosotros mismos podemos comenzar de nuevo en

cada instante. «Tú me preguntarás», se dice en el Emile, «cómo sé que hay movimientos que parten del propio impulso; tengo que decirte que lo sé porque lo siento. Quiero mover mi brazo y lo muevo sin que ese movimiento tenga ninguna otra causa inmediata más que mi voluntad».

Así pues, Rousseau había considerado a la «voluntad» como la fuerza de la libertad. Pero debemos señalar que Kant sigue otro camino en este punto. Para él, el «deber» se convierte en la quintaesencia de la libertad. Le lleva ahí una complicada argumentación que se reduce en último

término a un pensamiento simple: la «voluntad» es la naturaleza en nosotros. Lo que la naturaleza quiere en nosotros es precisamente la necesidad natural y no la libertad. Así pues, somos libres cuando tenemos la fuerza de romper las cadenas que, en cuanto seres naturales, nos sujetan. Libertad es el triunfo sobre nuestra naturaleza pulsional. En cuanto seres naturales, pertenecemos al reino de los fenómenos; pero a pesar de ello podemos escapar del mundo fenoménico, con sus necesidades, cuando escuchamos la voz de la conciencia; cuando somos capaces de superarnos en cuanto seres naturales; en

la medida en que somos capaces de hacer algo a lo que no nos obliga ninguna necesidad natural sino sólo la voz de la conciencia. Cuando nos hemos decidido por un determinado «deber», en un acto fundamentante, estamos actuando «incondicionadamente». Y cuando este «deber» tiene la fuerza de producir un «querer», entonces triunfa en nosotros la «cosa en sí» que somos en definitiva en cuanto seres morales.

Una acción tal es lo que Kant llama «moral». Moral es, pues, lo que no recibe sus leyes del mundo de los fenómenos; somos morales en la medida en que superamos nuestra naturaleza.

Nuestra moralidad nos introduce en el corazón recóndito del mundo.

Al llegar a este punto, la «cosa en sí», moralizada, recibe la herencia de la vieja metafísica. «Cosa en sí», «libertad» y «ley moral» quedan enlazadas por la «razón práctica», la cual compensa el vacío del cielo exterior con un cielo de moralidad en la cabeza. Razón teórica y razón práctica se enfrentan así en una sorprendente constelación de hechos. Mientras que las categorías de la razón teórica pueden trabajar sólo, según Kant, cuando son utilizadas como condición de la experiencia posible, con la razón

práctica sucede exactamente lo contrario: se confiere validez a sí misma sólo cuando se opone a las reglas práctico-morales de la experiencia (provecho propio, autoafirmación, búsqueda de la felicidad, etc.). Si la razón práctica sólo ofreciese lo que enseña la experiencia y aquello a lo que tiende la naturaleza, no podría proceder de la «libertad», de la «cosa en sí», situada más allá de toda experiencia. Pero tiene que ser así. Por eso, en definitiva, la fuerza de la libertad no es en Kant la «voluntad» rousseauniana (demasiado naturalista para él), sino el «deber», un deber que tiene fuerza

suficiente, es decir, autonomía, para extraer de sí mismo un querer.

La razón práctica, que brota del misterio de la «cosa en sí», tiene la fuerza, según Kant, de producir acciones que sólo acontecen porque son razonables y no necesita apoyarse en el impulso de la inclinación o del miedo. Más aún, tiene incluso que rechazar tales impulsos: «hay almas que son por naturaleza tan generosas», escribe Kant, «que encuentran un placer interior en expandir felicidad en torno suyo y pueden regocijarse en la satisfacción de los demás cuando es fruto de las propias obras. Pero yo afirmo que tal clase de

acciones... Por muy respetables que sean, no tienen un verdadero valor moral».

Incluso para el ardiente kantiano Schiller, esto era ir demasiado lejos. Así que escribió el siguiente epigrama:

«Sirvo
feliz a los
amigos,
pero
desgraciadamente
lo hago con
inclinación,
así que
me
remuerde la
conciencia

por no ser
virtuoso. No
existe otro
consejo,
tendrás que
despreciarlos
y hacer
con
aversión, lo
que el deber
te ordene».

Los imperativos de la razón práctica, en Kant, no prometen recompensa alguna ni es posible seguirlos en cuanto medios para conseguir otros fines. Es la pura obligación por mor de sí misma. Están en el límite de todas las series pensables

de medios. Captamos el deber en la ley moral interior.

Es como si la vieja metafísica, destronada de los amplios espacios del cosmos, hubiese reunido todas las fuerzas que le restaban y se hubiese instalado en la conciencia del sujeto secularizado, lugar desde el que ahora le hostiga y le espolea sin cesar.

Así se nos aparece la moralidad kantiana cuando la consideramos desde el punto de vista del destino de la metafísica. Por otra parte, no muestra rasgos menos extraordinarios si la contemplamos desde el mundo material de la vida. Pues una interiorización tan

rigurosa como la que propone Kant, era, en el estadio de la cultura moral de ese momento y por muchas conexiones que tuviese con el mismo, irremediablemente prematura.

No hay duda de que corrían buenos tiempos para la conciencia en la época de Kant. Hay una prehistoria que explica este hecho. El proceso de la civilización occidental consiguió interiorizar en la conciencia de los individuos, a través de varios estadios sucesivos, la violencia con la que debía ser apuntalado un determinado orden de vida en común.

Con anterioridad a la Edad Moderna, la violencia, omnipresente,

reinaba bajo múltiples formas. La violencia estatal tenía que actuar de manera ambulante, por lo que no podía ser ejercida simultáneamente en todas partes. La mayoría de las veces, sin embargo, conseguía estar presente a pesar de su ausencia, como también el cielo y el infierno, pues sus promesas y amenazas creaban reglas importantes de actuación. Uno se sentía rodeado por ellas, incluso protegido, pero seguían estando «fuera» y era posible congraciarse con las mismas por medio de las instituciones, de la Iglesia y de sus rituales. Las relaciones comerciales del «tráfico de indulgencias», por

ejemplo, eran extraordinariamente liberadoras, pues procedían del espíritu de un concordato entre Dios y el diablo, es decir, «entre el espíritu y la materia, un concordato en el que, en teoría, se afirma el exclusivo dominio del espíritu pero se pone a la materia en condiciones de ejercitar todos sus derechos anulados... Puedes ceder a las tiernas inclinaciones del corazón y abrazar a una bonita muchacha, pero tendrás que confesar después que se trató de un abominable pecado y tienes que hacer penitencia por ese pecado» (Heinrich Heine). La basílica de San Pedro, construida con el dinero del tráfico de

indulgencias, puede ser considerada también, según Heine, como «monumento al placer sensual», al igual que aquella pirámide que construyó una meretriz egipcia con el dinero que había ganado en la prostitución.

Lutero fue el gran aguafiestas; pero sólo pudo llegar a serlo porque la época aspiraba hacia un nuevo dios, un Dios íntimo e interiorizado. Y esto era así porque la naciente sociedad burguesa, organizada según el principio de la división del trabajo, necesita y produce hombres que sepan dominarse, que puedan «contenerse», que no tengan que ser forzados desde fuera sino que sean

capaces de forzarse a sí mismos. Las cadenas de acción en las que el individuo está implicado se vuelven más largas e inabarcables. La red social, tan finamente tejida, se transforma dentro de la cabeza en un filtro que frena la acción.

Kant fue arrastrado por este proceso, pero sobreestimó sus resultados. La sumisión total de la conciencia, en el siglo XVIII, resulta pensable como perspectiva pero no es algo que llegue a realizarse. El imperativo categórico kantiano, que resume en una frase cortante y apodíctica todo el rumor de la conciencia: «Actúa sólo según una

máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal» —ese imperativo es un postulado elevado a la segunda potencia: expresa la exigencia de que la conciencia exija de esta forma. No es inmediatamente evidente y, en cuanto exigencia exigida, será víctima en seguida de una casuística que se ramifica en múltiples direcciones. Dentro de esta casuística podría plantearse al filósofo en Königsberg, por ejemplo, el caso del ladrón que se sintiese justificado mediante la siguiente interpretación del imperativo categórico: «robo siguiendo la máxima

de que se suprima la propiedad; pues quiero que los demás lo hagan también de este modo y así al final ya no habrá ni propiedad ni ladrones. Así que yo, en cuanto ladrón, contribuyo a que se acaben los hurtos».

Es preciso admitir, pues, que la historia social de la conciencia no había avanzado tanto como para que, en orden a la regulación de las relaciones sociales, fuese posible abandonarse sin más a las máximas y exigencias de aquélla. Los hombres se descarriaban, igual entonces que en todos los tiempos, aunque tal vez ahora hubiese mayor freno interior. Lo que Kant diseña es una

utopía. Del mismo modo que en Adam Smith la sociedad burguesa se estabiliza a sí misma y progresa por medio del mercado y de la actividad regulada mercantilmente, sin necesidad de un poder estatal que intervenga, esta misma sociedad burguesa debería también poder mantener su equilibrio moral, sin tutela estatal, mediante un sistema de autorregulación para la prosperidad espiritual. Con su imperativo categórico, Kant pretendió dar una especie de fórmula para el crecimiento del ámbito de comportamiento moral de la sociedad burguesa.

La historia ulterior de la alianza de

la sociedad burguesa con el mundo de la moral resulta conocida. Funcionó según la siguiente divisa: buena es la confianza, mejor el control. La necesidad de interiorización de la conciencia ha decrecido de manera dramática en nuestro siglo. El Estado ha promovido a gran escala la falta de conciencia mientras las redes de control, tendidas desde el poder, tornaban sus mallas más densas y mientras desde el sustrato psíquico, descubierto recientemente, afloraba toda una cultura de la disculpa y de la inocencia. Así que la conciencia, desprovista de un horizonte de actividad, tuvo que

descender de nuevo en sus aflicciones a un nivel semejante al de la edad premoderna, sustituyendo el tráfico de indulgencias con multas y volantes médicos.

Con respecto al rigorismo moral de Kant, no debemos olvidar que, en último término, se origina en el hecho de haber tenido que compensar esa frivolidad tácita que acompaña a su filosofía: la frivolidad del «como si». La confianza en la propia fuerza moral debe sustituir a la fe en Dios. Y, en contraposición, la fuerza moral debe actuar de manera tan incondicionada «como si» estuviese vigilada por Dios. «Es sabio», escribe

Kant, «actuar de tal manera como si la existencia de otra vida... fuese algo inapelable». Este confesado ficcionalismo sitúa el discurso del filósofo de Königsberg, tan serio por otra parte, en un singular estado de fluctuación. Por eso se atreve a formular juicios como el siguiente: «Parece ciertamente arriesgado, aunque no es refutable, decir que cada hombre se construye un Dios». En Kant se sobrepone siempre una fina ironía a todos los pensamientos que conciernen a las llamadas cuestiones últimas, una ironía que el joven Schopenhauer interpretó como epicureismo. «Incluso

el mayor sabio», escribe Kant, «tiene que reconocer aquí su ignorancia. La razón apaga en este punto sus antorchas y quedamos en la oscuridad. Sólo la imaginación puede proseguir errante, en medio de esa oscuridad, forjando fantasmas».

Arthur Schopenhauer no quiere abandonarse a la imaginación, o, por lo menos, no a la propia. Platón le enciende la antorcha que Kant le rehusa. Lee una y otra vez el mito de la caverna de la *Politeia*. Nos encontramos en una oscura mazmorra: detrás de nosotros arde un fuego y más atrás está la salida. Estamos encadenados; no podemos girar

la cabeza y tenemos que mirar a la pared que hay enfrente de nosotros. Allí seguimos el juego de sombras proyectadas por los objetos que los portadores llevan por detrás de nosotros y delante del fuego. Si pudiéramos girarnos, veríamos los objetos verdaderos y el fuego; entonces quedaríamos libres y, finalmente, podríamos salir de la mazmorra y llegar al sol. Sólo entonces estaríamos en la verdad. Eso es el platonismo: un conocimiento que apunta hacia otro ser. No se trata de ver los objetos mejor sino de estar al sol. Incluso podemos suponer que el resplandor sea tan grande allá

afuera que no se vea ya nada. Lo semejante se aproxima a lo semejante, o, dicho de otra manera: a través del conocimiento nos asemejamos a lo conocido. La manera más perfecta de ver el sol es convertirse en el sol. La «idea platónica», esa quintaesencia del ser siempre igual, perfecto y ajeno a todo devenir, sólo se puede conocer por medio de una asimilación: tienes que cambiar tu vida. No una crítica, ni una dialéctica, ni una lógica es lo que se ofrece aquí: sólo un erotismo de la verdad. ¿«Fantasmas»? No lo son si consiguen transformarte.

Arthur Schopenhauer, en cualquier

caso, busca en la lectura de Platón esa sublime serenidad que hasta ahora sólo supo darle la apasionada vivencia de las montañas. Con Platón, roza las alturas y encuentra lo que pocos meses más tarde, en sus notas de Berlín, llamará por primera vez su «consciencia mejor».

Pero ya al final de su estancia en Gotinga, en algún momento del verano de 1811, intentó conectar a Platón, al que amaba, con Kant, del que incluso contra su propia voluntad no conseguía desprenderse. Y formuló la moralidad kantiana con ecos platónicos. Escribe en su diario: «Hay un consuelo, una esperanza segura que nos llega a través

del sentimiento moral. Si nos habla con tanta claridad, si sentimos un impulso tan grande hacia la mayor autoinmolación, que se opone por completo a nuestro bien aparente, ello nos tiene que hacer ver nítidamente que nuestro bien verdadero tiene que ser otro y que, por tanto, hemos de actuar en contra de todos los motivos terrenales; ... que la voz que escuchamos llega de un luminoso lugar» (HN I, 14). Encontramos aquí todavía una formulación muy vacilante y provisional. No es el seco deber moral lo que le fascina sino esa fuerza de la libertad, invocada por Kant, la cual

quiebra las cadenas de la razón cotidiana, de la mera autoafirmación y de la propia conservación. En términos del mito platónico de la caverna, es la vía hacia la libertad, hacia el sol, hacia la participación en el ser.

A este portento que surge de la libertad, Arthur Schopenhauer le dará otro nombre después: negación de la voluntad.

8

*La
vida en
Berlín.
Disturbios
académicos.*

*Schleiermacher
contra
Fichte.*

*TERCER
ESCENARIO
FILOSÓFICO:
FICHTE,
EL
ROMANTICISMO
REVOLUCIONARIO
Y EL*

*PLACER
DE SER
«UN
YO»:
«NADA
ES
IMPOSIBLE
EN EL
HOMBRE»,
EL
DESCUBRIMIENTO
DE LA
JUNGLA
INTERIOR.*

*Arthur
espera
el
«relámpago»
de
Fichte.*

En el verano de 1811, después de cuatro semestres en Gotinga, Arthur Schopenhauer decide ingresar en la universidad de Berlín, recién fundada en 1809.

«En 1811 me trasladé a Berlín con la esperanza de llegar a conocer a un verdadero filósofo y a un gran espíritu en Fichte» (B, 654), escribe en tiempos posteriores.

Además de Fichte, estaban también en Berlín otros especialistas cuyos brillantes nombres le seducían: Schleiermacher, quien le atraía menos como filósofo de la religión que como

traductor de Platón y exégeta; el zoólogo Martin Heinrich Lichtenstein, un científico a la vanguardia de su disciplina al que Arthur había conocido en el salón de su madre; Friedrich August Wolf, el helenista más importante de la época. Tanto es así que incluso Goethe solía dirigirse a él cuando necesitaban consejo especializado y a la larga se desarrolló una amistad entre ambos hombres.

Asediado por Johanna Schopenhauer, Goethe hizo una carta de recomendación de Arthur para Wolf, estrictamente reservada: «Puesto que no se debe echar a perder una oportunidad

que se ofrece para interrumpir un largo silencio, no quiero desaprovechar la de enviarle, respetado amigo, una carta de recomendación para un joven que se dirige a Berlín. Su nombre es Schopenhauer y su madre la señora consejera áulica Schopenhauer, la cual se encuentra ya varios años entre nosotros. El joven ha estudiado algún tiempo en Gotinga y, por lo que yo sé, aunque más a través de otros que por mí mismo, lo ha hecho con aplicación. Parece haber cambiado varias veces en sus estudios y ocupaciones. Sobre la especialidad y los progresos realizados, podrá usted fácilmente juzgar por sí

mismo si le concede un momento en aras de mi amistad y le permite, en la medida que lo merezca, volver a visitarlo».

Goethe se prestó a este pequeño gesto de amistad sólo porque había calculado, como le reconoció luego a Johanna sin ambages, que Arthur Schopenhauer, en su viaje de Gotinga a Berlín, se desviaría por Weimar y quería entregarle entonces algunos libros que Wolf le había prestado. Arthur, sin embargo, viajó por el Harz. La tibia recomendación no merecía, de todos modos, el desvío a Weimar.

Arthur Schopenhauer conocía ya Berlín. Había visitado la ciudad dos

veces con sus padres, en 1800 y en 1804. Del primer viaje se le grabó sólo el recuerdo de los frecuentes desfiles militares y de las representaciones teatrales. Había visto caer del caballo al rey de Prusia «cuando una liebre infelizmente extraviada corrió entre las apretadas masas de espectadores» y se produjo un tumulto. Había sido testigo también de los silbidos que había recibido en el escenario el famoso Iffland, lo que indujo a éste a aparecer delante del telón y a declarar «que le resultaba imposible seguir representando, pues no estaba acostumbrado a tal desaprobación». La

segunda vez, Berlín fue la última estación del gran viaje a Europa, el final de la moratoria que el padre le había concedido antes de ingresar en la carrera de comerciante. Resulta significativo que no fuese capaz ya de confiar a su diario nada digno de mención sobre la ciudad. «Este mediodía llegamos finalmente a Berlín», había escrito. Y después: «Todo termina aquí abajo» (RT, 279).

Ahora, en el otoño tardío de 1811, Berlín ya no era para Arthur Schopenhauer una trampa a punto de cerrarse, sino una puerta que se abría prometedoramente, confiaba él, a la gran

filosofía. Esta vez llegaba a la metrópolis prusiana para alcanzar puntos de vista situados en las alturas del espíritu. Pero primero tuvo que conformarse contemplando el país llano desde las alturas reales y los horizontes abiertos del Harz (allí versifica: «Se acuesta en la ladera del monte, / reposa en paz, reposa largo tiempo / sumido en profundas delicias del alma» [V, 769]). Finalmente llega a un Berlín que parece, en días secos y ventosos, una ciudad de colonos surgida a toda prisa de las arenas de la Marca. «El fino polvo», dice un contemporáneo en un relato de viaje escrito en 1806, «se arremolina

por las calles formando pequeñas nubes. Pero si el viento es algo más fuerte, uno se halla sumido aquí en plena tempestad de arena como en África. Una columna de arena, de la altura de una casa, vuela entonces sobre la gran plaza. Una vez se dirigió hacia mí este fenómeno descomunal desde la plaza de palacio mientras estaba en los jardines. Desde la lejanía oscurecía todos los objetos. Se arremolinaba largo tiempo delante de las casas y no exagero cuando digo que, a tres pasos, no se podía ver a ninguna persona. En esas ocasiones, todos los tenderetes que hay en las plazas públicas quedan cubiertos de arena y los

vendedores de bagatelas y de fruta tienen que trabajar un buen rato para sacar a relucir de nuevo sus mercaderías de debajo de la capa de suciedad que los cubrió en un instante».

También a Arthur le molestan los vientos arenosos, mantiene las ventanas cerradas y se queja del aire turbio que le enferma. En el recuerdo, Berlín aparece todavía más turbio. Cuatro decenios después escribe a Frauenstädt: «¿Mucho suicidio en Berlín? Créalo; es un maldito agujero tanto física como espiritualmente».

Pero las tormentas de arena podrían hacernos olvidar que Berlín se

preparaba en aquel momento para convertirse en una metrópolis europea. La ciudad contaba cerca de doscientos mil habitantes y seguía creciendo. Por las calles, se paseaba un enjambre de gentes originales que, aunque no puede decirse que fueran elegantes de verdad, tampoco eran ya provincianas. «En Berlín podía uno cabalgar por las calles con un gorro de cascabeles sin que nadie le hiciese caso», escribe un contemporáneo. En las anchas avenidas, iniciadas a partir de los años noventa, se podía admirar «la revista viviente de la moda de toda una época».

Berlín daba sobre todo la impresión

de novedad precipitada, parecía diseñada sobre el tablero de dibujo y carecía de historia. Aparecieron nuevas construcciones en todas partes, desaparecieron los viejos barrios «francones» y surgieron en la periferia los primeros bloques de alquiler, alineados cuidadosamente y como preparados para las maniobras. Faltaba aquí el sedimento de lo que ha crecido y madurado lentamente. Por doquier imperaba el frenesí de la acción y de las realizaciones e incluso de la mera apariencia de estar haciendo algo. La singular modernidad de Berlín se hacía más perceptible cuando alguien conocía

a fondo otras grandes ciudades. Madame de Staël escribe: «Berlín es una gran ciudad de calles anchas y rectilíneas, construidas con regularidad. Como la construcción es reciente en su mayor parte, hay pocas huellas de épocas antiguas... Berlín, esa ciudad completamente moderna..., no produce ninguna impresión solemne y profunda, no lleva el cuño de la historia del país ni del carácter de sus habitantes».

La universidad en la que ahora ingresaba Arthur Schopenhauer era también nueva. Las actividades académicas habían comenzado allí sólo un año antes de su llegada.

Pero la fundación de la universidad tenía una prehistoria llena de ambiciones.

Tras la catastrófica derrota de Prusia contra Napoleón en 1806 y tras la pérdida de la vieja universidad de Halle, que fue consecuencia de aquella derrota, los reformadores prusianos proyectaron un nuevo tipo de educación que debían recibir los cerebros para renovar las instancias rectoras del Estado. Habían conseguido que Wilhelm von Humboldt se sumase al plan de fundar una nueva universidad la cual, según palabras del rey, «debía reemplazar con fuerzas espirituales las

fuerzas físicas que el Estado había perdido». En un primer momento, permitieron que Humboldt llevase a la práctica sus elevadas ideas sobre una educación humanística que debía ser algo más que mera preparación profesional. Se dio un peso especial a las «humanidades», es decir, a las disciplinas filosóficas, filológicas y teológicas. Se quería reunir en Berlín a las mejores cabezas en tales disciplinas. Con Fichte, Schleiermacher y Wolf, el propósito quedó cumplido. El primero de éstos fue elegido rector pocos días antes de la llegada de Arthur.

Fichte no había ambicionado el

cargo porque sospechaba que su elevado celo reformador difícilmente podría imponerse a los poderes de la tradición y de la costumbre en la vida académica. Así que, apenas estrenado el cargo, se vio obligado a tomar parte en varias trifulcas estudiantiles. Consideraba que las prácticas tradicionales de duelo, las reglas de honor, la obligación de la bebida, los pactos asociativos regionales y la ostentación de condecoraciones y medallas eran inmorales y pensaba que eran restos indignos del pasado. Comenzó su rectorado con una vehemente exhortación a los estudiantes. *Sobre el*

único trastorno posible de la libertad académica es el nombre que dio a su encendido discurso. Pero no sirvió de nada. En la nueva universidad, las costumbres no eran tan nuevas y al cabo de algunas semanas tuvo que ocuparse ya de la primera batalla campal. Estudiantes de medicina y cadetes del instituto sanitariomilitar se agredieron mutuamente. La batalla, iniciada en una sala, prosiguió al aire libre, de modo que fue preciso pedir la intervención militar. Otra vez, un estudiante golpeó con un látigo, en plena plaza pública, a uno de sus camaradas judíos al que había tratado inútilmente de incitar al

duelo. Brogi, que así se llamaba la víctima, apeló al rector y el caso llegó al tribunal de honor. Pero fue castigado no sólo el ofensor sino también el ofendido. Fichte protestó: veía en esa decisión un castigo por la negativa de Brogi a aceptar el duelo. Poco después, Brogi volvió a ser víctima. Este pobre estudiante judío, un poco arribista, parecía atraer expresamente la violencia. Esta vez era el hijo del consejero de guerra berlinés Klaatsch el que le había abofeteado, incitando sarcásticamente a su víctima a quejarse de nuevo en el rectorado. Brogi lo hizo y resultó castigado de nuevo por el

tribunal de honor. A partir de ese momento, Fichte decidió dimitir de su cargo de rector. En su solicitud de dimisión del 14 de febrero de 1812, considera la sentencia del tribunal de honor (al que pertenecían profesores y estudiantes) como «una aprobación de hecho de la norma según la cual un estudiante que se queje ante la autoridad académica en vez de batirse en duelo ha de ser considerado como alguien que ha perdido su honor».

En ese conflicto, que le enfrentaba con sus colegas, Schleiermacher fue el portavoz de la parte contraria. Schleiermacher tenía en efecto poco

que objetar contra tales trifulcas: se trataba de la vida y la tradición estudiantil, llena, como es lógico, de la rudeza, la naturalidad y el vigor de la juventud. Fichte no pudo dejar de ver en este conflicto la «oposición entre su enseñanza y un sistema que, fundado en una filosofía de la naturaleza y en una historia imaginarias, ve como mero producto de la naturaleza y de la historia lo que tendría que ser considerado en función de leyes morales». La agitación en torno a las batallas estudiantiles nos conduce así insensiblemente a los complicados vericuetos de la vida espiritual postkantiana: Fichte y el

Romanticismo.

Nos enfrentamos aquí con los temas candentes de la época: naturaleza contra moralidad; dejar ser o transformar. La cuestión de si se debe dejar a los estudiantes que se peleen o no es elevada por Fichte, pero también por Schleiermacher, al nivel superior de las «grandes» verdades. Arthur Schopenhauer puede ganar una visión de adonde se dirige el espíritu de la época no sólo en los cursos estrictamente «científicos» de los maestros berlineses del pensamiento, sino también con ocasión de esas turbulencias juveniles.

Schopenhauer

refiere

retrospectivamente que Fichte fue el motivo que le atrajo hacia Berlín, una ciudad que, por lo demás, le resultaba poco atractiva. Fichte había comenzado su ascenso fulgurante dos decenios antes. En poco tiempo fue considerado como el legítimo sucesor de Kant y se había ganado una reputación en calidad de escritor político que había llegado a defender el jacobinismo de la revolución francesa y a actuar luego como propagandista de un renacimiento republicano-nacional de Alemania (*Discursos a la nación alemana*, 1807). En cuanto filósofo académico, había sobrepasado ya el cénit de su fama y de

su influjo en la época en la que Schopenhauer acudió a sus lecciones.

Su carrera había comenzado con un clamor de trompetas. Johann Gottlieb Fichte, nacido en 1762 e hijo de un artesano al igual que Kant, se estableció como preceptor privado después de estudiar teología y jurisprudencia. Un alumno suyo deseaba que le introdujese en la filosofía kantiana de la que todo el mundo hablaba. Fichte emprendió la lectura de las *Críticas*, que hasta entonces le habían intimidado a causa de su dificultad, y quedó tan impresionado por las mismas que viajó inmediatamente a Königsberg, en el

verano de 1791, para entrevistarse con el gran filósofo. Allí encontró a un anciano cansado que le trató con indiferencia. Esto no es sorprendente si tenemos en cuenta que Kant, ya muy famoso, era acosado por un número cada vez creciente de jovencitos que le veneraban. Incluso las damas importunaban y pedían consejos morales en asuntos de amor infortunado al ilustre soltero. Así que Fichte fue despedido con la misma indiferencia que tantas damas y caballeros. Volvió a casa y se encerró allí durante treinta y cinco días en los que compuso febrilmente un trabajo con el que pretendía

recomendarse al maestro: *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Kant quedó tan impresionado por esta obra que no sólo invitó a comer a su autor sino que le procuró también un editor. El libro apareció en la primavera de 1792, anónimo contra la voluntad de Fichte. El editor había querido tomar precauciones a causa de la censura. Pero había también en esa decisión un elemento de cálculo mercantil, pues el libro estaba escrito en un espíritu tan cercano a la filosofía de la religión de Kant que podía contarse con que los lectores lo atribuirían al filósofo de Königsberg, del que la opinión pública esperaba ya

desde hacía tiempo una última palabra en asuntos religiosos; en consecuencia, cabía esperar una buena venta. Y así fue de hecho como sucedió. La *Allgemeine Literatur Zeitung*, que aparecía en Jena, publicó la siguiente reseña: «Hemos considerado un deber informar al público de la existencia de una obra muy importante en todos los sentidos y que ha aparecido en la última feria de Pascua bajo el título: *Ensayo de una crítica de toda revelación* (Königsberg, ed. Hartung). Cualquiera que haya leído el más pequeño de los escritos mediante los cuales el filósofo de Königsberg ha ganado méritos inmortales ante la

humanidad, reconocerá inmediatamente al sublime autor de dicha obra». En el mismo periódico, sin embargo, Kant, aunque agradece la lisonjera atribución que se le hace, reconoce que no es el «sublime autor» y que ese honor le corresponde al hasta ahora desconocido Fichte. Tal reconocimiento convertiría a éste de la noche a la mañana en uno de los escritores filosóficos más famosos de Alemania.

En su escrito, Fichte prosigue la línea del subjetivismo kantiano en asuntos de religión. Nuestra moralidad, que nos empuja a tomar decisiones libremente sin que sea necesaria la

amenaza del castigo ni promesas de una recompensa futura, es algo tan sublime que puede dirigir la conducta, dice Fichte, como si hubiese una revelación celestial. No necesitamos de la fe para ser morales pero, si lo somos, nuestro ánimo participa de la divinidad; las revelaciones de la religión reciben evidencia sólo desde la altura moral a la que puede elevarnos nuestra acción. Se trata, pues, de una religión *post festum*, de un ornato de nuestra autonomía. No es la religión lo que fundamenta la moralidad, sino al contrario: la moralidad, las revelaciones del sentimiento del deber, eso es lo que nos

hace receptivos con las revelaciones de la religión. La revelación religiosa no da validez a la moralidad (con el premio y el castigo, por ejemplo), sino que simplemente le confiere una dignidad suplementaria.

Así responde Fichte a una cuestión que quemaba los dedos a muchos de los que se habían manifestado por la filosofía kantiana: a saber, si tiene todavía sentido hablar de revelación a partir de los principios de la filosofía crítica. Fichte contesta esta pregunta con un rotundo sí, aunque pone la condición de que no es la revelación lo que fundamenta la moralidad sino al

contrario: la moralidad fundamenta a la revelación.

Este primer escrito muestra con gran claridad el punto de partida y la dirección desde los que el kantiano Fichte se proponía continuar la obra del maestro: lo que le importa es la doctrina de la libertad, la autonomía del yo creador. En Fichte, el criticismo kantiano se entrelaza con las inspiraciones de la Revolución Francesa. Kant le enseña el punto de vista trascendental, es decir, el método que consiste en fijar la atención en el sujeto percipiente y cognoscente al acometer el análisis de todo lo

percibido o conocido. Kant le enseña también que las cuestiones clásicas: «¿Qué puedo saber? — ¿Qué debo hacer? — ¿Qué me cabe esperar?» son más fáciles de responder cuando se busca una respuesta a la cuarta cuestión: «¿Qué es el hombre?». Fichte cree haberla encontrado: de la aseveración kantiana según la cual «el “yo pienso” tiene que poder acompañar a todas mis representaciones» extrae la concepción de un yo todopoderoso y, a partir de ahí, desarrolla con osadía inaudita el concepto del mundo como mero producto de las «acciones» de ese yo. Dirige la vista sobre el Rin y se siente

confirmado: la historia no es mero acontecer sino también realización. Detrás de todo hay un sujeto racional, el cual, a través del océano de los acontecimientos, se dirige hacia una meta determinada: proveer al mundo de la misma moralidad que posee desde siempre la razón cuando ésta se considera en su propio yo. Fichte referirá más tarde que este descubrimiento del *yo*, en cuanto núcleo del mundo, actuó sobre él como un relámpago; y exigirá de sus alumnos una y otra vez que se dejen transformar por esa inspiración, pues, en caso contrario, la totalidad de su intrincada filosofía

quedaría ininteligible.

Kant había partido del «yo pienso» como de algo dado. Pero no es eso lo que debe hacerse, enseña Fichte, sino observar lo que pasa en nosotros cuando pensamos el «yo pienso». El «yo» es algo que engendramos al pensar y, al mismo tiempo, la yoidad originaria es la fuerza engendradora en nosotros mismos. El yo pensado y el pensante están encerrados en un círculo de activismo. No hay un ser estable al que pudiésemos recurrir sino esa actividad originaria que, entre otras cosas, también nos hace pensarnos a nosotros mismos. El mundo empieza con una

acción y con una acción empieza también lo que nosotros llamamos yo. Fichte diría: yo me engendro a mí mismo en cuanto yo, luego soy.

Igualmente desorbitadas parecen a primera vista las consecuencias que Fichte sigue extrayendo: «La fuente de toda realidad es el yo», declara, para proseguir luego: «toda realidad del no-yo ha sido transferida desde el yo». El no-yo, el mundo de los objetos por tanto, sólo existe porque el yo tiene que ponerse límites para tomar consciencia de sí mismo. Sólo hay actividad donde hay resistencia. La actividad crea resistencia. La actividad es, pues,

actividad en tres sentidos: actividad primaria (1); actividad que crea su propia resistencia (2); actividad que se percibe a sí misma en cuanto tal al chocar contra la resistencia (creada por ella misma) (3). Este delirio conceptual puede explicarse del modo siguiente: la limitación es autolimitación del yo infinitamente activo. Por otra parte, tales construcciones tienen que producir un efecto demencial cuando se entienden como si aquí se hablara del yo empírico, psicológicamente perceptible. Si se hace esa interpretación, la burla resulta muy fácil. Jean-Paul dice: «¡Ah!, si todo yo es a la vez padre y creador de sí mismo

¿por qué no puede ser también su propio ángel exterminador?». Más adelante veremos las burlas de Schopenhauer referentes a los actos creadores de Fichte.

Fichte no se cansó nunca de subrayar empero que su «yo» no se debía entender como el suyo propio particular, ni en modo alguno como algo «individual» y empírico, sino como «yoidad», como esa fuerza activa del autoconocimiento que pulsa por debajo del sentimiento individual de cada yo. El yo de Fichte debía hacerse enormemente expansivo (otros dirían simplemente que debía inflarse) porque

Fichte se había alineado con los post-kantianos que rechazaban la ignota «cosa en sí» como algo irrelevante y, por tanto, conservaban sólo el yo capaz de representar.

Fichte, apoyándose en el profesor de filosofía de Gotinga Gottlob Ernst Schulze (que había publicado su crítica de Kant bajo el pseudónimo «Aenesidemus») y en Maimón, había constatado en Kant una deducción defectuosa de la «cosa en sí». La argumentación era la siguiente: el supuesto de que el mundo, tal como nos aparece, esconde un mundo tal como es en sí, y de que este mundo en-sí sea en

última instancia la causa del mundo fenoménico que resulta de la transformación que llevan a cabo nuestros sentidos y nuestro entendimiento del «material» sensible proporcionado por el mundo en sí — este supuesto, digamos «realista», se lleva a cabo con ayuda del principio de causalidad y por tanto con ayuda de nuestro entendimiento. El principio de causalidad, cuya validez rige solamente para el mundo fenoménico, es utilizado aquí en un ámbito que rebasa los fenómenos. La «cosa en sí», situada más allá de toda experiencia y de todo entendimiento se deduce por tanto con

ayuda de la causalidad cuya validez se restringe al mundo de los fenómenos.

El resultado es que no se trata ya de una «cosa en sí» sino de una «cosa para nosotros» (Schopenhauer, por su parte, utilizará posteriormente también este argumento contra Kant).

Ahora bien, Kant había instalado también en nosotros mismos la «cosa en sí» supraempírica, en el enigma de nuestra libertad, la cual, sin estar sometida a causalidad alguna (es decir, a ninguna necesidad), engendra ella misma causalidad; una libertad que empieza de la nada y que se proyecta en el mundo a la vez que se realiza. Kant

había afirmado que, con su libertad, el hombre se introduce en una realidad que trasciende a los fenómenos (ámbito de la causalidad). Y exactamente en ese sentido conecta ahora Fichte con Kant: la «cosa en sí» contemplada desde dentro, la libertad, es lo que hace posible que el yo *pueda empezar a ser* en cada instante a partir de sus propias fuerzas.

Fichte no pretende afirmar con ello la omnipotencia arrolladora del yo empírico e individual —a menudo protestó contra esa clase de napoleonismo trascendental—, sino de dejar claro que sólo se puede entender

la dinámica del proceso vital de la historia y de la naturaleza cuando se piensa el todo por *analogía con el yo*. La fuerza que mueve a la naturaleza y a la historia es de la misma clase que la que experimentamos en el activismo y en la espontaneidad de nuestro yo. El pensamiento de Rousseau según el cual yo llego a saber del comienzo y del movimiento del mundo porque yo mismo puedo comenzar de nuevo y moverme en cada instante, es llevada aquí osadamente hasta sus últimas consecuencias. *La autoexperiencia nos introduce en un universo de espontaneidad*. Yo soy la «cosa en sí»

—el secreto desvelado del mundo. Tal punto de vista fue el «relámpago» deslumbrante que iluminó la actividad filosófica de Fichte hasta el final. Este «relámpago» surgía de una atmósfera espiritual cargada de tensión y que era producto de la voluntad de emancipación. Esa atmósfera, a su vez, arrancaba de la Revolución Francesa. El influjo de Fichte no se ejerció a través de sus difíciles deducciones, comprendidas por lo menos, sino con algo que servía para acuñar moneda contante y sonante canjeable por el nuevo placer de ser un «yo». Naturalmente, Rousseau había

preparado ese tipo de placer. Obstinado rebelde contra el medio social y sus convenciones, fue maestro a la vez en el arte de enfrentarse consigo mismo. Sus *Confesiones* se convirtieron muy pronto en un libro al que la época rindió culto. Resultaba agradable escuchar que el estudio de cielos y tierra debe comenzar con la auto observación, tal como él escribía. Las primeras frases del libro sonaban a modo de toques de fanfarria: «Yo sólo. Leo en mi corazón y conozco a los hombres. No estoy hecho como uno de éstos a los que he visto».

Ese era el modo de ser al que se aspiraba, tan absolutamente singular y

sin embargo universal; tan próximo a las riquezas del propio corazón. Así era el *Werther* de Goethe. «Me vuelco hacia mí mismo y encuentro un mundo», había exclamado éste; otros muchos volvieron a repetirlo y trataron de vivir según este modelo.

Fichte había llevado el yo hasta el Olimpo de la filosofía con grandes ademanes y ahora este yo, erigido en la cumbre, a modo de una figura de Caspar David Friedrich, contemplaba el mundo estendido a sus pies: una vista soberbia. La palabra «yo» adquirió con Fichte, que supo popularizar su difícil filosofía utilizando una retórica arrebatada, una

coloración especial comparable sólo con esa densidad de significaciones que confirieron más tarde Nietzsche y Freud a la palabra «ello». El Fichte popularizado se convirtió en el testigo fundamental del espíritu del subjetivismo y de las posibilidades de acción ilimitadas. El supuesto poder de la acción subjetiva estimulaba la euforia. Hacia finales de siglo, Hölderlin, Hegel y Schelling, sentados alegremente en torno a una botella de vino, diseñaban los contornos de una nueva mitología que urgía «hacer». ¿Dónde encontrar esa mitología? En uno mismo, naturalmente. Estaban a la altura

necesaria, «daban» sentido y fundaban una nueva idea capaz de configurar la sociedad: la totalidad social más desamparada quedaría de este modo fundida en un grandioso super-yo. El acta de esta alegre reunión fue calificada posteriormente como el programa sistemático más antiguo del idealismo alemán. Se trata de un documento lleno de frescura juvenil, inspirado por el espíritu arrollador de la acción y del yo, por el espíritu de los años salvajes de la filosofía.

Pero los que tan enfáticamente afirmaban su yo se sintieron amenazados a menudo, o limitados, por un mundo

que oponía considerables resistencias al deseo de despliegue del yo, un yo que brota con frecuencia de un trasfondo de desconsuelo y dolor. El joven Hölderlin escribe en una carta: «¿Quién consigue mantener el corazón en sus hermosos límites cuando el mundo le golpea con sus puños? Cuanto más nos combata la nada, rodeándonos como un abismo; cuanto más nos disperse la múltiple realidad social y la actividad de los seres humanos, persiguiéndonos sin alma y sin amor, tanto más apasionada, esforzada y violenta tendrá que ser entonces la *resistencia* por parte nuestra... La miseria y la indigencia

exterior transforma para ti en miseria e indigencia la exuberancia del corazón».

La «exuberancia del corazón» requiere efusión; quedarse encerrados en sí mismos resultaría mortal. Y, al término de la prodigalidad, espera la torre de Tubinga en la que Hölderlin, ya sea como «noble simulador» o como enfermo real, pasó en soledad los últimos decenios de su vida; su yo había dejado ya de apropiarse el mundo.

E igual que en Hölderlin, también en el joven Friedrich Schlegel brota de las tinieblas el sentimiento del yo. Escribe a su amigo Novalis: «Yo, fugitivo, carezco de hogar, fui arrojado al infinito exterior

(Caín del universo) y tengo que construirme uno con la cabeza y el corazón».

Pero Friedrich Schlegel, al contrario que Hölderlin, está firmemente decidido a que la «exuberancia del corazón» no se convierta en «indigencia» bajo la influencia de una realidad negadora. Pone de su parte a las fuerzas de la negación, las cuales inhiben los excesos suscitados por la Revolución Francesa y las convierte en poder de «aniquilación». Hay que negar lo que a uno le niega y no hay tiempo para la tristeza. La elegía de Hölderlin a la causa perdida no es para Friedrich

Schlegel, quien, en su *Diálogo sobre la poesía*, se retrata a sí mismo como alguien que «practica gustosamente la destrucción con su filosofía revolucionaria». Cuando Schlegel escribe esta frase, la «filosofía revolucionaria» es, para él, la de Fichte. En Jena, donde enseñaba éste entre 1794 y 1799, se concentraron por corto tiempo todos los que buscaban grandeza para su propio yo. August Wilhelm Schlegel enseña literatura allí y su casa se convierte en el centro del joven movimiento. Fichte es huésped a menudo y Friedrich Schlegel vive con su hermano. También está Tieck; y el

ingeniero de las salinas de Weißenfels, Friedrich von Hardenberg, que se hace llamar Novalis, viene a menudo. Clemens Brentano estudia medicina en el lugar. Hölderlin llega para oír a Fichte. Schelling recibe un nombramiento en la universidad. Henrik Steffens, que será después filósofo de la naturaleza, pertenece a ese círculo y referirá más tarde echando una ojeada retrospectiva hacia esos años: «Ellos habían pactado una alianza interior y, de hecho, formaban una comunidad. Lo que esa alianza pretendía desarrollar en el terreno de la fantasía pura, abandonada a su libre juego, era lo mismo que la

Revolución había hecho en cuanto suceso exterior de la naturaleza y lo mismo que la filosofía de Fichte en cuanto hecho absoluto interior».

Goethe, que iba a menudo a Jena, observaba con cierta condescendencia toda esta alegre agitación; para él eran hombres geniales, aunque un poco excéntricos; dice de ellos que están todos «en la cuerda floja» y que podrían acabar mal, cosa que él sentiría. Pero cuando Friedrich Schlegel empieza a contar a todo el que quiere escucharle que podría morirse de risa con la sublimidad de Schiller, a partir de ahí un olímpico se siente forzado en definitiva

a salir en apoyo del otro. Friedrich Schlegel recibe una reprimenda y va hacia Berlín para proseguir allí su ejercitación irónica, tan falta de respeto y tan enamorada del propio yo. La revista *Athenäum*, que fundó en esa ciudad, tenía en realidad que haberse llamado *Hercules*. Con ello, debía indicarse que ni el yo ni su «imaginación productiva» necesitaban tener miedo alguno de los establos de Augías de la época.

Fichte había convocado al yo para la toma del poder moral. El círculo romántico de Jena buscaba más bien la autocomplacencia estética del yo

creador y configurador del mundo. La «imaginación productiva» que, para Kant, pone en marcha la maquinaria trepidante de la apercepción, y que, para Fichte, ejecuta servicios de partera en el nacimiento del mundo moral, se convertirá con los «nuevos salvajes» en «principio de la imaginación divina». Para Schiller, que se veía a sí mismo del lado del arte pero que quería mantenerse dentro de los amplios espacios de la moralidad, todo eso iba sin duda demasiado lejos: «El poeta de lo fantástico abandona la naturaleza por pura arbitrariedad», escribe, «para poder ceder tanto más desinhibidamente

a los caprichos de los impulsos y de los estados de humor y de la imaginación... Y como la fantasía no se deriva de la naturaleza sino de la libertad, surge por tanto de un sustrato digno de respeto, perfectible hasta el infinito, y conduce igualmente a una caída indefinida hacia el abismo que sólo puede concluir en la más absoluta destrucción».

Los románticos no necesitaban de esa lección. Su virtuosismo intelectual, que los impulsaba a situarse siempre irónicamente por encima de sí mismos, les había puesto ante los ojos los riesgos que comportaban los intentos de huida. Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel,

Clemens Brentano —todos tenían un agudo olfato para el carácter abismal de sus afanes y todos tuvieron la capacidad de gozar singularmente de esta sensibilidad para el «nihilismo» (expresión que aparece en la época)—. Tieck hace gritar a William Lovell, personaje de una de sus novelas: «Vuela conmigo, Icaro, a través de las nubes; nos arrojaremos fraternalmente a la destrucción dando gritos de alegría». Cuando se les reprocha su comportamiento «arbitrario», responden: «¿Cómo no? La arbitrariedad es nuestra mejor parte». Jean-Paul, que sabe de qué habla puesto

que se entrega complacidamente a la sublimación de sí mismo y a la negación del mundo, toma el partido de Schiller para no quedarse en aprendiz de brujo. En su *Introducción a la estética*, de 1804, escribe lo siguiente: «Una consecuencia de la arbitrariedad sin ley del espíritu de la época actual, que destruye apasionadamente el mundo y el Todo sólo para abrirse espacio libre en la nada... es que se tenga que hablar con desprecio de la imitación y del estudio de la naturaleza».

Pero en el círculo de Fichte, si se prescindía del maestro, nadie hablaba despectivamente sobre el estudio de la

naturaleza. Provistos con las deducciones de Fichte según las cuales el yo, en cuanto fuerza del devenir, penetra profundamente en el fundamento del ser, pretendían contemplar también el interior de la naturaleza. Schelling lo intentó sistemáticamente en su filosofía de la naturaleza. Novalis, el ingeniero de minas, abunda en observaciones rapsódicas, desgarradas y susurrantes: «El camino secreto conduce a lo interior», o «Lo exterior es un mundo interior permutado en estado enigmático», o «Buscamos un diseño del mundo: ese diseño somos nosotros mismos». Novalis contrasta la «mirada

exterior» hacia la naturaleza, que tiene que descubrir causalidad en todas partes, con la «mirada interior» a la que se abren las «analogías». Esta forma de pensamiento «interior» (aquí actúa la «imaginación productiva») nos permite, según explica Novalis, «pensar la naturaleza o mundo exterior como si fuese un ser humano y muestra que sólo podemos y debemos entenderlo todo de la misma manera que nos entendemos a nosotros mismos y a los que amamos, a nosotros y a vosotros».

Apoyado en este procedimiento analógico, Novalis proyecta imágenes grandiosas, como cuando dice que la

naturaleza se petrificó al ser alcanzada por la mirada investigadora del hombre. Novalis no aboga por una analítica sin corazón sino por una erótica del conocimiento de la naturaleza. En Novalis, el yo de Fichte, que también yace en el fondo de la naturaleza, se convierte en un tú. Y pasa lo mismo que entre los amantes, es decir, que todo resulta posible: «Lo que quiero, eso puedo. En el hombre nada es imposible». Puesto que el cuerpo es nuestra naturaleza más próxima, Novalis fantasea que nuestra potencia amorosa debe extenderse también a él. Cuando uno ha superado la enemistad con el

propio cuerpo ya no hay detención posible: «entonces cada uno será su propio médico y podrá adquirir un sentimiento pleno, seguro y exacto de su cuerpo,... tal vez entonces el hombre estará incluso en condiciones de restaurar sus propios miembros perdidos, de darse muerte con su mera voluntad y, a través de todo esto, de extraer por vez primera verdaderas conclusiones sobre cuerpo, alma, mundo, vida, muerte y mundo de los espíritus. Tal vez entonces dependerá sólo de él resucitar a un muerto. Obligará a sus sentidos a producir la forma que les exija y llegará a poder

vivir en su propio mundo en el sentido más propio de la expresión».

Quien hunde tan profundamente su yo en la naturaleza como hace Novalis, acaba teniendo al final la sorprendente experiencia de que para él no es la naturaleza lo que aparece bajo la forma del yo sino que, por el contrario, es el yo lo que aparece bajo la forma de la naturaleza. Se sumerge, juntamente con lo que considera su yo, en el «seno oscuro y seductor de la naturaleza» y se le consume la «pobre personalidad», tal como dice en *Los discípulos de Sais*. El yo, que quiere reencontrarse y volver a reconocerse en todas partes, se ve

rodeado repentinamente de oscuridad y siente que pertenece a la zona nocturna de la naturaleza. Dentro de uno mismo se alza un reino de sombras y se vislumbran los contornos de un continente desconocido: el inconsciente. Este se convertirá a partir de ahora en objeto de un nuevo tipo de curiosidad. No podría ser de otra manera: el que quiere entenderse y sentirse a sí mismo con tanta intensidad hace pronto el descubrimiento de lo indefinible y lo equívoco. La «media luz» comienza en ese lugar en el que los curiosos descubren dentro del yo algo más que las monedas corrientes del «sentido

común». Al mismo tiempo que los exploradores se lanzaban a investigar regiones salvajes situadas allende del Océano Pacífico, otros comenzaban a explorar las regiones salvajes de nuestro propio ser.

Muchos de aquéllos a los que el placer de ser un yo les hizo perderse en las recónditas profundidades de la propia región salvaje, acabaron excesivamente agotados. A la seductora llamada de Werther: «Me sumerjo en mí mismo y encuentro un mundo», responde Clemens Brentano en 1802, un tanto desconsolado: «El que me conduce hacia mí mismo, me mata...».

Los «yoes», excesivamente fatigados, aspiran hacia algo estable. Al fin y al cabo, incluso el yo-cometa Bonaparte se había afianzado en la rígida dignidad de emperador durante ese tiempo.

August Wilhelm Schlegel se refugia en la corpulenta y adinerada Madame de Staël. Friedrich Schlegel prepara su conversión al seno de la Iglesia Católica. Hay una vuelta a la tradición, se recopilan canciones populares y cuentos, y, a Dios gracias, por fin no tiene que hacerlo uno todo. Se abre la veda en busca de empleos fijos y relaciones sólidas.

Sólo Fichte siguió siendo lo que era: sus trompetas anunciaban aún el juicio final del yo. Pero el carruaje de los que gozaban con el juego del yo se había desenganchado y sólo quedaba con Fichte el yo moral en su imponente seriedad.

Este era el hombre al que Arthur quería escuchar en Berlín. Lo quería, en parte, porque uno tenía que haber escuchado a Fichte si pretendía estar a la altura de los tiempos; pero, en parte también, porque Arthur buscaba todavía el lenguaje para poder entender y formular, de acuerdo con la época, el alejamiento platónico de la consciencia

empírica.

Lo que llegaba hasta Gotinga sobre los estrictos conceptos fichteanos de la moralidad, o sobre sus sutiles estilizaciones de la consciencia del yo, era menos prometedor que esa declaración, repetida siempre por Fichte, según la cual, la verdad filosófica debe golpear a la consciencia ordinaria con la «evidencia» de un «relámpago»; que la verdad conoce sólo un momento deslumbrante, una explosión única pero de inconmensurable fuerza; que una verdadera filosofía consiste realmente en un pensamiento único, el cual, sólo con fines de comunicación y

bajo la condición de ésta, va siendo tejido al hilo de una argumentación.

Arthur Schopenhauer, que había sido introducido por su padre en el distanciamiento pietista del mundo, que se había acercado al sentimiento de arrebató a través del arte con Wackenroder y Tieck, y que compensaba el escepticismo kantiano con ascensiones platónicas, se siente desgarrado, como tantos de sus contemporáneos, entre las incitaciones de la tierra y el placer del cielo. Hay un punto decisivo empero en el que Schopenhauer sigue caminos completamente diferentes a los de su

época. Esta pretendía conciliar o adormecer el desgarramiento experimentado. Todos buscaban un punto de Arquímedes desde el que la vida pudiese convertirse de nuevo en un todo. Para ello, idearían refinadas construcciones: la dialéctica hegeliana y marxiana dejará que lo irreconciliado trabaje en la vía de su reconciliación. Las viejas fuerzas metafísicas serán recicladas y puestas al servicio de la historia.

Arthur Schopenhauer iba a actuar en una dirección distinta. No es la reconciliación lo que busca, sino que invierte toda su pasión filosófica en el

proyecto de comprender la «duplicidad de la consciencia»; comprender por qué y en qué medida estamos y tenemos que estar desgarrados entre dos mundos. Ambas consciencias quedan separadas con despiadado rigor. Una de ellas es la consciencia empírica, en la que Kant había realizado descubrimientos revolucionarios; en cuanto a la otra ¿cómo debemos llamarla? El mismo Arthur Schopenhauer no le ha dado todavía un nombre: busca, tienta, utiliza de vez en cuando términos religiosos y se decide finalmente, en el período berlinés, por un nombre: la «consciencia mejor».

9

*La
filosofía
secreta
de
Arthur
en los
manuscritos:
la
«consciencia
mejor».*

*La
bajada
del
Espíritu
Santo.
Éxtasis*

sin
Apolo
ni
Dioniso.

«**P**ero yo digo», anota Schopenhauer a principios de 1813 en su diario filosófico, «que en este mundo temporal, sensible e inteligible, hay, por supuesto, personalidad y causalidad y que son incluso algo necesario. La consciencia mejor me eleva empero hasta el mundo en el que no hay ni personalidad ni causalidad, ni sujeto ni objeto» (HN I, 42).

Schopenhauer unifica con el nombre de «consciencia mejor» todas sus

experiencias en estados de superación interior, ya hubiesen sido adquiridas a través de actos propios o bien asumidas bajo la forma de imágenes del deseo. Podemos contar entre ellas las siguientes: la posición de Matthias Claudius («El hombre no está aquí en su casa»); el arrebató que se produce en el arte y especialmente en la música; la vivencia de las montañas; ese trascender hacia el interior en el que la sensibilidad y el impulso de autoconservación no parecen ya más que un juego; el olvido de sí mismo en la contemplación profunda o, en sentido inverso, la experiencia del yo como un

espejo que refleja el múltiple mundo de la apariencia sin formar parte del mismo; la «idea» platónica; y, aunque al principio se aproxime a este concepto con vacilación, el «deber» kantiano — ese enigma de la libertad que desgarrar el ámbito del ser necesario.

Schopenhauer busca todavía un lenguaje para tales estados de superación interior. Tiene que ser un lenguaje racional, pero llevado a sus límites extremos porque debe expresar algo que no es fruto de la razón. La «consciencia mejor» no es, para él, algo que la razón produce sino algo que se le contrapone. Tampoco procede de la

acción sino del consentimiento. Se trata de un suceso que en modo alguno puede ser invocado, una inspiración, una vivencia de Pentecostés. La consciencia empírica y la «consciencia mejor» se excluyen entre sí. No hay aquí transición gradual sino una repentina traducción. Pero esta traducción es precisamente tan difícil porque la «consciencia mejor» debe ser traducida al lenguaje del sujeto, o más exactamente, al de la relación sujeto-objeto. Pero eso, en realidad, es imposible. Pues la experiencia de la «consciencia mejor» es resultado de un extraño desvanecimiento del yo y, con él,

también del desvanecimiento del mundo, un mundo que incita a actuar, a autoafirmarse y a integrarse dentro de él. Como resultado de tal desvanecimiento, el mundo deja de contraponérseme y pierde su objetividad. La «consciencia mejor» no es consciencia de algo, no es un pensamiento que se aproxime al objeto con intención de captarlo o de producirlo. No es algo que pensemos para obtener algo. La «consciencia mejor» no es una presencia del espíritu en lucha; es simplemente una especie de lucidez que reposa en sí misma, que nada quiere, nada teme, nada espera. Carente de yo, e inalcanzable por tanto,

la «consciencia mejor» tiene el mundo delante de sí. Pero este mundo, puesto que no «realiza» acción alguna sobre un yo, deja en cierto modo de ser real. El mundo se convierte en «arabesco» y parece que la «ley de la gravedad» haya perdido su vigencia, escribe Schopenhauer en su diario filosófico: «todo lo demás sigue igual pero ha surgido un nuevo discurrir de las cosas; a cada paso nos asombra la novedad de lo que parecería imposible: lo difícil se vuelve liviano y lo liviano se torna pesado; brota un mundo de lo que parecía la nada y lo que era enorme desaparece en la nada» (HN I, 27).

El oneroso curso del mundo y el orden de las cosas parecen ahora un «juego». «El hombre debe alzarse sobre la vida», escribe Schopenhauer argumentando contra el suicidio, «debe reconocer que todos los fenómenos y acontecimientos, con sus alegrías y tristezas, no afectan al yo íntimo y superior y que por tanto todo se trata de un juego» (HN I, 32).

Arthur Schopenhauer llama también de vez en cuando «experiencia estética» a esa transformación por la que el mundo, en el que el yo queda entretejido, se convierte en «juego». No se trata aquí del «placer desinteresado»

de Kant, puesto que, aunque hablar de «desinterés» sería adecuado, no lo es hablar de «placer». La «consciencia mejor» es una grieta en lo cotidiano y en lo evidente, una lucidez asombrosa, más allá de todo placer y de todo dolor.

La «consciencia mejor» es un estado en el que uno está «afuera». El mundo no es ya objeto del juicio, por lo que ni el «sí» ni el «no» resultan ya pertinentes. Schopenhauer se enterará más tarde con satisfacción de que los antiguos místicos alemanes (Jacob Böhme, el maestro Eckhart, Tauler) y la sabiduría india se acercan con palabras semejantes a esa nada sin nombre e ininteligible que lo es

todo al mismo tiempo.

Schopenhauer habla de una consciencia «más allá del espacio y del tiempo» —expresión igualmente paradójica, a la que nos fuerza el lenguaje. Al quedar sumergidos, por un instante, en un estado de absorción, desaparece repentinamente toda separación entre yo y mundo. Es indiferente expresarlo diciendo que yo estoy afuera, en los objetos, o diciendo que los objetos están en mí. Lo decisivo es más bien que ya no vivo el arrebatado como función de mi yo corporal. Este arrebatado queda liberado de las coordenadas espaciotemporales cuyo

punto de intersección es el yo corporal: olvido del espacio, del tiempo y del yo. Los místicos llaman a esta experiencia «nunc stans», ahora permanente. La intensidad de ese presente no conoce principio ni fin y sólo puede desaparecer porque nosotros desaparecemos de él. El arrebató desaparece en cuanto vuelvo hacia mi ser subjetivo; en ese momento reaparecen todas las divisiones: yo y los otros, este espacio, este tiempo. Cuando mi yo empírico de nuevo se apodera de mí, quedará fijado de inmediato ese «instante de arrebató» en el anclaje de mi individualidad, de mi tiempo vital y

de mi lugar, y habré perdido lo que dio a ese instante su singularidad: carencia de tiempo y de lugar. Para asignar un lugar o un tiempo a tal clase de arrebatos tiene que haber desaparecido ya. Puedo decir que me he sumergido de nuevo en la individuación, o que he emergido hasta ella, como se quiera. La «consciencia mejor» es, sin duda, una especie de éxtasis, un éxtasis cristalino de lucidez e inmovilidad, una euforia del ojo, al que, de tanta visibilidad, le desaparecen los objetos. Pero este éxtasis se contrapone directamente al éxtasis que se atribuye a Dioniso desde tiempo inmemorial: arrojar a la marea del deseo,

arrastrado por el cuerpo, y disolverse en la sensibilidad orgiástica. En la experiencia dionisiaca, el cuerpo no queda abandonado sino que se potencia a la dimensión de un cuerpo universal. También aquí, al entregarse a los poderes impersonales del deseo, desaparece el yo: «¡No quiero ya someterme a más pruebas! / Lejos de vosotros el viento me empuja / Quiero abandonarme a la corriente / ¡Ciega el alma de tanto resplandor!... / ¡Viaja! ¡No quiero preguntar / Dónde el viaje acaba!» (Eichendorff).

Según el mito, Dioniso, dios patrón de tales travesías —protege a los

vivientes frente al yo— fue despedazado en vida y reducido a papilla. Por eso vive en los líquidos que circulan y fluyen de los cuerpos vivos: en el esperma, en el jugo de las frutas, en el sudor y en la sangre. Finalmente, se solidificó y adquirió de nuevo figura plástica, pero ahora, maltrecho de locura, va tambaleándose de un sitio para otro, aporta fecundidad en todas partes y es amado por ello; se le ama contra la camarilla de los otros dioses; es siempre el dios que llega sin descender del cielo: surge de la tierra, sucio, resplandeciente de grasa, libidinoso; gira alocadamente la rueda

del nacimiento y de la muerte; quien se topa con él explota de felicidad y se pierde de ese modo. Dioniso es el «dios vacilante» de una metafísica del cuerpo. Metafísica en verdad, pues traspasa ese límite jadeante al que nos transportan los placeres del cuerpo. La hora pánica de la fusión sexual es, en efecto, una transgresión de los límites: también en ella desaparecen el tiempo y el espacio para nosotros. A medida que los sentidos nos poseen, se desvanece la consciencia. Aquí, el yo sólo juega un papel en el coitus interruptus, por lo que, si no lo hay, está obligado a desaparecer; si el yo permanece

presente entonces Dioniso, el «dios que llega», no puede llegar.

Hölderlin, Schelling y Hegel (después también Nietzsche), hijos de pastores protestantes y de funcionarios, gente inhibida en cierto modo, lanzaron flores a Dioniso, dios que llega, en tiempos de Schopenhauer. Pero, en realidad, lo único que pretendían era ponerlo a trabajar; querían establecer con su espíritu un nuevo Estado, nuevas leyes, un nuevo lenguaje. Lo dionisiaco, apto para una felicidad a la que dificultosamente se sobrevive, debía de ser reducido a hilos con los que se pudiese tejer una nueva red de

sociabilidad cultural. Todos querían la presencia sin riesgo del «dios tambaleante». Pero Arthur Schopenhauer, que rehuye la obra de reconciliación, no está dispuesto a aceptar compromiso alguno: Dioniso le horroriza y siente que lo mejor es apartarse de él. Le horroriza porque lo ve desnudo y libidinoso; nadie podría confiarle el benigno misterio cotidiano «del pan y el vino» (Hölderlin).

No hay que pensar empero que Arthur Schopenhauer estuviese con Apolo, el contrincante oficial de Dioniso. Apolo representa la forma definida, la individualidad rotunda,

capaz de apresar, unificar y domeñar al no-yo del impulso arrasador de límites. El estilo de Arthur Schopenhauer será ciertamente apolíneo, tanto por el avance medido y sereno del ritmo de su prosa como por su plasticidad y claridad; no obstante, las inspiraciones de la «consciencia mejor» de las que surge en definitiva, transgreden igualmente los límites y tienden a disolver el yo; no son por tanto apolíneas sino, para emplear una expresión de Hölderlin, «sobrias de santidad». El suyo es un éxtasis lúcido que tampoco puede entenderse a modo de «reflexividad postorgiástica»

(Sloterdijk), como una forma de llenar el vacío subsiguiente al placer, una forma consistente en incorporar el mundo a la teoría. Tal divertimento teórico podría ser considerado como un intento de engalanar la cotidianidad con un reflejo del dominical placer dionisiaco. La «consciencia mejor» de Arthur Schopenhauer, por el contrario, no es un sustitutivo, ni una compensación, sino algo dotado de fuerza propia, un domingo del espíritu, incluso un Pentacostés con su bajada del Espíritu Santo. Desde la cumbre de tal éxtasis, Schopenhauer lanza sus rayos antidionisiacos, invectivas contra las

seducciones del cuerpo, tanto más amargas cuanto con más desilusión experimentamos su poder. Escribe: «Contempla sonriente las luchas de tu sensualidad como si se tratase de una broma que algunos acordaron hacerte sin que tú te enterases» (HN I, 24). Sería hermoso que «la persona irrisoria pudiera convertirse en la que ríe» (HN I, 24), pero la sensualidad tiene una seriedad propia con la que no es posible jugar: «La voluptuosidad es, de hecho, muy seria. Imagínate la pareja más bella y atractiva: imagina cómo se aproximan y se alejan en el juego amoroso, cómo se desean y se huyen; todo es un dulce

juego, una broma deliciosa. Ahora, míralos en el instante en que gozan de la dolorosa voluptuosidad: súbitamente, al comenzar el acto, desapareció toda esa gracia suave y dejó en su lugar una profunda seriedad. ¿Qué clase de seriedad es ésta? La seriedad animal. Los animales no ríen. La fuerza natural actúa seriamente en todas partes... Tal seriedad es el polo opuesto de la sublime seriedad del entusiasmo, de la ascensión a un mundo superior: tampoco hay allí jovialidad, al igual que pasa en el mundo animal» (HN I, 42). El juego amoroso es cultura aún a pesar de todo y se entiende a sí mismo desde una

soberana distancia. Pero la «seriedad animal» del coito nos hunde en la naturaleza impersonal y nos convierte en objeto de su actividad. Ya no puedo jugar, sino que se juega conmigo. «Estoy pasivo», escribe Schopenhauer. El lúcido éxtasis de la «consciencia mejor» también es una especie de pasividad; pero se trata de la pasividad del que está a salvo, mientras que aquí se trata de la pasividad de alguien a quien arrastran. Y eso es lo que él no está dispuesto a aceptar, pues experimenta el deseo como un atentado contra su soberanía. Pero, por otra parte, dicho deseo se despierta con violencia en él

en instantes especialmente lúcidos y no puede desconocer que el éxtasis sexual tiene una singular relación de complicidad con la «consciencia mejor». En primer lugar, compara los dos «puntos focales» de la disolución del yo, la cabeza y los genitales: ambos están cubiertos de pelo. Prosigue con la observación de que «la mayor secreción de semen y la mayor actividad del cerebro se produce al mismo tiempo, la mayoría de las veces con luna llena o luna nueva» (HN I, 42). Los genitales, afirma, son las «raíces» y el cerebro la «copa» del árbol. Para que se produzca floración es preciso que suba la savia.

Cerebro y genitales son enormemente poderosos y ambos se agujonean entre sí para que llegue a ejercitarse ese poder. «En los días y en las horas en que el impulso hacia la voluptuosidad es más fuerte, cuando no se trata de un apagado anhelo surgido de la vaciedad y el embotamiento de la consciencia, sino de una avidez ardiente y de una violenta pasión; precisamente entonces es cuando las mayores fuerzas del espíritu están también dispuestas a llevar al límite su actividad. Ahora bien, en el instante en el que la consciencia se entrega a la pasión y está llena de ella, la consciencia mejor permanece latente; se

precisa de un poderoso esfuerzo para invertir la dirección y para que, en vez de esa pasión torturante, indigente y desesperada (el reino de la noche), sea la actividad de las elevadas fuerzas del espíritu, el reino de la luz, lo que llene la consciencia» (HN I, 54).

Nos enfrentamos aquí con observaciones sorprendentes. Resulta manifiesto que el impulso que conduce a la «luz» de la «consciencia mejor» es el mismo que arrastra hacia la «noche» de la sexualidad; entre el bajo vientre y la cabeza se desarrolla una lucha por acaparar la energía que nos permite salir de los límites de nuestro yo, ya sea para

ir hacia abajo o hacia arriba. Y, tras la desaparición del tribunal de arbitraje que representaba el viejo Dios, nadie puede disponer ya con absoluta autoridad sobre el reparto de las reservas de vitalidad, reservas que distan mucho de ser escasas.

Pero ¿por qué tiene miedo Schopenhauer de entregarse a la explosión del cuerpo cuyo poder experimenta en sí mismo con tanta lucidez?

Acordémonos de que Arthur, ya en la pubertad tardía, había escrito en Hamburgo los siguientes versos: «Ay, voluptuosidad, ay infierno... Desde la

altura del cielo / Me arrastraste / Y me arrojaste / Sobre el polvo de esta tierra / Allí estoy encadenado...» (HN I, 1).

Schopenhauer tuvo mala suerte. En la época en que lanzaba sus invectivas contra la sexualidad no había tenido nunca todavía una vivencia amorosa en la que la personalidad quedase totalmente integrada y emprendiese el vuelo. Cuando encontró sexualidad le faltó el amor y cuando amó (por ejemplo a Caroline Jagemann, en Weimar), quedó excluida la sexualidad. Eso produce un doble efecto: la unidad de la persona queda desgarrada, ya sea por la sexualidad satisfecha o por su ausencia.

O bien la sexualidad, llena de seriedad animal y carente de juego, se limita a la mera ejecución, o bien permanece irrealizada bajo la forma de un deseo insatisfecho en el que la consunción de amor sólo permite juegos frustrados. En cualquier caso, actúa de aguafiestas: ya sea porque no da tiempo a que se produzca el juego, ya sea que, al quedar excluida, deja que el juego se disipe en la nada. En ambos casos termina siendo, si no triste, por lo menos irrisoria. De ahí la enconada decisión con la que Schopenhauer aspira a convertirse de «persona irrisoria en persona que ríe». Quiere contemplar su sexualidad como

sí no le perteneciese, como si se tratase de una trampa tendida por otros en la que no se deja embromar.

Lo que Schopenhauer experimenta —el conflicto con su propia sexualidad— es historia privada, pero en ella se refleja también un fragmento de la historia de la sexualidad.

La época que aprendió a decir «yo» con satisfacción, afirmada en su autonomía e interioridad, no quería dejarse avasallar por la propia «naturaleza». Piénsese, por ejemplo, en las extravagantes circunstancias que establece Rousseau, en su novela *La nueva Heloisa*, simplemente para no

rozar el blando cuerpo de la intimidad amorosa. También la aparición libertina y donjuanesca de los jóvenes románticos fue algo fugaz, un soplo cálido; pero más ganas de tener ganas que verdaderas ganas.

A pesar de ello, o precisamente por ello, en esa época empieza a propagarse todo un rumor henchido de misterio en torno a la sexualidad, a la vez que una curiosidad de nuevo estilo se dirige hacia ella. Durante muchos siglos, la sexualidad había tenido su lugar, demasiado conocido y nada misterioso, en el orden metafísicamente anclado de la vida: en ella se agita nuestra carne

anhelante de liberación.

Ahora, desde la perspectiva de un yo que se imagina a sí mismo autónomo, la sexualidad aparece como un abismo. Es ahí precisamente donde se transforma en esa «naturaleza», dentro de nosotros, de la que tememos que podría disolver nuestro yo soberano. La secularización suprime lo que tiene de pecaminoso pero, en compensación, la hace portadora de un peligroso secreto. «El sexo», escribe Foucault, «se convirtió progresivamente en objeto de la gran sospecha; en el sentido general e inquietante de que, a pesar nuestro, atraviesa nuestra conducta y nuestra

existencia; de que es el punto débil desde el que amenaza la perdición; de que es un fragmento de noche que cada uno lleva dentro de sí».

Algunos comienzan a sospechar que la sexualidad penetra en la verdad oculta de cada uno de nosotros. Pretenderán incluso obligarla a confesar, pero, naturalmente, pasará todavía un siglo hasta que, con Sigmund Freud, la sospecha de que nuestra sexualidad, y sólo ella, sabe lo que en realidad nos pasa, se convierta en sistema. Después el sistema se tornará epidemia.

Esta sospecha se suscitó en tiempos de Schopenhauer. Por eso, también éste

dirigirá su inspiración hacia un doble frente: por una parte, contra los órganos sexuales; pero, a la vez, al atacar globalmente la sobrestimación que hace el espíritu de sí mismo, desarrollará una metafísica grandiosa del cuerpo partiendo del «punto focal» de la voluntad en el impulso sexual. Según él, por regla general, no tenemos nada que hacer frente a nuestra sexualidad. En cuanto manifestación más aguda de la «voluntad» puede ser considerada como la «cosa en sí» en acción y pone en ridículo al pobre yo arrastrándolo tras de sí. Arthur Schopenhauer vivió muy concretamente la sexualidad como

fracaso en sus insatisfactorias relaciones con las mujeres.

Tuvo mala suerte. Ahora bien, prescindiendo de las circunstancias históricas, parece haber tenido también cierta predisposición individual para tener mala suerte. Sartre mostró, con el ejemplo de Flaubert, cómo el niño encerrado junto con una madre que sólo lo ama por deber, nace y crece insatisfactoriamente: experimentará siempre frente a sí mismo cierta extrañeza y una distancia angustiosa. Lo probable, en tales circunstancias, es que no se produzca la calidez interior que posibilita que el sentimiento del yo, al

despertarse, se funda con la totalidad del cuerpo.

Algo parecido debe haberle pasado al joven Arthur. Para él, lo que vive dentro de uno, en el propio cuerpo, es lo otro, no lo propio; se trata más bien de una corriente fría por la que uno se siente arrastrado aunque no quiera abandonarse a ella. Si, a pesar de todo, el cuerpo se enardece, el yo experimenta un estremecimiento y busca refugio en instancias protectoras que posean soberanía propia. Una de tales instancias fue, para Arthur, su padre, Heinrich Floris. La imagen de éste sobresale por encima de la corriente

turbia e impetuosa. Con él resulta posible aprender la virtud del orgulloso autodomínio. En cualquier caso, le había estimulado a mantener la cabeza en alto. No es extraño, por otra parte, que se desarrollase en Arthur tal frialdad si tenemos en cuenta que, en la época en que creció, ya no había entre sus padres ninguna atracción erótica.

Arthur vivirá la inexorable aparición de la sexualidad, según sabemos por él mismo, como una fuerza seductora y extraña a la vez. Su vida erótica comienza con una condenación de la «voluptuosidad» y no con exaltadas efusiones de enamoramiento. Parece

como si entre su sexualidad «desnuda» y su intelectualidad, tan tempranamente desarrollada, no se hubiera interpuesto un «alma» capaz de amortiguar la tensión y de hacer posible un tratado de entendimiento aceptable para ambos centros de la vitalidad. El mismo Schopenhauer lo vio posteriormente así al escribir que, en las elevaciones de un espíritu poderoso, se abre paso, destemplado e intenso, el «impulso de la voluptuosidad». No parece haber para él un plano intermedio de acuerdo doméstico en el que el espíritu y la sexualidad rebajen sus exigencias y puedan aproximarse. Aquí falta lo que

Thomas Mann, en la novela *Doctor Fausto*, llamaba «estrato sentimental propiamente dicho». No lo tiene el Adrián Leverkühn de la novela, ni tampoco Arthur Schopenhauer muestra sensibilidad alguna hacia esta dimensión de la vida. «Es un hecho», escribe Thomas Mann, «que cuanto más orgullosa es la espiritualidad, de manera tanto más directa se enfrenta con lo animal, con el impulso desnudo, y tanto más pelagra de convertirse indignamente en su presa».

Cuando uno se siente arrastrado de este modo, la mujer aparece como cómplice de esa fuerza violenta que

pone en peligro la propia afirmación. El deseo le atrae a uno hacia ella pero es preciso experimentarla con frialdad, se quiera o no, porque no se le puede perdonar la humillación que, a través de ella, sufre el autodomínio. Será difícil por tanto, en esta situación, alcanzar una experiencia amorosa en la que el espíritu y la sexualidad sean capaces de disolver conjuntamente los conflictos y de disipar los dualismos, desencadenando de este modo la felicidad. Tal vivencia produciría a la fuerza una transformación y lo que era válido anteriormente dejaría de serlo. Pero, al no producirse, va creciendo la

energía del conflicto fundamental y se vuelve cada vez más improbable que uno llegue a escapar de él porque la misma experiencia amorosa también se torna más improbable cada vez.

Arthur Schopenhauer, demasiado inmodesto, demasiado ávido de intensidad para contentarse con su yo empírico y afirmarse en él, se abandonará a la transgresión de fronteras que conduce al ámbito de lo suprasoberano, al «lúcido» éxtasis de la «consciencia mejor»; pero al mismo tiempo, se defiende contra la transgresión de fronteras que lleva hacia lo infrasoberano, contra el éxtasis de

Dioniso. Sus consideraciones filosóficas, por otra parte, proveen a ese transfondo con la vieja dignidad metafísica de la sustancia. Incluso llegará a proclamar a ese transfondo vital, con el nombre de «voluntad», como sustancia única. Todo es carne de la carne de la voluntad. La «voluntad» constituye el «todo», de modo tal que sólo puede ser contrapesada por la «nada», es decir, por la «consciencia mejor».

La «consciencia mejor», al transgredir los límites del yo empírico, no sólo queda liberada por instantes del ajetreo de la voluntad sino que escapa

también al uso inmanente de la razón (conceptos de causalidad, personalidad, espacio y tiempo). Arthur Schopenhauer habla a veces, en términos religiosos, de la «Gracia» o de la «paz de Dios», superior a toda razón. Se trata de una disponibilidad repentina que nos eleva por encima de todos los fines inmanentes imaginables; no puede ser rebajada a servir de medio para cualquier otra cosa. De esta experiencia extrae una certeza de enormes consecuencias: la conexión moderna entre la idea y su realización en la praxis carece aquí de validez; la realización no es ya la prueba de verdad

de la idea. La «consciencia mejor» no puede realizarse porque ella misma es «real» de manera tal que anula las demás realidades. Es a partir de esta experiencia que Schopenhauer se enfrenta a todos los proyectos de reconciliación que tratan de suprimir el descontento con la realidad mediante el esfuerzo en mejorarla. Sostiene enérgicamente la «duplicidad» inconciliable entre nuestro ser y nuestra consciencia empíricos, por una parte, y la «consciencia mejor», por otra. E ilustra esta idea con el ejemplo de la actitud ante la muerte: «Una experiencia en la que se vuelve manifiesta la

duplicidad de nuestra consciencia la proporcionan los diferentes estados de ánimo con los que nos enfrentamos a la muerte en distintos momentos. Hay instantes en los que nos representamos la muerte con tal vividez y nos aparece bajo una figura tan temible, que no comprendemos cómo con tal perspectiva se puede tener un minuto de sosiego y no pasa todo el mundo la vida lamentándose por su inexorabilidad. En otros momentos, por el contrario, pensamos en la muerte con una alegría serena e incluso con añoranza. En ambos casos tenemos razón. En el primer estado de ánimo estamos henchidos de

la consciencia temporal y no somos más que fenómenos en el tiempo; en cuanto tales, la muerte sólo significa destrucción para nosotros y hay que temerla con razón como el mayor de los males. En el otro estado de ánimo, la consciencia mejor está despierta y se regocija con razón por la disolución del misterioso lazo que la une con la consciencia empírica en la identidad de un yo» (HN I, 68).

Es tan evidente para Arthur Schopenhauer que la irreconciliable duplicidad de la consciencia abre la posibilidad de una doble perspectiva, de una doble experiencia, que, como más

tarde Wittgenstein, encomienda a la filosofía una tarea negativa: decir en lenguaje discursivo lo que se puede decir de modo tal que quede delimitado el ámbito al que no llega el lenguaje; la filosofía debe llevar el trabajo conceptual hasta sus límites para que brote la consciencia de aquello de lo que no puede haber ningún concepto. La misión de la filosofía, en la concepción de Schopenhauer, consiste en protegerse frente a sí misma, frente al peligro de ser seducida por el impulso de las propias construcciones intelectuales. Pero lo infame no debe convertirse en algo completamente inexpresable.

10

*Arthur
asiste a
las
clases
de
Fichte.*

*Berlín
durante
la
guerra
de
liberación.*

*La
omnipotencia
de lo
político.*

*La
filosofía
en
armas.*

*Arthur
se da a
la fuga.*

S chopenhauer, que había llegado a Berlín para escuchar a Fichte, esperaba de éste inspiraciones semejantes a las suyas. Pues, estando todavía en Gotinga, había oído decir que para Fichte la filosofía no debía empezar con la consciencia de los objetos sino por la «reflexión absoluta» en la que el yo se experimenta al margen

de todos los lazos espacio-temporales y puede verse a sí mismo en plena producción de tales lazos.

Pero, después de algunas semanas, observa también en Fichte esa autosedución de la filosofía conceptual contra la que él había decidido armarse. Fichte, según le parece, quiere construir con conceptos lo que, a lo sumo, puede «traducirse» a conceptos: la «consciencia mejor».

En el otoño de 1811, Arthur Schopenhauer asiste, por vez primera, al curso de Fichte sobre los hechos de la consciencia.

Mientras Fichte se limita a hablar de

que la filosofía procede del asombro, encuentra la aprobación de Schopenhauer; también cuando se habla del «relámpago de evidencia» con el que comienza ese extrañamiento. Pero cuando Fichte desarrolla esa «evidencia», tan seductora para Schopenhauer, a partir de la espiral de la autorreflexión empírica, Arthur comienza a enfurecerse. Duda de que mediante la reflexión de la reflexión o la percepción de la percepción pueda alcanzarse una nueva cualidad —que es a lo que aspira Fichte. Para Schopenhauer se trata de desdoblamientos estériles: la instancia

reflexiva o perceptiva seguirá siendo siempre, aunque trate de contemplarse a sí misma, instancia reflexiva o perceptiva. Según Schopenhauer, ése no es el camino para salir de la inmanencia sino sólo una vía muerta. Fichte, entre tanto, ha emprendido el vuelo. En la quinta hora del curso, cuando afirma que con la consciencia iluminada en la autorreflexión desaparece el ser, Schopenhauer, con una mezcla de enfado e inseguridad, anota al margen de los apuntes: «Tengo que confesar que todo lo que se dice aquí me resulta muy oscuro, aunque es posible que lo haya entendido mal» (HN II, 37).

En las siguientes horas no asiste al curso a causa de una enfermedad. Una vez curado, tiene que oír de Fichte una explicación según la cual el «saber es una esquematización de la percepción». Schopenhauer señala: «no sé lo que significa eso...» (HN II, 41). Pero en vez de ponerse enfermo, ahora le acomete la ira: «Durante la hora... ha dicho cosas que me provocaron el deseo de ponerle una pistola sobre el pecho y decirle: tienes que morir sin compasión; pero dime antes por amor de tu pobre alma si con ese galimatías has pensado algo claro o querías simplemente tomarnos el pelo» (HN II, 41). Fichte,

empero, sigue impertérrito el curso de sus enrevesadas explicaciones. Con ocasión de su frase «el lazo absoluto entre la visión y el ver es el fundamento», al estudiante se le ocurren los siguientes versos de Bürger: «¡Apaga mi luz, apágala para siempre, / avanza, avanza hacia la noche y el horror!» (HN II, 44).

Schopenhauer ya no se siente ahora amedrentado por el delirio de los conceptos y el enfado da lugar a la burla. Él tiene claro que los conceptos no pueden sino vacilar cuando se les atribuye la errónea tarea, por ejemplo, de conducir hacia la «consciencia

mejor» o, como dice Fichte, a la «absoluta reflexión». Cuando Fichte se esfuerza con paciencia infinita, durante otra hora de sus lecciones, en salirle al yo por la espalda, Schopenhauer señala con una brevedad tan lacónica como autosuficiente: «Sólo el yo es capaz de contemplar: y, por tanto, ese yo nunca puede ser contemplado» (HN II, 68).

Las observaciones en los márgenes del cuaderno en el que sigue el siguiente ciclo de lecciones acerca de la Doctrina de la ciencia son aún más despectivas: «rabioso sinsentido»; «charlatanería enloquecida» (HN II, 68). Encabeza los apuntes con la siguiente frase de

Shakespeare: «Es locura, pero con método». Schopenhauer empieza a divertirse con esa «locura». Cuando Fichte dice: «El yo es yo porque él mismo se pone», pinta una silla en el margen. Fichte dice: «Nada ilumina al yo sino que él mismo es luminoso y la absoluta luminosidad»; Schopenhauer comenta: «Puesto que hoy enarboló sólo la luz pura, pero no la luz de las bujías, nadie pudo seguir con los apuntes» (HN II, 193). También las siguientes horas del curso —Fichte habla sobre la pura forma de la visibilidad— siguen siendo oscuras. Schopenhauer comenta: «Puesto que tampoco la luz de las bujías se hizo

muy visible, hubo que suspender de nuevo los apuntes» (HN II, 195). Arthur no está de acuerdo con el proverbio irlandés: «Si se mira largamente a la oscuridad algo aparece allí...». Así que, con la siguiente sentencia, se despide para siempre de la filosofía de Fichte: «la doctrina de la ciencia se pondrá a sí misma por largo tiempo en la oscuridad».

La filosofía de Fichte era siempre clara, por el contrario, cuando se trataba de moralidad práctica y, en especial, política. Y en ese momento precisamente se acercaba su gran hora. A finales del año 1812, aparecen los primeros signos

del entusiasmo que iba a suscitar la guerra de liberación antinapoleónica. Prusia, vasallo del imperio francés desde las derrotas de Jena y Auerstädt en el año 1806, había tenido durante años que dar bandazos entre la aquiescencia a Napoleón, por una parte, y una política, por otra, que pretendía evitar un excesivo crecimiento del patriotismo prusiano sin humillarlo demasiado por lo demás. También los avances en las reformas democráticas del Estado (Stein, Hardenberg) trataban de mantener un difícil equilibrio: los ciudadanos debían participar un poco más en la administración y en la

soberanía política, aunque siempre dentro de ciertos límites. Había que evitar —en interés de las clases dominantes, pero también como precaución frente al emperador francés— tanto un movimiento democrático que, por el estado de las cosas, se volvería inexorablemente patriótico-alemán, como, en sentido inverso, un patriotismo que desarrollase «veleidades» democráticas. Los *Discursos a la nación alemana* de Fichte, de 1807/08, pudieron ciertamente ser leídos en público, pero la censura prusiana negó el permiso para publicar las dos primeras conferencias.

La nueva universidad de Berlín, promovida con intenciones patrióticas, fue fundada por fin, pero había que evitar que fuese arrastrada por el impulso patriótico. Hubo que borrar de los estatutos fundacionales todo lo que Schleiermacher había escrito en ellos con espíritu demasiado «alemán»; por ejemplo, que la universidad debía convertirse en «semillero de la juventud alemana». Son conocidas también las dificultades que el patriotismo de las *Berliner Abendblätter* de Kleist tuvo con las autoridades del gobierno prusiano.

El gobierno consagraba especial

atención al teatro. Iffland, director entonces del teatro nacional, tuvo que incluir en el programa piezas musicales francesas; a veces permitía incluso que se representasen obras alemanas en lengua francesa y pasaba muchas noches dictando traducciones a sus amanuenses. El público alemán habitual tenía, de vez en cuando, la oportunidad de demostrar su espíritu patriótico, como, por ejemplo, durante la representación de la *Doncella de Orleans*: cuando en la escena de la coronación hay que entonar el grito «¡Viva el rey Carlos el Bueno!» las tres últimas palabras desaparecían bajo el griterío y sólo se oía: «¡Viva el

rey!»).

En aquellos años, el teatro era uno de los pocos lugares en los que una colectividad podía mostrar posturas y actitudes comunes. Pero la regla general era la dispersión, el aislamiento, el repliegue en el propio círculo. Varnhagen von Ense relata: «Adondequiera que dirigieses la mirada veías destrucción, desgarramiento, y en todas direcciones se divisaba sólo un futuro incierto; las fuerzas sociales e intelectuales se oponían estérilmente a las fuerzas políticas y éstas no podían por menos que percibir que el suelo burgués que las sostenía estaba

conmocionado...; cada uno buscaba la ganancia azarosa e instantánea que el día quería depararle». Quien, en esta situación incierta, buscaba un suelo firme bajo los pies, se sentía «poderosamente impulsado hacia la vida espiritual. Todos se reunían y encontraban placer en ideas y sentimientos que querían ser lo contrario de esa realidad».

Durante cierto tiempo, la gente se conformó con esta satisfacción en la «vida espiritual», y puesto que tras la gran hambruna de 1807/08 también la vida material había conseguido echar hacia adelante, reinó cierta tranquilidad

—hasta 1812—. En ese año, Napoleón empezó a pertrecharse para la más ardua de las empresas realizadas hasta el momento: la guerra contra Rusia. Comenzaba así el dramático final de la era napoleónica. Napoleón, que pretendía doblegar a Inglaterra con el bloqueo continental, decidió marchar contra Rusia porque ésta había abandonado la alianza contra Inglaterra. Para ello, reunió el mayor ejército que Europa había visto nunca: el «gran ejército», al que debían aportar contingentes todos los «aliados» y por tanto también Prusia. Pero puesto que iban a la guerra al lado de Napoleón,

acostumbrado a las victorias, en Berlín no se produjo una inquietud excesiva. «Aquí, en la política está todo tranquilo. Afuera, por el contrario, según oigo decir, todo se llena de presagios de guerra. Aquí reina el convencimiento de que, siendo Prusia aliada de Francia, nada nos amenaza», escribe el 22 de febrero, en una carta a Fries, el teólogo berlinés De Wette, durante los días de la firma de la alianza de guerra contra Rusia. Los patriotas albergaban incluso esperanzas halagüeñas: ampliaciones territoriales, resurrección de la gloria prusiana... El catedrático berlinés Uhden escribe en una carta de 3 de abril

de 1812: «Nuestras instituciones experimentan, por el momento, un crecimiento prodigioso; y las actuales circunstancias políticas han de traernos mayores bendiciones todavía».

En la primavera de 1812, Napoleón consigue reunir quinientos mil hombres para su campaña. Berlín conoce el mayor desfile de tropas de su historia: la Europa armada inunda la ciudad. Esta tiene que alimentar durante cierto tiempo a toda esa furia guerrera y se aflige bajo el pesado lastre de tener que alojarla; hay que pagar además elevados impuestos para el acuartelamiento de las tropas.

La expedición avanza hacia el Este mientras una calma sospechosa comienza a propagarse. La imaginación trabaja: se oye decir que Moscú está en llamas y que, apenas terminado el verano, ha irrumpido un invierno terrible. Son noticias descorazonadoras y muchos tratan de alejar la preocupación. El historiador Niebuhr se enfrasca en los «inocentes estudios» de su *Historia de Roma* para escapar, según dice, «al hedor de cadáveres» que se avecina.

Entre tanto, las tropas avanzan sin tropezar con una resistencia digna de tal nombre. Pero esta campaña fantasmal

culminará en el invierno de ese año con una catastrófica derrota: la extensión enorme del territorio, el invierno, el hambre, la desmoralizadora táctica de tierra quemada del ejército ruso, las extenuantes luchas de partisanos a la retaguardia del frente: todo contribuye a la disolución del gran ejército, el cual, reducido a pocos miles de hombres, se repliega hacia el oeste en diciembre de 1812.

Tras los meses de calma tensa, las noticias del desastre se propagan como un incendio. La gente habla de tullidos sin brazos ni piernas y de soldados que se pelean a muerte por los cadáveres

medio podridos de los caballos. El 20 de enero entran en Berlín los primeros fugitivos. Los lazaretos se llenan de heridos y enfermos y aparece el peligro de epidemia. El catedrático berlinés de Bellas Artes, Solger, escribe a su amigo Raumer: «Es un tiempo espantoso y podría traernos el último fin, lo que tal vez sería una salvación... No me queda ya paz alguna y no puedo evitar el tener que pensar día y noche en los acontecimientos del mundo».

Por lo que respecta a Arthur Schopenhauer, por el contrario, es manifiesto que no se siente forzado a pensar en los «grandes acontecimientos

del mundo» ni de día ni de noche. Escribe en su cuaderno: «El hombre tiene que sobreponerse a la vida, tiene que saber que todos los sucesos y acontecimientos, alegrías y penas, no afectan a su más íntimo y mejor yo, y que por tanto todo es como un juego» (HN I, 32).

Mientras el gran ejército cruza Berlín en la primavera de 1812, Arthur cavila sobre la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Cuando llega la noticia de la quema de Moscú, no deja que se altere su tranquila contemplación de la pinacoteca de Dresde; cuando entran en Berlín los restos destrozados del

ejército, visita a un loco en la Charité y le escribe una dedicatoria en la Biblia. Mientras la mortífera historia del mundo arroja sus despojos hacia Berlín, Arthur Schopenhauer reflexiona sobre la muerte cotidiana: «Cada vez que respiramos estamos rechazando a la muerte, la cual empero no cesa de progresar: de manera que tenemos que luchar con ella en cada instante; en espacios temporales más amplios, luchamos con la muerte por medio de la comida, del sueño, del calor, etc. Pues con el nacimiento fuimos ya entregados a ella sin remisión y toda nuestra vida no es sino una postergación de la muerte» (HN I, 75).

Incluso los aspectos más cotidianos de la vida le parecen estremecedores; se niega a pensar la historia. Los que sí que lo hacen oscilan entre el horror y la esperanza. Solger escribe en una carta: «Los despojos del gran ejército afluyen aquí en el estado más miserable que puedas imaginar. Un asombroso tribunal divino ejecuta justicia... difícilmente habrá conocido la historia un ejemplo semejante de tremenda desdicha. El destino de Europa dependerá de la manera como se sepa utilizar este momento».

Con la debida precaución —pues por el momento la censura abre las

cartas—, Solger formula aquí una esperanza compartida por muchos: desean que Prusia cambie de alianza; juntamente con Rusia y con la ayuda activa del pueblo habrá que sacudir el yugo francés y, en la medida de lo posible, habrá que poner en pie un renacimiento estatal-nacional, democrático quizá, de Alemania. El primer paso en esa dirección es la convención de Tauroggen, que el general Yorck concluye por su cuenta con la parte rusa el 31 de diciembre de 1812. Mediante la misma quedaba neutralizado el contingente prusiano del ejército.

El rey desaprobó este paso. En la

corte se vacilaba todavía. El sentimiento popular antinapoleónico podía ser útil, pero al mismo tiempo no carecía de peligro, pues dicho sentimiento podía sobrepasar los objetivos prusianos. En la corte preferían apoyarse en el poder de los batallones más poderosos, aunque habría que ver si eran los franceses o los rusos. Curiosamente, a finales de enero de 1813, se publicó un bando convocando a las «clases pudientes» al servicio voluntario de guerra sin dar a conocer contra quién se dirigían los preparativos. Durante el mes de enero se produjeron altercados, motines populares y revueltas en Berlín. Se

rompen los cristales de la comandancia francesa, pero también hay gente que arroja piedras a los soldados de la guardia prusiana. Corre el rumor de que existen planes para asaltar el palacio de Postdam. Se despliegan tropas francesas y prusianas.

En esos días irrumpe también en Prusia la gran pasión de la época: la política. Los cambios en la esfera de lo político llevados a cabo desde la Revolución Francesa se perciben también ahora en Berlín en toda su intensidad.

Lo político se ha vuelto expansivo. Inflama pasiones, ánimos, esperanzas y

deseos que antes no tenían lugar alguno en la vida pública política. Con el absolutismo, la política era monopolio del estado monárquico. El poder absoluto no era, sin embargo, totalitario, pues el ámbito de lo político estaba limitado: a la afirmación dinástica y política de fuerza en lo exterior; a la garantía de paz y explotación de los recursos en lo interior. La cúspide monárquica era absoluta porque poseía el poder político ilimitado. Pero la sociedad estaba libre de la política en dos sentidos: ni buscaba, por regla general, formas de expresión política, ni era objeto de politización desde afuera,

por parte del Estado.

La Revolución Francesa significó la crisis de la política «antigua»: la sociedad había roto el monopolio absolutista y había recobrado la política. Con ello se transformó el ámbito de lo político: la política se convierte ahora en asunto del hombre total y de las masas. El estrecho concepto de política del absolutismo tardío pertenecía al pasado; a partir de ahora, la política iba a ser impelida por ambiciones y afectos que anteriormente sólo tenían cabida en el ámbito de lo social y en el espacio interior anímico: libertad, igualdad, fraternidad, felicidad

—todo eso tenía que ser realizable por mediación de la política, aquí y ahora. La política permite construir la vida y se convierte en una empresa en la que cabe invertir todo lo que uno guarda en el corazón.

Hay que imaginar la tremenda ruptura que representó esta irrupción de lo político a finales del siglo XVIII. Las cuestiones en torno al «sentido», de las que antes respondía la religión, se dirigieron ahora hacia la política; apareció un impulso secularizador que transformaba las llamadas «cuestiones últimas» en cuestiones socio-políticas. Robespierre escenificó el culto a la

razón política; en la Prusia de las guerras de liberación circulaban los libros de plegarias patrióticas e incluso Heinrich von Kleist compuso uno de ellos. Arthur Schopenhauer, por cierto, no lo leyó nunca.

La dinámica que la Revolución Francesa había introducido era irreversible. La coalición de los poderes tradicionales, al principio, había luchado todavía contra la Francia revolucionaria con los viejos métodos («guerras de gabinete») y había sucumbido frente a los adalides del espíritu francés. Ahora irrumpió lo que hacía ya tiempo que se preparaba en la

esfera cultural, al menos desde el *Sturm und Drang*. Una consciencia política nacional. Nación, patria, libertad eran valores por los que los hombres estaban dispuestos a morir. Es posible medir el avance de la politización si comparamos la comunicación personal de la derrota efectuada por el rey en 1806 con el llamamiento real de marzo de 1813.

En 1806 se decía: «El rey ha perdido una batalla. El primer deber ciudadano es ahora la calma». El llamamiento de 1813 contiene, por el contrario, una amplia justificación de la política real anterior y exige la disposición incondicional para los

asuntos nacionales: «Sean cuales fueren los sacrificios exigidos a los individuos, no cuentan tanto como los bienes sagrados por los que tenemos que entregarnos, luchar y vencer, si no queremos dejar de ser prusianos y alemanes».

Era la voz de la nueva política. Fichte la tradujo como nadie al lenguaje filosófico.

«El yo es porque se pone a sí mismo...», traducido al lenguaje de la nueva política, significa lo siguiente: las instancias de la vida que quedan por encima del yo deben justificarse ante la libertad sustancial del yo. El no-yo del

Estado es una limitación del yo creada y autoimpuesta por el yo mismo y que, por eso también, puede ser revocada por éste. Este principio, que vale para Napoleón (quien ha decidido ahora retirarse de la historia del mundo, bajo el denuesto de los valientes patriotas), es válido también para el Estado en general, por ejemplo, el prusiano. Si estimula la actividad y la autoafirmación de la libertad —aun estableciéndole límites— es bueno; si actúa de forma paralizante debe ser revocado por el yo, o, más exactamente, por el yo-sujeto socializado. «La sociedad, dueña de las fuerzas materiales», anuncia Fichte en

los turbulentos días de marzo de 1813, tiene que concentrarse en sí misma y avanzar hacia la acción revolucionaria de la liberación. El mismo pretende convertirse en orador de campaña en el cuartel general prusiano, pero allí sonríen y declinan el ofrecimiento. El fracasado orador de campaña está armado, sin embargo, contra posibles decepciones. Dice al ministro de Estado Nicolovius: «Si el intento sale adelante, la ganancia es incalculable; si fracasa, por lo menos lo habremos intentado... El retorno al punto en el que estoy ahora, en el mundo de los conceptos puros, sigue estando abierto». Pero no

por mucho tiempo. El 29 de enero de 1814 el buen hombre moría de tifus, una enfermedad que los heridos de la guerra de liberación habían traído consigo.

Con un oficio religioso como es debido, se inauguraba oficialmente la guerra contra Napoleón el 28 de marzo de 1813. Schleiermacher, contra cuyo patriotismo la censura había tomado medidas anteriormente, pudo explayarse ahora. Contemplemos el cuadro: Schleiermacher está sobre el pulpito; el público, de uniforme, le escucha atentamente, preparado para la partida; los fusiles reposan afuera, apoyados en las paredes de la iglesia; los caballos

comen su pienso detrás de la sacristía. «Con piadoso entusiasmo, hablando desde el corazón, penetraba en todos los corazones y el río de su plática, abundante y claro, los arrastraba a todos consigo», relata un contemporáneo. Schopenhauer está al margen de todo esto. Por lo que se refiere a Schleiermacher, había dejado de confiar en él desde que se dio cuenta de que el erudito hablaba con tanta seguridad sobre los escolásticos medievales sin haber leído en verdad ni un solo texto original.

La universidad queda desierta. Casi dos tercios de los estudiantes están

movilizados. Los catedráticos regalan dinero y se procuran un arma. Niebuhr comienza a ejercitarse por cuenta propia en el jardín y algunos colegas de facultad le acompañan. Se alegra de los callos que le aparecen en las manos: «Pues mientras tuve la tierna piel de los académicos», escribe en una carta, «el arma cortaba terriblemente». El catedrático Solger va de un sitio para otro y pregunta a todos los que coge por delante si debe casarse antes o después de la batalla. Los catedráticos que no quieren ejercitarse en el jardín ni están en el campo de batalla sustituyen la actividad bélica con lecturas

edificantes. Böckh escribe en una carta: «No puedo leer... más que tragedias griegas y a Shakespeare... Goethe y Schiller no son aptos para ser leídos ahora, resultan demasiado débiles para la época».

A finales de abril, Berlín espera un ataque de las tropas napoleónicas. El día 21 comienza a organizarse la reserva. Al que no está capacitado para las armas se le envía a cavar trincheras en los alrededores de la ciudad. Es posible ver allí a facultades enteras entregadas al trabajo. Pero los científicos de la última generación están casi todos en armas. Solger, que ha

decidido casarse entre tanto, se dedica previsoramente a organizar una caja de ayuda para las viudas y envía a la novia hacia Silesia, pero desgraciadamente es la dirección errónea, pues allí apostaba el enemigo. Todos están nerviosos. Bettina von Arnim, que se queda hasta el final en Berlín, hace una descripción pintoresca de la cohorte de los académicos en una de sus cartas: «Al tiempo que se constituían los cuerpos de reservistas y de defensa en Berlín, reinaba allí una extraña vida. Todos los días se reunían en plena calle hombres y niños (de quince años) que juraban ir a la muerte por el rey y por la patria...

También resultaba extraño ver cómo amigos y gente conocida corrían por la ciudad a cualquier hora pertrechados con toda clase de armas. De algunos de ellos apenas podría uno imaginarse que pudiesen convertirse en soldados. Imagínate, por ejemplo, a Savigny, que al tercer toque de campana corre por la calle, como poseído, llevando una larga pica (arma muy corriente entre la reserva), y al filósofo Fichte, con un escudo de hierro y un largo puñal. El filólogo Wolf, con su larga nariz, tenía un cinturón tirolés lleno de pistolas, cuchillos y toda clase de hachas... Pistor... llevaba una coraza de piel de

ciervo... En compañía de Arnim había siempre una tropa de mujeres jóvenes que pensaban que el atuendo militar le sentaba bien por delante y por detrás».

A principios de mayo la situación se vuelve más amenazadora. Cunde la certeza de que Napoleón está muy cerca. Berlín, desguarnecida de tropas regulares, teme la venganza. Arthur Schopenhauer no aguanta en la ciudad y huye en dirección a Weimar. Aunque primero paga su tributo al espíritu de la época dando dinero para equipar a un soldado (caballo, montura, etc.). Pero no quiere batirse. El patriotismo le resulta extraño; no quiere invertir ninguna

pasión en el comercio mundano de la política: esa clase de secularización no ha llegado a afectarle. Para su «consciencia mejor», los acontecimientos bélicos son «trueno y humo», un juego extraordinariamente necio. Pocos meses después, en una carta dirigida al decano de la facultad de filosofía de Jena, universidad en la que pretende doctorarse, escribirá mirando retrospectivamente hacia esos días: «A comienzos de este verano, cuando el clamor de guerra ahuyentó a las Musas de Berlín, donde estudiaba filosofía... también yo salí de allí siguiendo su cortejo, pues sólo a ellas

había jurado fidelidad (y no tanto porque yo, a causa de un encadenamiento de circunstancias, me sintiese extraño en todas partes y no tuviese que cumplir deberes ciudadanos en ningún sitio, cuanto mucho más porque tenía el pleno convencimiento de no haber nacido para servir a la humanidad con el puño sino con la cabeza y de que mi patria es mayor que Alemania)» (B, 643). Schopenhauer abandonó Berlín con el propósito de escribir su tesis doctoral. Para él se trataba, sin embargo, de algo más que de conseguir un grado académico: se le habían aparecido ya los contornos

conceptuales de una gran obra y sabía que ésa iba a ser la obra de su vida.

En medio de las turbulencias de la guerra y de las excitadas pasiones políticas se apodera de él un sentimiento ardiente, una inspiración irrefrenable, una fuerza creadora sin igual.

En una hora eufórica, a principios de 1813, escribe en su diario: «Bajo mi pluma, y mucho más en mi espíritu, crece una obra, una filosofía que debe ser ética y metafísica en una sola cosa. Hasta ahora, éstas fueron separadas tan falsamente como se separa al hombre en cuerpo y alma. La obra crece y va concretándose poco a poco, tan

lentamente como el niño en el vientre materno: no sé lo que ha surgido antes o después, del mismo modo que pasa con el niño: yo, que estoy sentado aquí, y al que conocen mis amigos, no comprendo el alumbramiento de la obra, igual que la madre no comprende la maduración del niño en su vientre. Lo contemplo y hablo con la madre: “estoy bendito con el fruto”. ¡Oh azar, dueño de este mundo sensible! ¡Déjame vivir y tener sosiego unos pocos años todavía! Pues amo mi obra como la madre ama al niño: cuando esté madura y haya nacido, entonces utiliza tu derecho y cóbrame los intereses del impulso» (HN I, 55).

Arthur Schopenhauer, que está «bendito con el fruto», se despide del espectáculo y del tumulto de las grandes tendencias de la época, como hizo antes del campo de batalla, para dar a luz a su obra en un lugar tranquilo.

LIBRO SEGUNDO

11

*El
pensador
sin
tribuna.
Arthur
en
Rudolstadt.*

*El
primer
asilo de
la
filosofía.
La tesis
doctoral:
SOBRE
LA*

*CUÁDRUPLE
RAÍZ
DEL
PRINCIPIO
DE
RAZÓN
SUFICIENTE.*

*Sobre
el
fundamento
y las
razones.*

*Los
límites
de la
razón.*

*Arthur
permanece
retirado.*

Arthur se dirige hacia Rudolstadt, pasando por Weimar, y se aloja en una posada aldeana. Allí, con la redacción de su tesis *Sobre la cuádruple razón del principio de razón suficiente*, comienza una época de su vida que durará apenas cinco años y en la que va emergiendo el conjunto de su filosofía «como un hermoso paisaje mientras se disipa la niebla matinal». En esos cinco años adquieren formulación definitiva todas sus doctrinas esenciales; terminará esta fase de su vida con la consciencia de haber culminado la auténtica tarea de su existencia. Después aparecerá ante el público y comprobará

con estupor que no hay público para él. Así que tendrá que retirarse de la escena sin haber llegado a actuar. No se le ofrece ninguna oportunidad de convertirse en «pensador con tribuna». Y, puesto que de todas maneras nadie le presta atención, renunciará a tratar de hacerse escuchar mediante golpes de efecto. No tendrá que sobrepujarse a sí mismo de continuo ni necesitará escenificar la comedia de encubrirse para desvelarse después; no tendrá que golpear incansablemente las puertas para precipitarse por ellas con estrépito; en definitiva, no correrá el peligro de confundir una fulgurante escenificación

de sí mismo con la verdad. Puesto que sus palabras resuenan en el vacío, no necesitará tomarse a sí mismo al pie de la letra destruyéndose de esa manera. En pocas palabras: no sucumbirá al destino de Nietzsche, el más famoso de sus discípulos. No se consume en la práctica del transformismo teatral ni cae en el torbellino de las mascaradas filosóficas. Le bastan dos rostros, el uno dirigido hacia adentro y el otro hacia afuera; uno sumergido en el corazón de las cosas y otro que contempla escépticamente el curso de las mismas y el desgarramiento de uno mismo que conllevan.

Tras la decepción inicial, atribuirá

finalmente el hecho de que nadie le preste atención en el mundo exterior al valor de verdad de su enseñanza. Con ello, su filosofía se encona más todavía en su relación con el mundo exterior y, a pesar de la claridad cristalina del lenguaje en el que se expone, se torna más impenetrable en sus inspiraciones.

No obstante, esperará una respuesta con más ansiedad de lo que está dispuesto a confesarse. Demasiado orgulloso para buscar un público, o incluso para querer ganárselo, aguarda en secreto que el público venga a buscarlo *a él*. La autoescenificación, que ningún escenario le exige, se dirige

hacia el interior: se ve a sí mismo como alguien al que los demás deben encontrar. Pretende ser la encarnación de una verdad encubierta. Cuando al final de su vida se le «encuentre» en efecto, interpretará restropectivamente su dilatado tiempo de incógnito como el largo camino hacia la verdad.

Por lo que respecta a sí mismo, Arthur Schopenhauer sintió que había sido largo el camino recorrido *hasta llegar* a la filosofía, pero no el camino transcurrido *dentro* de ella. Tuvo que romper con un destino que debía haberlo conducido a otra meta y tuvo que aceptar rodeos por tanto. Pero una vez sentó pie

en la filosofía, todo —así al menos lo percibió él— transcurrió con celeridad. Las inspiraciones de la «consciencia mejor» buscarán su lenguaje en reminiscencias románticas y platónicas, mientras que en la reflexión acerca de la consciencia empírica seguirá las huellas de Kant. Y cuando, en el año 1815, identifica la problemática «cosa en sí» kantiana con la «voluntad» que se experimenta en el propio cuerpo, toda su filosofía queda apuntada *in nuce*. Pero tiene que ser desarrollada. La tesis doctoral es el principio de ese trabajo explicativo. Este escrito epistemológico tiene un punto de partida oculto, sin

formulación expresa en parte alguna de la obra, pero que emerge con claridad de los apuntes privados de la misma época y de la obra principal posterior: *El mundo como voluntad y representación*. Su propósito es señalar un lugar para la «consciencia mejor» — nunca mencionada como tal en la tesis doctoral— al mismo tiempo que, radicalizando a Kant, se delimitan las fronteras de la consciencia empírica. Lo importante es pues precisamente aquello de lo que no se habla. Seguirá siendo kantiano a su manera para poder seguir siendo platónico —a su manera también.

En un cuaderno de apuntes sobre

Fichte, Arthur Schopenhauer formula en 1812 el punto de partida oculto de su preludio epistemológico:

«El verdadero criticismo debe delimitar la consciencia mejor de la consciencia empírica, igual que se separa el oro de la mena. Debe implantarla en toda su pureza, sin mezcla de sensibilidad o entendimiento. Establecerá todo aquello mediante lo cual se manifiesta a la consciencia, reduciéndolo a una unidad. Y a partir de ahí, también lo empírico quedará nítidamente delimitado y habrá que clasificarlo según su diversidad: una vez hecho esto, será posible perfeccionar la

obra, elaborarla con más exactitud o finura, hacerla más comprensible y fácil, pero nunca derribarla completamente. La filosofía estará ahí de una vez por todas y la historia de la filosofía habrá concluido. Si llega una larga paz entre los hombres, si avanza la cultura y el perfeccionamiento de la mecánica proporciona ocio —entonces, todas las religiones podrán ser desechadas como las andaderas de la niñez; la humanidad habrá alcanzado su mayor autoconsciencia, habrá llegado la edad de oro de la filosofía y se habrá cumplido el imperativo del templo de Delfos: *gnothi sauton* (conócete a ti

mismo)» (HN II, 360).

Por primera y última vez encontramos aquí una especie de extrapolación de la duplicidad entre consciencia empírica y consciencia mejor al ámbito histórico-filosófico. ¿Hasta donde podrá llegar la consciencia empírica cuando cobre consciencia de sus competencias? La respuesta es que nos proporcionará el «perfeccionamiento de la mecánica», el dominio de la naturaleza, la disposición razonable de las circunstancias exteriores de la vida. Pero todo ello constituye un mundo de medios, no de fines. El fin reposa en el «ocio». En la

medida en que se ocupa con éxito de las necesidades de la vida práctica, la consciencia empírica ayuda a liberar esa posibilidad de existencia a la que ella misma no puede acceder pero para la que puede construir un lugar: el autoconocimiento en la dimensión de la «consciencia mejor». Los éxitos prácticos de la consciencia empírica abren la posibilidad de una vida en la verdad, una vida que reposa en sí misma y no está dirigida por los intereses empíricos. «La filosofía estará ahí de una vez por todas y la historia de la filosofía habrá concluido», escribe Schopenhauer. Podemos interpretar esto

del siguiente modo: la historia anterior de la filosofía, que representa al mismo tiempo la historia de nuestra infeliz inserción en la lucha por la vida, alcanzará término porque la vida empírica, potenciada, será capaz de solventar por sí sola los problemas prácticos; la filosofía obtendrá de este modo libertad para consagrarse a las verdades que no se refieren a los intereses prácticos de la vida. Ambas esferas quedarán delimitadas y sus ámbitos respectivos —la consciencia empírica y la consciencia «mejor»— saldrán ganando con ello. Esta delimitación es obra del criticismo, el

cual estimula y potencia la actividad empírica pero manteniéndola alejada al mismo tiempo de los lugares en los que nada tiene que buscar. Para Arthur Schopenhauer, el criticismo es un servicio de amor a la «consciencia mejor», una consciencia para la que trata de construir un ámbito de validez propio a la vez que delimita el ámbito en el que le está permitido moverse a la consciencia empírica.

A comienzos de verano de 1812, al mismo tiempo que Arthur Schopenhauer escribía estas frases ilusionadas, Napoleón se movilizaba para emprender la gran campaña contra Rusia. «Si llega

una larga paz entre los hombres y avanza la cultura...» —tal optimismo no procedía de los acontecimientos que se desarrollaban ante los ojos de Schopenhauer sino de los sentimientos profundos que generaba la consciencia de su obra. La euforia del que estaba «bendito con el fruto» embellecía incluso las perspectivas de la historia. Esta fue capaz de irradiar por cierto tiempo un fulgor que no le pertenecía en propiedad. Para Arthur, reflejaba la luz que se había encendido en él mismo.

Pero cuando la «historia» desencadena sus furias en las cercanías inmediatas y cuando incluso la gente

apacible descubre sus instintos agresivos, Arthur se repliega de nuevo exclusivamente en su mundo interior, en tanto que la consciencia empírica, afuera, se desliza hacia una locura militante. Al tiempo que Berlín se movilizaba para defenderse de la venganza de Napoleón, Arthur huía, pasando por Dresde, hacia Weimar, en donde se detuvo. Tras una corta estancia, abandonó la casa de la madre y se retiró a la cercana e idílica Rudolstadt. Desde junio hasta noviembre de 1813 se alojaría en un hostel y redactaría su tesis en el más extremado retiro, enardecido por la

felicidad de la creación aunque a veces también atormentado por la duda. Se pregunta quién tiene razón: ¿él, al retirarse del mundo, o los «exaltados» que combaten en el campo de batalla, allende del idílico valle? Con la mirada dirigida hacia el pasado, escribirá más tarde: «Por lo demás, yo sufría profundamente y mi espíritu se abatía de nuevo sobre todo porque era consciente de que me había tocado vivir un tiempo que exigía dones del todo distintos a aquellos cuya presencia sentía en mí» (B, 654). Pero eran arrebatos pasajeros, pues Schopenhauer prosigue su relato del modo siguiente: «en mi retiro de

Rudolstadt... me subyugaban las inéspresables delicias del lugar. Puesto que toda mi naturaleza rechazaba lo militar, era feliz de no ver a ningún soldado ni oír tambores en aquel turbulento verano, rodeado como estaba por valles y montañas cubiertas de bosque; y me entregaba ininterrumpidamente, en profundísima soledad, a los más remotos problemas e investigaciones, sin que nada lograra distraerme o dispersarme» (B, 654).

Los problemas con los que Schopenhauer se enfrentaba en su tesis tenían que parecer «remotos» y no sólo por lo que se refiere a las pasiones

políticas. También su intento de llevar a cabo una fundamentación epistemológica renovada quedaba «remoto» de la corriente principal del espíritu filosófico del momento. Con su «vuelta a Kant», Schopenhauer se contraponía, aunque de momento con cierta modestia, al espíritu de la época que creía haber «superado» a Kant.

Fichte, Schelling y Hegel, en efecto, habían ido demoliendo sucesivamente los límites que Kant había erigido contra el uso metafísico de la razón. Desarrollaron de nuevo sistemas que trataban de englobar a Dios, al mundo y al yo, y en los que no había lugar para la

autorreflexión sobre los límites del conocimiento posible. El espíritu subjetivo fue autorizado de nuevo por ellos para comprender la totalidad a partir de uno mismo.

Con la máxima de que no se puede aprender a nadar sin lanzarse al agua, Hegel había rechazado la reflexión kantiana sobre la facultad cognoscitiva; pero Arthur Schopenhauer no se dejó inducir a error. No se contenta con recordar los resultados epistemológicos de Kant sino que los simplifica y los radicaliza a la vez. De la complicada maquinaria kantiana de la facultad cognoscitiva conserva un solo elemento:

el principio de razón suficiente. Toda nuestra actividad representativa (percibir y conocer) se elabora con ayuda de un mecanismo que puede expresarse en la frase siguiente: «Nada es sin una razón por la que es».

Esta simplificación de Schopenhauer abre una nueva panorámica: el principio de razón suficiente expresa el hecho de que en todo lo que puede llegar a nuestra representación tenemos que preguntar por razones, por la conexión que une a unas representaciones con otras; y hemos de formular tales preguntas no porque nos fuerce a ello el mundo exterior, sino —hasta aquí Schopenhauer

sigue siendo kantiano— porque nos fuerza a ello nuestra propia capacidad de percibir y conocer.

Correlativamente a los cuatro tipos de «objetos» con los que podemos enfrentarnos, Schopenhauer distingue cuatro maneras de «preguntar» por una razón o de establecer una conexión. Instituye de ese modo la «cuádruple raíz del principio de razón suficiente», según reza el título, tan poco familiar, de la tesis doctoral.

Las
cuatro
maneras son
las

siguientes:

En todo
lo que
sucede en el
mundo
corpóreo
nos
preguntamos
por la razón
por la que
sucede tal
cosa.

Preguntamos
por tanto por
una *razón*
del
acontecer.

Es la
pregunta por
la causalidad

en sentido
estricto.

En todos
los juicios
(conocimientos,
conceptos)
nos
preguntamos
por aquello
sobre lo que
se apoya el
juicio. No
nos
preguntamos
aquí, pues,
por la razón
de que sea
así, sino por
la razón por
la que

afirmamos
que sea así.
Nos
preguntamos,
pues, por la
razón del
conocimiento.

La
tercera
forma del
principio de
razón se
refiere al
ámbito de la
geometría y
de la
aritmética
puras. Aquí
no rige ni la
razón del

acontecer ni
la razón del
conocimiento.

La razón por
la que el
número «2»
sigue al
número «1»,
o por la que
todo
triángulo
trazado
desde
cualquier
punto de un
círculo hasta
los puntos
extremos del
diámetro
tiene un

ángulo recto,
es algo que
sólo se
puede
demostrar
por la
manera-de-
ser del
espacio
perceptivo o
del tiempo
aprehendido
inmediatamente
(números,
aritmética).
Se trata de
una
evidencia
que no
admite

investigación
ulterior. Para
Schopenhauer
es el
«principio
de *razón del
ser*».

La cuarta
clase del
principio de
razón se
refiere a la
acción
humana: en
toda acción
preguntamos
por el
motivo por
el que se
hace. En la

segunda y
muy
ampliada
edición de la
tesis,
Schopenhauer
utilizará una
expresión
sugerente en
extremo: «la
causalidad
vista desde
el interior».

Común a esta cuádruple manera de preguntar por razones es el hecho de que, en último término, nos resulta imposible tener en nuestra representación algo «único, separado de

todo lo demás»; si algo penetra en nuestra representación (empezando a existir así para nosotros) está siempre inserto en una red de conexiones de dependencia. A la sentencia de Leibniz: «La naturaleza no da saltos», respondería Schopenhauer: «nuestra representación no permite que algo dé “saltos”». Pero aquí cabría caer en el malentendido de creer que el «principio de razón suficiente» sea utilizando exclusivamente por la razón reflexiva, es decir, teniendo consciencia del mismo, que es como Kant lo había entendido. Schopenhauer, sin embargo, más radical en este punto, afirma que

incluso la mera percepción sensorial preconsciente se elabora ya con el principio de causalidad: «Partiendo de una modificación en el ojo, en el oído o en cualquier otro órgano, concluimos la existencia de una causa, la cual queda situada en el espacio desde el cual ejerce su acción en cuanto sustrato de esa fuerza... La categoría de causalidad es por tanto el auténtico punto de transición hacia las cosas y, en consecuencia, condición de cualquier experiencia... Sólo por medio de la categoría de causalidad reconocemos los objetos en cuanto reales, es decir, realizando una acción sobre nosotros. El

hecho de que no seamos conscientes de esa inferencia no constituye dificultad alguna» (D, 36). En el acto de la visión, lo único inmediato son los datos sensibles que produce la estimulación de la retina y nada más. Vemos, tocamos y oímos los cuerpos en el espacio porque interpretamos los datos sensibles en el propio cuerpo como un efecto para el que buscamos instintivamente la causa, la cual, a su vez, proyectamos en el espacio. Esa actividad representativa elemental es lo que lleva a cabo, según Schopenhauer, el entendimiento. El mundo perceptible a través de los sentidos sólo se convierte en objeto de

nuestra representación por medio de ese acto del entendimiento. En este sentido, también los animales tienen «entendimiento», en la medida en que perciben un mundo de objetos fuera de sí mismos.

Schopenhauer llamará posteriormente a este proceso «intuición intelectual», en el sentido estricto de la palabra: la percepción inmediata está impregnada ya por la acción del entendimiento. Sin entendimiento habría en verdad estados de estimulación en el propio cuerpo pero no un mundo corporal exterior a nosotros, pues sólo el entendimiento es capaz de

comprender la estimulación del propio cuerpo como efecto de una causa exterior. Sólo puede existir una realidad exterior para nosotros si los propios estados corporales son entendidos como efectos.

Esta concepción de un entendimiento que funciona inconscientemente engloba múltiples consecuencias: si el entendimiento está tan íntimamente trabado con la intuición sensible, si arraiga tan profundamente en los actos perceptivos animales sin que haya consciencia de ello —si ello es así, entonces queda trastornada la jerarquía tradicional de la facultad cognoscitiva:

en la base de la intuición sensible ya no hay sólo «materia» para la facultad conceptual de la que recibe forma en un segundo momento, sino que lo esencial sucede precisamente en el plano inferior: no son los conceptos sino la intuición sensible, impregnada por el entendimiento, lo que construye el variado mundo de figuras que nos rodea —. «Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo», escribe Schopenhauer, «está en que él (Kant) parte del conocimiento mediato, reflexivo, mientras que yo, por el contrario, parto del inmediato e intuitivo... El pasa por alto este mundo

visible que nos rodea, múltiple y rico en significaciones, y se sitúa en las formas del pensamiento abstracto» (I, 609).

En conexión con la intuición sensible, el entendimiento, en Schopenhauer, experimenta una revalorización. Pero esta revalorización conlleva al mismo tiempo —y ahí está lo insólito de la tesis— una relativización del papel de la razón, contraponiéndose radicalmente de este modo al espíritu filosófico de la época.

Lo que la razón efectúa, según Schopenhauer, no es más ni menos que reunir y conservar las representaciones intuitivas en conceptos

(«representaciones de representaciones»), estableciendo combinaciones con tales «conceptos» como si fueran abreviaturas. La razón deletrea con el alfabeto que le proporciona la intuición intelectual. Sin esta base, permanecería vacía y no podría aportar nada.

Tal postura significaba una provocación en una época que todo lo esperaba de la «razón»: poder sobre la naturaleza (Schelling), poder sobre la historia (Hegel), moralidad (Fichte), poder de la fe (Jacobi). Pero el escrito de Schopenhauer pasó casi desapercibido y no ejerció influjo

alguno. Aparecieron tres recensiones con elogios condescendientes. Apenas fueron vendidos cien ejemplares y el resto fue maculado y reducido a papel algunos años después.

De todos modos, el escrito no podía suscitar especial atención en su versión original porque no extraía con suficiente convencimiento y energía las dilatadas consecuencias que se deducían de las posiciones expuestas y porque apenas podían perfilarse los contornos de lo que Schopenhauer verdaderamente pretendía, un objetivo del que este escrito sólo era el preludeo.

Hoy en día, la tesis doctoral se lee

por regla general en la segunda edición, de 1847, sustancialmente ampliada. Ahí quedan subrayados todos los rasgos que entraron a formar parte luego de la obra principal, se entabla discusión con la tradición filosófica y no faltan tampoco invectivas contra el espíritu filosófico de la época.

En la primera versión, escrita en el otoño de 1813, Schopenhauer se mantuvo encubierto en parte y, en parte, no tenía completamente claro aún adonde conduciría todo esto.

Schopenhauer se mantiene encubierto, por ejemplo, cuando trata de exponer las contundentes consecuencias

de su crítica a la confusión entre «razón del conocimiento» y «razón del acontecer» (causalidad, por tanto).

Cuando preguntamos por la razón de conocimiento, buscamos una «intuición» en la que podamos apoyar el conocimiento, razón sobre la que éste «reposa», o bien comprobamos la corrección lógica de un enunciado. Las consecuencias tienen su «razón» cuando son extraídas, mediante reglas definidas, de premisas correctamente establecidas. En cualquier caso, la pregunta por la razón de conocimiento queda paralizada cuando podemos señalar una razón. Pero es distinto lo que ocurre cuando

preguntamos por la razón del acontecer. Ahí rige el principio de causalidad. Y ese principio no permite detención alguna: toda causa que hallemos puede ser considerada como efecto de otra causa, y así hasta el infinito. En el ámbito de los objetos sensibles no puede haber una última causa para el entendimiento. Schopenhauer escribe en la segunda edición de la tesis: «La ley de causalidad no es, pues, tan complaciente como para dejarse utilizar como un coche de alquiler, el cual, llegados al lugar de destino, puede ser despedido sin más. Se asemeja más bien a la escoba animada por el aprendiz de

brujo de Goethe, la cual, una vez puesta en actividad, no para ya nunca de correr y de sacar agua» (III, 53).

Estas dos clases de «razones» son precisamente lo que se confunde cuando afrontamos la antigua y venerable cuestión de si existe un principio de todas las cosas o una última causa del mundo. Al preguntar por el origen de las cosas, y, en consecuencia, por una primera causa del acontecer, estamos cambiando de plano y saltamos de los objetos reales a los pensados: es así como se llega al concepto de lo «incondicionado». Entonces podemos concluir con necesidad lógica que tal

«incondicionado» o «absoluto» no puede ser, a su vez, condicionado ni causado (eso contradeciría su propio concepto); por tanto, el incondicionado debe ser lo que lo condiciona todo sin estar él mismo condicionado por nada; y puesto que el incondicionado no es producto de nada sino sólo productor, debe ser la primera causa. Ponemos a esta «primera causa» el nombre de Dios y tendremos ya aquí la prueba de su existencia. ¿Pero qué es lo que en verdad se ha demostrado con esta prueba? Lo que se concluye no es que haya un origen del mundo, una última causa, sino sólo que a partir de un

pensamiento, el concepto de lo «incondicionado», se puede extraer lógicamente otro pensamiento, el concepto de una «primera causa»; y por tanto que el concepto de «primera causa» tiene su razón de conocimiento en el concepto de lo «incondicionado».

Cambiamos ahora nuevamente de plano y volvamos al mundo del acontecer. Aplicamos a la experiencia lo que sería plausible en el ámbito de la argumentación meramente lógica y ello nos permite afirmar que existe un comienzo absoluto del mundo, una primera causa, Dios, el espíritu absoluto, etc.

La crítica de esta manera de proceder queda apuntada con cautela en la primera edición de la tesis, pero sólo treinta años después, en la segunda edición, será formulada en todo su alcance y discutida con enconamiento polémico. Schopenhauer la denomina allí «truco de bolsillo» y también ahí se atreve a afirmar que toda la filosofía del absoluto, tanto de Schelling como de Hegel, sólo representa una variante de ese truco.

En el otoño de 1813, mientras redactaba la tesis, es manifiesto que Schopenhauer no quería enfrentarse aún a los corifeos de las cátedras alemanas.

En una carta dirigida al profesor Eichstádt, decano de la facultad de filosofía de Jena, a la que dirige su escrito de doctorado, escribe lo siguiente: «Le ruego también que no me oculte si algo en ella [en la tesis] le pareciese rechazable» (B, 644). Nada se percibe todavía en esa carta de la altanera autosuficiencia de que hizo gala en años posteriores: «Nuestra debilidad humana es demasiado grande», prosigue, «como para que podamos estar completamente seguros ni siquiera de lo que tenemos ante los ojos, si no se refuerza con el apoyo de la opinión ajena; tanto menos por tanto debe uno

abandonarse al propio juicio en asuntos de filosofía» (B, 644).

No hay rastro alguno de tal modestia, sin embargo, en los apuntes privado escritos por Schopenhauer en ese tiempo. En sus manuscritos de la época somete a la tradición filosófica a una dura crítica, y, sobre todo, son criticados los filósofos contemporáneos; allí no aparece abrumado por duda alguna acerca de sí mismo.

Debe haber sido por tanto cautela, y no inseguridad, lo que le impulsó a mantenerse encubierto en la tesis doctoral.

La misma cautela rige en la

formulación de otro aspecto igualmente polémico de su primer escrito, a saber, su nueva valoración de la razón. En relación con las filosofías de la razón de sus contemporáneos, es evidente que el concepto schopenhaueriano de razón alberga una tendencia claramente desmitificadora: la razón es la capacidad de formar conceptos a partir del material que proporciona la intuición sensible (que, como sabemos, es también intuición intelectual); la razón está ligada, por tanto, a la experiencia. No es una facultad que posibilite una visión «superior», ni un órgano para alcanzar verdades

trascendentes. «Sé que esta explicación de la razón y los conceptos difiere mucho de todas las precedentes» (D, 50), escribe en la primera versión de la tesis con mucha cautela todavía. Y es precisamente esta «diferencia» lo que Arthur Schopenhauer tratará de iluminar y justificar enfáticamente en la segunda edición, treinta años después, en una furibunda polémica contra sus adversarios: «Los catedráticos de filosofía consideran aconsejable privar de su nombre anterior a la facultad de pensamiento y reflexión... que distingue al hombre del animal... y no llamarla ya razón sino entendimiento... Pues tenían

necesidad del ámbito y del nombre de la razón para denominar una facultad inventada e imaginada, ya fuese con esmero o a la buena de Dios: una facultad completamente fingida... una facultad de conocimientos metafísicos inmediatos, es decir, que van más allá de toda posibilidad de la experiencia y que engloban el mundo de las cosas en sí y sus relaciones. Tal facultad es, por tanto, una “consciencia divina”, es decir, que conoce de manera inmediata al Señor Dios, y construye a priori la forma y manera en la que éste ha creado el mundo. Y si esto pareciese demasiado trivial, tratan de explicar la forma en la

que ha hecho surgir de sí mismo al mundo y, en cierto modo, lo ha engendrado mediante un proceso vital más o menos necesario. Aunque lo más cómodo, y cómico en grado extremo a la vez, consiste en afirmar... que lo ha “despachado”, de manera que pueda ponerse sobre sus propias piernas y marchar hacia donde le plazca. Ciertamente a esto último se atrevió sólo la cabeza de un osado emborronado de cuartillas sin sentido como fue Hegel. Tales chifladuras son, pues, las que, desde hace cincuenta años, llenan con el nombre de conocimientos de la razón cientos de

libros que se autodenominan filosóficos y que se extienden por doquier... La razón, a la que con tanta frescura se atribuye fraudulentamente tal sabiduría, queda explicada como una “facultad de lo suprasensible” o, también, “de las ideas”; brevemente, a modo de una facultad de carácter oracular que habría en nosotros y que sería capaz de abordar directamente la metafísica. Sobre la manera que tiene la razón de captar todas esas magnificencias y percepciones suprasensibles reina empero, desde hace cincuenta años, una gran diversidad de puntos de vista entre los adeptos. Según los más atrevidos,

existe una intuición racional inmediata de lo absoluto, o también ad libitum (según se prefiera) del infinito y de su evolución hacia lo finito. Según otros, más modestos, lo que la razón lleva a cabo no se debe comparar tanto con la visión cuanto con el oído, ya que propiamente lo que hace no es intuir sino escuchar lo que pasa... en tales ámbitos celestiales. Después se lo cuenta pormenorizadamente al así llamado entendimiento, el cual escribe compendios filosóficos a partir de ahí» (III, 135-137).

Todas las variantes de la «filosofía de la razón» aquí fustigadas —Fichte,

Schelling, Hegel, Jacobi— estaban en pleno florecimiento y ejercían todo su influjo en la época de la redacción de la tesis. Pero no es a ellas a las que Schopenhauer dirige una crítica expresa en la primera redacción sino precisamente a Kant, el cual, aunque muy elogiado habitualmente, es censurado también hasta cierto punto por haber aceptado en su filosofía práctica de la razón moral una singular conexión con lo suprasensible-trascendental. Schopenhauer escribe: «Por lo que... se refiere a la razón, no es ella misma, según mi... juicio, la fuente de la virtud y de la santidad (como pretende la

enseñanza de Kant); sino que, en cuanto facultad de los conceptos y de la acción regida por éstos, es sólo una condición necesaria para las mismas. Pero se trata sólo de un instrumento y no debemos olvidar que también constituye la condición para una maldad perfecta» (D, 91).

¿Por qué se mostraba Schopenhauer tan precavido en el otoño de 1813? ¿Por qué tanta cautela?

Podemos señalar tres tipos de explicación.

Primero: el espíritu filosófico de la época no lo había humillado todavía ni se había cumplido su destino de

permanecer ignorado. Su crítica filosófica no estaba, pues, exacerbada por la rabia personal.

Segundo: la fortuna heredada le abría ciertamente la perspectiva de no tener que vivir de la filosofía sino de poder vivir para ella. Pero, a pesar de ello, aspiraba a una carrera universitaria aunque fuera sólo porque no quería renunciar, sin necesidad, a la dignidad de un reconocimiento académico de su labor filosófica a la que con tanta autosuficiencia se entregaba. Y, aunque no estaba dispuesto a buscar acomodaciones, en esa época no pretendía enemistarse aún con todo el

gremio. Para ser exactos —y ésta es la tercera explicación— no había ido tan lejos como para poder abrir un ataque frontal.

Es verdad que, a principios de 1813, anota en su manuscrito: «Bajo mi pluma, y más todavía en mi espíritu, crece una obra, una filosofía, que debe reunir al mismo tiempo en una unidad, ética y metafísica» (HN I, 55). Pero en realidad —como demuestra una ojeada a los apuntes privados— en la época de la redacción de la tesis no se había producido todavía la irrupción decisiva aunque Schopenhauer rebosaba de un fuerte presentimiento de la misma.

Esta irrupción se produciría al manifestársele el secreto de la voluntad. La voluntad en el propio cuerpo, vivida desde dentro, le conducirá hasta el corazón del mundo tal como es éste allende de toda representación objetivadora... Schopenhauer está todavía probando esta dirección. Sabe que es posible oponer una alternativa a la forma de filosofar consistente en una «mera aplicación del principio de razón» (HN I, 126). Además, las inspiraciones de su «consciencia mejor» le confieren seguridad, aunque no pueda formularlas todavía en un lenguaje discursivo. No se ha producido aún el

cortocircuito que fundirá en una sola cosa la idea platónica, la «cosa en sí» kantiana y la «voluntad» vivida por dentro. Sólo en 1815, dos años después de la tesis, ha llegado el momento; en el manuscrito anota una escueta frase: «La voluntad es la cosa en sí de Kant: y la idea platónica es el conocimiento adecuado y exhaustivo de la cosa en sí» (HN I, 291).

En la tesis doctoral, Schopenhauer se movía todavía en el ámbito, inaugurado por Kant, de la investigación trascendental, es decir, de la investigación que se interroga por las condiciones de posibilidad de la

experiencia. Lo que le importa es establecer la frontera que excluye el ámbito de las visiones que verdaderamente le interesan. Y pretende mostrar por qué es así. Su «verdad» no puede hallarse dentro de esas fronteras pero tratará de comprender la razón. No se trata propiamente de un movimiento de búsqueda sino más bien de una empresa dirigida a situar y afirmar los flancos, como si lo importante fuese asegurar la retaguardia antes de emprender expediciones más osadas. Esta posición impregna también el estilo del tratado: demostrar serenamente, rubricar y ordenar. En ninguna parte se

presente la excitación que flamea en sus apuntes privados de la misma época y en los que se aproxima a la zona ardiente de su «consciencia mejor». Lo que en verdad le importa al excavar con meticulosidad la cuádruple raíz del principio de razón suficiente es fijar las estructuras empíricas con toda su fuerza. Pero tales estructuras desaparecen como por ensalmo cuando, ante el deslumbrante «relámpago» de la «consciencia mejor», pierden repentinamente vigencia el espacio, el tiempo y la causalidad. Al desaparecer el principio de razón, el verdadero fundamento se nos aparece sin

fundamento, a modo de un abismo.

Con el descubrimiento de la metafísica de la voluntad, Schopenhauer encuentra un lenguaje para expresar esa visión; este lenguaje le dará la orgullosa confianza que le permite segregarse radicalmente de toda la tradición filosófica y de sus contemporáneos. En la tesis doctoral, presiente que está ya en el camino correcto pero no sabe exactamente todavía adonde le conduce. Sólo sabe que llegará el momento de despertar. Y no le ruboriza el hecho de que se transparente, con exigida discreción, esa seguridad. En el penúltimo párrafo anuncia un «escrito

más amplio cuyo contenido se relacionará con el presente del mismo modo que el despertar con el sueño» (D, 91). Aparece aquí un antiguo topos de la filosofía: la vida, sumergida en la mera apariencia, es un sueño; la consciencia empírica no garantiza en modo alguno la lucidez del ser.

Desde esta perspectiva, las secas y estrictas divisiones de nuestra facultad cognoscitiva y representativa que Schopenhauer propone en su tesis doctoral pueden ser vistas bajo una luz particular; muestran la manera en la que captamos el mundo en cuanto «objeto» y muestran la manera en la que, en tanto

que «representamos», tenemos que introducirlo todo en una red de razones. Lo que no puede demostrarse es el sentimiento de que, por debajo de estas «razones» y por debajo de los infinitos «por qué», se esconde efectivamente el qué. Ni puede demostrarse la sospecha de que el conocimiento relativo a objetos (incluso cuando nosotros mismos nos convertimos en «objetos») corrobora que existe una partición y una grieta dentro del mismo; o que el principio de razón, tal como dijo Heidegger una vez, conduce a las razones pero no al último fundamento. De esa sospecha surge la distinción

filosófica tradicional entre esencia y apariencia. También las grandes religiones conocen esa distinción y construyen a partir de ahí toda una mitología de la redención.

Cuando reflexionamos sobre nuestra manera de conocer cualquier cosa que se nos ofrece, al final queda siempre cierta sensación de intranquilidad que apunta hacia otra cosa completamente distinta de esa cosa convertida en objeto para nosotros y con la que quisiéramos establecer un tipo diferente de conexión. Precisamente, la toma de consciencia extremada de los procedimientos según los cuales se produce nuestra

representación refuerza la sensación de que el ser representado, es decir, objetivado, refleja en realidad sólo las estructuras de nuestra consciencia, sin mostrarse a sí mismo. Es lo que Schopenhauer llama el «sueño», del que desearía despertar. En su manuscrito cuenta una parábola, recogida después en la obra principal, que trata de explicar el enredo onírico en la búsqueda del conocimiento: «Sería... como si me encontrase en compañía de personas completamente desconocidas para mí y cada una de las cuales me presentase a otra como amigo y primo, y yo, al corresponder cada vez a la

presentación, tuviese que tener continuamente en los labios la siguiente pregunta: “¿pero cómo demonios puedo realmente conocer a toda esta gente?”» (HN 1, 208). Lo desconocido se torna conocido a medida que se le presenta en sus relaciones mutuas. Uno presenta al otro y así sucesivamente. La tesis doctoral analiza el ritual de presentaciones. Pocas semanas después de completar el trabajo, Schopenhauer escribe en su manuscrito: «Al seguir el principio de razón (que bromea como un duende con sus cuatro figuras y va tirando siempre hacia adelante con la nariz), ellos [los hombres] esperan

hallar satisfacción en el conocimiento y felicidad en la vida mientras marchan hacia adelante confiados; se asemejan al que corre hacia la línea del horizonte con la esperanza de tocar finalmente las nubes; pero, en lo esencial, lo consiguen tan poco como alguien que gira sobre una esfera en todas las direcciones tratando de llegar así al punto central; se asemejan también a la ardilla que corre en la rueda... Esta manera de considerar la vida nos parece semejante en todos los aspectos a una línea que avanza horizontalmente; la segunda manera de considerarla la compararemos empero a una vertical que puede cortar y

abandonar aquélla en cada punto» (HN I, 153). Este salto hacia la línea vertical es el despertar del sueño circular. Pero la vertical no lleva al antiguo más allá sino al centro del aquí y del ahora. La anotación de 1814 concluye con frases que resonarán poderosamente después en la obra principal: «Se buscaba el porqué en vez de considerar el qué; se aspiraba hacia lo lejano en vez de captar lo más cercano; se iba hacia afuera en todas direcciones en vez de volverse hacia uno mismo, único lugar en el que los enigmas alcanzan solución» (HN I, 154).

12

*De
vuelta
en
Weimar.
La
ruptura
con la
madre.
Adele
entre
los
frentes.
El
romance
secreto
de*

Arthur Schopenhauer necesita tres meses en el retiro de la hospedería de Rudolstadt, desde mediados de junio hasta mediados de septiembre de 1813, para redactar el borrador de la tesis doctoral. Tiene tiempo incluso para emprender largos paseos. Se le lastiman los pies y hace que le preparen un calzado más cómodo. Entre tanto, contempla el apacible paisaje desde la ventana. Los tumultos de la historia no llegan con sus males al lugar de nacimiento de la «cuádruple raíz». Pero, para que su escrito vea la

luz, Arthur tiene que entrar de nuevo en contacto con el trasiego de la época. Recaba información y se entera de que Sajonia se ha convertido en el principal escenario de la guerra: el camino de Rudolstadt hacia Berlín está bloqueado. Los particulares pueden viajar todavía, pero es dudoso que un manuscrito llegue sano y salvo a Berlín. De modo que Schopenhauer se decide a solicitar el doctorado «in absentia» en la cercana Jena y envía con antelación al decano de la facultad de filosofía los 10 federicos de oro a que ascienden los derechos de doctorado. Dos días después, el 24 de septiembre, envía el manuscrito

acompañado de una comunicación que contiene un breve *curriculum vitae*, una justificación del tema del trabajo y un ruego cortés y modesto de que se le corrija y critique si así lo merece. La circunstancia de haber salido a combatir contra las falsas concepciones del principio de razón en vez de hacerlo contra Napoleón es algo que, en ese tiempo de exaltación patriótica, no puede ser pasado completamente por alto: «A comienzos de este verano, cuando el clamor de guerra ahuyentó a las Musas de Berlín, donde estudiaba filosofía... también yo salí de allí siguiendo su cortejo, pues sólo a ellas

había jurado fidelidad» (B, 644).

Arthur, hijo de la amiga de Goethe, Johanna Schopenhauer, bien conocida también en Jena, recibe un trato de favor. Inmediatamente después de la llegada del manuscrito, el decano Karl Eichstädt, catedrático de lenguas antiguas y de retórica, redacta una circular para sus colegas de facultad, quienes, pocos días después, el 2 de octubre, y probablemente sin haber leído el escrito, aprueban el doctorado «in absentia» y conceden la nota «Magna cum laude». Schopenhauer recibe su diploma de doctor el 5 de octubre. Los preparativos para la edición han

comenzado ya.

La obra se publica a sus propias costas (paga 69 táleros imperiales) en la «Hof-Buch-und Kunsthandlung» de Rudolstadt. Pero primero había tenido que disipar los recelos políticos del propietario de la empresa, un tal Friedrich Bertuch. La obra, escribe Schopenhauer en una carta al editor, no tiene «ninguna relación directa con la religión y ni la más remota con el Estado o la política» (B, 3).

A finales de octubre tiene en sus manos los primeros de los quinientos ejemplares que componen la edición. Goethe recibe uno; otro, el librero-

editor Frommann de Jena, que le había proporcionado documentos para la investigación. Envía otros ejemplares de regalo a Berlín, para el helenista Friedrich August Wolf y para Friedrich Schleiermacher; también reciben ejemplares el kantiano Carl Leopold Reinhold, de Jena, y Gottlob Ernst Schulze, profesor de filosofía de Arthur en Gotinga. Incluso se acuerda del señor Kabrun de Danzig, amigo de su fallecido padre con el que había comenzado el aprendizaje del comercio en la época de su confirmación: el recién estrenado doctor en filosofía hace un guiño conciliador en dirección hacia ese

mundo del que pudo escapar.

Durante el mes de octubre, mientras espera en Rudolstadt a que le lleguen los primeros ejemplares recién impresos de su obra, los acontecimientos de la guerra toman un giro decisivo. El 18 de octubre de 1813, Napoleón se enfrenta a las potencias aliadas de Prusia, Rusia y Austria, en la batalla de Leipzig. Y aunque vence la coalición, se producen pérdidas aterradoras por ambas partes: más de cien mil soldados resultan muertos o yacen gravemente heridos en el campo de batalla. Algunos meses antes, en su manuscrito, Arthur había expresado el tenor de su disposición

filosófica al respecto con las siguientes palabras: «Hay que censurar a todos los que se dejan arrastrar realmente... por la pasión, incluso a aquellos que sacrifican su vida a la opinión de otros o a cualquier otra bagatela y pagan su penitencia en el duelo o en otros peligros a los que se exponen». El no participa en el júbilo patriótico que sucede a la derrota de Napoleón; le preocupa mucho más la cuestión de si, en breve tiempo, «volverá a existir un público para la filosofía» (Carta a Böttiger, 6 de diciembre de 1813, B, 9).

Los restos destrozados del ejército napoleónico se repliegan hacia el Norte

y el Oeste y en el tranquilo valle de Rudolstadt aparecen también ahora cosacos y soldados austríacos. Es tiempo de cambiar de asilo. Arthur no ha decidido todavía dónde se aposentará durante los próximos años; quiere esperar el desarrollo de los acontecimientos y escoge por tanto un lugar provisional: el 5 de noviembre de 1813 abandona Rudolstadt y vuelve a Weimar. Graba en la ventana de su albergue de Rudolstadt la siguiente cita de Horacio: «Hay que alabar una casa que mira hacia extensos campos». Cuarenta años después, los admiradores de Schopenhauer peregrinarán hasta allí

para leer la inscripción con sus propios ojos —como si fuese una «sagrada reliquia», comenta irónicamente el que, entre tanto, se ha convertido ya en un filósofo famoso.

Arthur llega a Weimar con sentimientos confusos. Ya en mayo de 1813, tras su huida de Berlín, había encontrado en casa de su madre «determinadas relaciones familiares que le disgustaron» (B, 654) y que le motivaron a trasladarse de inmediato a Rudolstadt. Le resultaba enojosa la presencia de un nuevo amigo de la madre.

A principios de año 1813, el

archivero Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller von Gerstenbergk había alquilado algunas habitaciones en el primer piso sobre la casa de Johanna Schopenhauer. Este personaje tomaba sus comidas en casa de Johanna, iba con ella de visita y estaba presente a menudo en sus veladas. La madre le había conocido tres años antes en Ronnenburg y ambos habían viajado después juntos a Dresde. Todo ello era suficiente para alimentar el rumor de que Johanna quería casarse de nuevo. Goethe hizo que su mujer le mantuviese al corriente del asunto y Christiane, en 1810, envió el siguiente informe hacia Karlsbad: «La

Schopenhauer está ahora con Müller en Dresde; nos visitó su hermano... y de las conversaciones con éste sólo puedo concluir que verdaderamente se casará con él. Ella se ha alojado ya en su casa de Ronnenburg y su anterior querida se lo ha tomado tan a pecho que se ha vuelto loca».

Goethe, al que gustaba hacer de intermediario en tales asuntos, facilitó probablemente que el síndico municipal de Ronnenburg se trasladase a Weimar como consejero del gobierno; en cualquier caso, Gerstenbergk se había dirigido a Goethe con su solicitud de traslado.

Gerstenbergk era un funcionario consciente de su carrera que, para contar algo en la sociedad aristocrática de Weimar, había añadido a su apellido (Müller) el título nobiliario de su tío (Von Gerstenbergk); además, escribía novelas y poemas y trataba de frecuentar los círculos literarios, en los que demostraba tener una naturaleza sensible. A la edad de treinta y tres años, su aspecto era todavía muy juvenil; el encanto de su dulce melancolía atraía a muchas mujeres; otros, por el contrario, veían en él a un taimado «seductor». Se quejaban especialmente los maridos, como, por

ejemplo, el actor Pius Alexander Wolf: «He cerrado los ojos... mientras hacía la corte a mi mujer, y consentí... como mando afable que soy, que le escribiese regularmente las cartas más cariñosas».

Gerstenbergk no formaba parte, por supuesto, de las eminentes figuras del ambiente de Weimar; pero, a pesar de ello, Johanna podía dejarse ver con él sin suscitar encono, incluso en casa de Goethe. No llegó a amar a este hombre, que tenía una edad intermedia entre la suya y la de Arthur, pero apreciaba la devoción de que era objeto por su parte. También debió sentirse un poco halagada al recibir la admiración de un

hombre que suscitaba tanto entusiasmo entre las jóvenes damas. Tras el fallecimiento del estudioso de la Antigüedad Fernow, al que había cuidado fielmente hasta su muerte, en 1809, buscó una nueva amistad de espíritu que fuera más íntima que el entorno social acostumbrado pero que, al mismo tiempo, no limitase su independencia. De hecho, no albergaba los propósitos de matrimonio que le atribuía el rumor: ¿por qué habría tenido que renunciar a su independencia de la que tanto disfrutaba? Había rechazado «buenos partidos» en los años anteriores; la habían cortejado un rico

comerciante de Frankfurt e incluso un hermano de la señora Von Stein, el chambelán Louis von Schardt. En 1807, escribió a Arthur: «No me faltan pretendientes, pero no tienes motivos para desconfiar».

Con Gerstenbergk encontró la amistad espiritual que buscaba y tuvo la suficiente seguridad en sí misma como para aferrarse con firmeza a ese vínculo a pesar de los rumores que corrían. Tampoco la apariencia equívoca que tenía la relación la hizo vacilar. Podía permitírselo porque su consideración en Weimar no sólo se había consolidado tras los éxitos iniciales, sino que incluso

había aumentado.

Pues, entre tanto, se había revelado además como escritora. Sus descripciones de los sucesos de la guerra en 1806-07, en forma epistolar, habían circulado ya entre su círculo de conocidos y parientes como si fuesen auténticos documentos literarios. Incluso su hijo Arthur, tan poco dado a los cumplidos, la había elogiado por ello. Después de la muerte de Fernow, redactó una biografía de ese hombre al que admiraba; lo hizo sin ambición literaria, con la única intención de cubrir con las ganancias del libro las deudas que Fernow había dejado con el

editor Cotta. Pero al despertar el libro cierto interés en el público, y habiendo sido elogiado con vehemencia en el estrecho círculo de Weimar, se sintió animada a iniciar nuevas empresas literarias. Los visitantes de sus veladas de té elogiaban el talento narrativo con el que describía sus largos viajes. Era, pues, natural que explotase sus vivencias literariamente. En 1813/14 aparecieron sus *Recuerdos de un viaje en los años 1803, 1804 y 1805* y recibió elogios tan lisonjeros como el de que era una segunda Madame de Staël. En 1817 publicó *Viaje a través del sur de Francia*; en 1818 debutaba en la

creación literaria con un volumen de novelas, confeccionado para bibliófilos, en papel fino y henchido de sentimientos tiernos. El volumen se vendió bien: Johanna había encontrado su oficio. Luego se sucedieron las novelas una detrás de otra y, a finales de los años veinte, Brockhaus pudo realizar una edición de la obra en veinte volúmenes. Durante un decenio, Johanna Schopenhauer se convirtió en la escritora más famosa de Alemania.

La cosa no había llegado tan lejos cuando la escritora se alió con Gerstenbergk, pero había dado ya los primeros pasos en esa dirección.

También Gerstenbergk hacía pinitos literarios —otra afinidad entre ambos—. Cada uno leía sus obras al otro, se alentaban entre sí, se corregían, se estimulaban mutuamente. En la más famosa de sus novelas, *Gabriele*, Johanna incorpora poemas de Gerstenbergk. Gerstenbergk, por su parte, publica poemas de Adele con su nombre: pertenece a la cooperativa de producción schopenhaueriana.

El talento literario de Gerstenbergk y sus facultades intelectuales eran limitados, pero no fue el hombre perverso que después algunos quisieron hacer de él. Buscaba un lugar al sol y

Johanna, cuya casa Goethe frecuentaba, podía ofrecérselo. Pero también él estaba presto a ofrecer ayuda como se comprobaría después: al perder Johanna una gran parte de su fortuna en 1819, les ofreció apoyo financiero a ella y a Adele. También se encargó del cuidado de la casa, sin beneficio alguno, durante una larga ausencia de aquéllas.

Mucho después de que Schopenhauer abandonase Weimar de nuevo, se produciría una situación delicada. Al intentar la madre enlazar a Gerstenbergk con Adele, que había buscado marido hasta el momento sin mayor éxito, van a surgir grandes

complicaciones y se añadirá de este modo un amargo capítulo a la historia de los sufrimientos de Adele. Pero cuando, en el otoño tardío de 1813, Schopenhauer llegó a Weimar, no se hablaba aún de tales planes; entonces lo único que había era una amistad entre Gerstenbergk y su madre, una amistad a la que Arthur reaccionó con encono. ¿Por qué?

Schopenhauer se mostró intolerante no sólo en esta situación, sino en muchas otras. Para que alguien pudiese recibir su aprobación tenía que demostrar cualidades sobresalientes en un sentido u otro: intelectual, moral o artístico. Si

no podía descubrirlas, tal persona sólo era para él un «producto manufacturado de fábrica», expresión que utilizaría habitualmente para denominar al hombre medio.

Ahora topaba, en casa de su madre, con un tipo perteneciente a tal medianía desempeñando un papel que él consideraba insolente: a saber, junto a la madre, en el lugar que había ocupado un padre mitificado por él en el recuerdo. En este punto, Arthur pensaba de manera completamente convencional. No podía perdonar a su madre que hubiese rehecho su vida sin el padre, y, más aún, que hubiese encontrado su propio

camino. Él, que sólo pudo cumplir su destino filosófico al liberarse del poder póstumo del padre con ayuda de la madre, exigía ahora de ella una abnegada renuncia a la vida, renuncia que él mismo, por fortuna, no estaba dispuesto a practicar. El espacio que había ocupado antaño el padre debía permanecer vacío; o mejor aún: en la medida de lo posible, debía ser él, el hijo, quien sustituyese al padre junto a la madre. Esta había entendido muy bien a su hijo y por eso, en los años anteriores, había intentado disipar siempre la sospecha de que podría enlazarse de nuevo con otro hombre. Pero, por otra

parte, no estaba dispuesta a renunciar a su propia vida por causa de Arthur. Amaba demasiado esa vida para hacer tal cosa y, además, estaba convencida de que su propia independencia repercutía en beneficio del hijo, puesto que también a él le concedía la libertad. Pero el hijo no era tan independiente como podrían hacer creer sus ásperas observaciones al respecto. La madre le había permitido que él siguiese su camino, pero él no tenía la suficiente grandeza de ánimo para dejar que ella se autorrealizase, necesitaba inmiscuirse en su vida. En su diario, él mismo se había exhortado a la tolerancia, pero

desgraciadamente sin éxito.

Escribe lo siguiente: «Grábate esto de una vez por todas, alma querida, y sé sabia. Los hombres son subjetivos; no objetivos, sino completamente subjetivos... investiga tu amor, tu amistad, observa si tus juicios objetivos no son en gran parte subjetivos, aunque estén enmascarados; observa si aprecias convenientemente los méritos de alguien que no te quiere, etc., y sé tolerante; es un maldito deber» (HN I, 71).

Pero Arthur no podía ser tolerante. Quería convertirse en señor de la casa y se hinchaba como un pavo real.

Durante la comida en común del

mediodía ignoraba a Gerstenbergk, o se metía con él. Si los últimos acontecimientos políticos, por ejemplo, eran tema de conversación, Gerstenbergk nadaba a favor de la corriente y ensalzaba el valor heroico de los patriotas; hablaba de la liberación de Alemania y decía que ya era hora de pararle los pies a Napoleón, etc. Arthur se enfrentaba con él y concluía el asunto diciendo que, en el fondo, todas esas luchas sólo eran escaramuzas de salón. Llegaron a producirse peleas terribles, arrojándose a veces las sillas y estrellando las puertas al salir. La madre aguantaba en medio de ambos frentes.

Puesto que el entendimiento entre madre e hijo se había vuelto tan difícil, se comunicaban por carta a pesar de vivir bajo el mismo techo. En una de ellas, Johanna escribe lo siguiente: «Me disgusta especialmente cuando injurias a los que, poseídos por el espíritu de la gran época en que vivimos, toman la espada entre sus manos aunque la naturaleza no les haya dotado para ello. Deberías dejar a los demás ser como son, tal como se te deja a ti, pienso yo».

A principios de enero de 1814, Schopenhauer había invitado a venir desde Berlín a un amigo de Universidad, Josef Gans, estudiante judío carente de

medios al que ayudaba financieramente y que se sentía obligado por ello a apoyarle en los debates con denuedo aunque no con singular inspiración. Esto enfurecía tanto más a Johanna cuanto que, por su parte, tenía que escuchar de la boca de Arthur el reproche de que se rodeaba de figuras mediocres para sentirse admirada por ellas. Así, a su crítica a los ataques de Arthur contra las pasiones patrióticas, añade la siguiente observación: «Gans se contenta escondiendo su cobardía innata detrás de ti y te imita, sin tener tu talento».

Gerstenbergk, que debía soportar los ataques de Arthur y a quien Johanna

generalmente impedía responder con la misma moneda, descargaba su furor en las cartas a sus amigos: «El filósofo», escribe a Ferdinand Heinken, un oficial de cazadores (a quien Adele adoraba por ese tiempo), «ejercita sobre mí su sabiduría universal. Ha hecho venir de Berlín a un pequeño judío, el cual es amigo suyo porque toma pacientemente cada día su dosis del purgante objetivo de la cuádruple raíz. Además esperaba de ustedes que el *KleistKorps* conquistase París simplemente para laxar con ese purgante a los franceses. El judío se llama Gans y, encarnado en tal ominoso objeto subjetivo, se sienta

en nuestra mesa de té un verdadero noyo».

Para mantener el enfrentamiento entre ambos dentro de límites, la madre estableció una nueva reglamentación. Gerstenbergk comía ahora solo al mediodía y ella arregló las cosas de tal modo que solamente se encontraba con él cuando Arthur no estaba presente. Pero seguía apreciando su compañía igual que antes; las limitaciones que impuso a su presencia sólo tuvieron como contrapartida la molestia de tratar con un hijo que pasaba el día refunfuñando, que estaba a menudo de mal humor y que pretendía saberlo todo.

«Me pareces demasiado negativo, tienes demasiado desprecio contra los que no son como tú, te gusta demasiado juzgar sumariamente y, a veces, me predicas demasiado», le escribe ella.

La nueva reglamentación permaneció vigente tres meses, hasta mediados de abril de 1814. Pero Johanna Schopenhauer se hartó finalmente de convivir con su hijo y de las restricciones del trato con Gerstenbergk. Al principio, alegó razones financieras: pues aunque Arthur pagaba la comida y el alojamiento tanto para sí como para su camarada de estudios, el dinero no alcanzaba para cubrir los gastos y, por

otra parte, ella no quería aumentar la pensión y pensaba que le resultaría mucho más agradable no tener que cobrar gastos. Lo mejor sería por tanto que él se independizase. Ella tenía razones concluyentes, en cualquier caso, para querer vivir sola de nuevo. Arthur tendría que entender esto, pues precisamente él mismo le había hecho saber a menudo que lo mejor para ambos sería vivir separados: debería atenerse por tanto a sus puntos de vista explícitos. Ahora bien, como tan a menudo, Arthur no estuvo a la altura de sus puntos de vista. Se sintió humillado y tuvo la sensación de ser expulsado de

la casa. Recordó a su madre que había sido ella precisamente la que le había pedido, «con lágrimas en los ojos», que se alojase en su casa durante su estancia en Weimar. Esto último era verdad, pero Arthur sabía perfectamente por qué había actuado así. Ella se lo recuerda: «Quería... que pudieses observar mi forma de vivir durante más tiempo y de cerca, para que no te hicieses falsas ideas acerca de mí». Es manifiesto, sin embargo, que Arthur no se dejó disuadir de sus «falsas ideas». Así que siguió atormentando a la madre con la sospecha de que Gerstenbergk era su amante.

Johanna se cansó de tener que justificarse ante su hijo. Quería efectuar, igual que algunos años antes (1807-1809), una separación de los respectivos ámbitos de sus vidas; sólo así podrán entenderse, le escribe. Hay algo, sin embargo, que no iba a poner en cuestión: no estaba dispuesta a romper su amistad con Gerstenbergk por causa de Arthur. «Si yo quisiera renunciar a mi amigo porque no os soportáis entre vosotros, sería injusta tanto con él como conmigo».

No exige de Arthur que finja simpatía hacia Gerstenbergk, pero le exige que acepte su amistad con él. Al

fin y al cabo, ella no le prescribe a él en absoluto con quién tiene que tratar: incluso ha aceptado en su casa a Josef Gans, tan difícil de soportar.

En pocas palabras, Arthur tiene que despejar el campo; si quiere quedarse en Weimar, ella le ayudará a buscar casa. Las habitaciones posteriores de su vivienda, en las que ahora Arthur se aloja con Gans, serán ocupadas por Gerstenbergk. «No me respondas ya que no es necesario; cuando hayas decidido tu partida, házmelo saber, pero no corre prisa y no necesito saberlo con mucha anticipación». Con esas palabras concluye la carta que la criada llevó el

10 de abril de 1814 desde el salón de la madre a la habitación de Arthur.

Durante esas semanas, cargadas de tensión, en las que se produjo la ruptura entre madre e hijo, debió tener lugar ese memorable intercambio de palabras que Schopenhauer, muchos años después, relataría a Wilhelm Gwinner, un conocido suyo:

La madre, al coger entre sus manos la tesis de Arthur *La cuádruple raíz*, le dice: «Debe tratarse de algo para boticarios».

Arthur responde: «Será leído todavía cuando no quede en el trastero ni uno solo de tus escritos».

Y la madre: «De los tuyos estará por estrenar toda la edición» (G, 17).

Ambos, madre e hijo, acabarían teniendo razón con sus profecías.

Tras la carta de Johanna diciéndole que tenía que irse, pasó todavía un mes hasta que la relación entre madre e hijo quedó definitivamente rota. Pues entre tanto, habían surgido otras dificultades de orden financiero. Arthur acusó a su madre de estar malversando una parte de su herencia. Dijo que Johanna estaba gastando el dinero aportado por él para ayudar a la abuela.

La escena entre ambos debió ser turbulenta, pues al día siguiente, 17 de

mayo de 1814, Johanna escribe irritada todavía en extremo:

*«La
puerta que
con tanta
violencia
estrellaste
ayer,
después de
comportarte
tan
indignamente
con tu
madre, se ha
cerrado
para
siempre
entre tú y*

yo. *Estoy
harta de
soportar tus
excesos, me
voy al
campo y no
volveré a
casa hasta
que tú te
hayas ido;
es algo que
debo a mi
salud, pues
una
segunda
escena como
la de ayer
me
produciría
un ataque*

*de apoplejía
que podría
ser mortal.
No tienes ni
idea de lo
que es un
corazón
materno:
tanto más
dolorosamente
siente cada
golpe de la
mano antes
amada
cuanto más
profundo
fue el amor.
No es
Müller (Von
Gerstenbergk),*

*eso lo juro
ante Dios en
el que creo,
lo que me
ha separado
de ti, sino
que has sido
tú mismo, tu
desconfianza,
tu censura
de mi vida y
de la
elección de
mis amigos,
tu
desdeñoso
comportamiento
hacia mí, tu
desprecio
contra mi*

*sexo, tu
resistencia
claramente
expresada a
contribuir a
mi felicidad,
tu codicia,
tu mal
humor al
que das
libre curso
en mi
presencia
sin ningún
recato, todo
eso, y
mucho más,
es lo que ha
hecho que
me parezcas*

*completamente
odioso y eso
es lo que me
separa de ti.
¿Qué diría
tu padre si
viviese y si
viera tu
conducta, él,
que pocas
horas antes
de morir, te
reconvenía
para que me
honrases y
no me
dieses
nunca
disgustos?
¿Tratarías*

*de dominar
a tu padre si
yo hubiera
muerto y
tuvieras que
vértelas con
él?*

*¿Tratarías
de
imponerle
su manera
de vivir y
sus
amistades?,
¿y soy yo
menos que
él? ¿Hizo él
por ti más
que yo?
¿Sufrió más,*

*te quiso
más? Mis
deberes
para
contigo han
acabado a
partir de
ahora... no
tengo ya
nada que
hacer
contigo...
Deja tu
dirección
aquí pero
no me
escribas, no
leeré ni
responderé
tus cartas a*

*partir de
ahora... así
que hemos
terminado...
Me has
hecho
demasiado
daño. Vive y
sé tan feliz
como
puedas».*

Pocos días después, Arthur Schopenhauer abandonó Weimar. Nunca volvería a ver a su madre pero cruzarían todavía cartas muy violentas entre ellos.

¿De dónde surge esta explosión de odio, ira y desprecio? ¿Tal vez de la desesperación? Durante meses, él se

había mostrado desabrido. Y la madre, que no luchaba por el amor de su hijo sino que trataba de llegar a un arreglo cómodo y llevadero con él, reaccionó ante el rostro que Arthur le ofrecía. Pero ese rostro era una máscara: Arthur estaba aquí efectuando un «double-bind». Hay una contradicción manifiesta entre su conducta exterior y sus deseos secretos. En definitiva, no será la madre, sino él mismo, quien acabará siendo víctima de su propio montaje. La madre lo atrapa con el mismo ardid que él ha tramado. Cuando ella expresa el deseo de separarse de él, se permite recurrir a las propias palabras de Arthur: «Me has

dicho en otras ocasiones, con razón, que somos diferentes, y que así tiene que ser». Pero al hijo, tal como puede percibirse en este instante, le gustaría no ser tomado al pie de la letra. Quisiera quedarse en casa y ofrece más dinero para pagar la manutención y el alojamiento. Lo que acontece es lo siguiente: primero hace remilgos y no quiere ir a vivir con la madre, así que se deja rogar «con lágrimas en los ojos». Luego, se aloja con ella, pero ésta al poco tiempo ya no lo soporta. Desea que su hijo se vaya de la casa; éste, en cambio, ahora ya no quiere irse y ofrece dinero. Dos sentimientos distintos se

agazapan en esa actitud: la sensación de la ofensa, por una parte, y, por otra, el ruego desesperado para poder quedarse. Pero la madre no atiende este ruego porque Arthur se avergüenza del mismo y lo esconde bajo el ritual de intercambio que le dicta su orgullo áspero e hiriente. Para él todo es lucha, con vencedores y vencidos: el fragor de la pelea debe apagar los quejidos del niño poco amado. Por ello acaba enfrentándose a la madre con una energía tan desmesuradamente ofensiva. No obstante, al mismo tiempo escribe en su diario: «Seguimos las tinieblas, el impulso rabioso de la voluntad de vivir

y nos hundimos más y más profundamente en el vicio y en el pecado, en la muerte y en la nada — hasta que, poco a poco, la rabia de la vida se vuelve contra sí misma y nos vamos dando cuenta de cuál es el camino que hemos querido seguir; hasta que, por medio del dolor, el horror y el espanto, llegamos a nosotros mismos, entramos en nosotros y del dolor nace el conocimiento mejor» (HN I, 158).

Ya sabemos lo que es el «conocimiento mejor»: «la consciencia mejor». Pero ¿dónde está en la vida de Arthur esa serenidad que debía conferirle la «consciencia mejor» y

dónde está la paz que se alza por encima de todas las razones que nos impulsan a la autoafirmación? ¿Por qué no puede dejar que la madre prosiga su camino a pesar de que Gerstenbergk le agrade tan poco? ¿Dónde están esas inspiraciones que le liberan súbitamente de todas las tensiones de la lucha interior? ¿Se limita el poder de las mismas a inspirar la escritura de obras filosóficas? ¿Son incapaces de aportar esa ironía vital que disuelve todas las rigideces y tensiones cuando se adopta la actitud de «como si»? Schopenhauer escribe en su diario: «Sólo es verdaderamente feliz el que, *en la vida, no quiere la vida*, es decir, no

persigue sus bienes. Pues la carga se le vuelve ligera. Imagínese una pesada carga que reposa sobre apoyos y a un hombre que está en cuclillas debajo de ella. Si se levanta y trata de sostenerla, todo el peso se le viene encima: si se retira de ella y se recoge sobre sí mismo, no soporta nada y no siente ningún peso» (HN I, 102).

Pero eso precisamente es lo que no pudo conseguir Arthur en esas semanas terribles. Se lanza a la pelea como un guerrero furibundo, da golpes a diestra y siniestra, y tiene tan poca capacidad para recogerse en sí mismo que no se da cuenta de la profunda ambivalencia de

la relación con su madre. Hay muchas otras cosas de las que tampoco se da cuenta: por ejemplo, de la pena que inflige a su hermana Adele con sus altercados.

La hermana, nueve años más joven, le resultaba extraña. No se habían visto durante largos años, o se habían visto sólo durante cortos períodos. También la diferencia de edad impedía entonces que tuviesen un trato entre iguales. Pero Adele se había convertido entre tanto en una joven de diecisiete años, asistía a las veladas de la madre y era invitada a las mejores casas de Weimar; Goethe charlaba gustosamente con ella y era la

apacible fundadora de una asociación femenina consagrada a las Musas en la que las hijas de algunas familias nobles se reunían para tocar música, hacer ganchillo, leer en voz alta o pintar. La «espiritual». Adele casi era una celebridad en Weimar. El príncipe Pückler-Muskau la conoció en 1812 y hace el siguiente relato a su prometida: «Adele es uno de esos seres femeninos que, o te dejan completamente frío, o bien despiertan en uno un interés profundo y permanente... su exterior me gusta y su interior es una hermosa creación de la naturaleza».

Pückler-Muskau está solo, no

obstante, en tal opinión. Por regla general, todos admiraban la inteligencia, los buenos modales, la finura, el talento artístico, la conversación vivaz, la sensibilidad, la fantasía —en pocas palabras: el alma de la joven; pero deploraban al mismo tiempo su aspecto exterior—. Se aconsejaba a los extraños que no se dejaran ahuyentar por el mismo. Incluso la madre escribe en este sentido a su amigo Karl von Holtei. El escultor Rauch, que conoció a Adele en el salón de su madre, dice que era «horriblemente fea»; y Levin Schücking diseña un retrato casi monstruoso de la mujer ya madura: «En verdad, las

gracias se habían mantenido deplorablemente alejadas en la cuna de Adele; la gran figura huesuda soportaba una cabeza de fealdad poco común...; era redonda como una manzana y hubiese podido ser considerada del tipo tártaro si su singular originalidad no hubiera sido refractaria a cualquier clasificación. Pero un par de ojos de mujer, serios y confiados, iluminaban esa cabeza, y nadie podía trabar conocimiento con ella sin sentirse atraído de inmediato, tanto por su carácter, de una bondad a toda prueba y sin vanagloria, como por la poco común y sorprendente amplitud de su

formación».

Pero el talento de Adele no les resultaba a muchos tan atractivo. El traductor de Calderón Ernst von der Malsburg describe a Adele, en una carta a Tieck, diciendo que «traqueteaba con su espantosa erudición y no paraba de pavonearse tocando todas las campanillas y registros de su genio».

El famoso jurista Anselm von Feuerbach, que conoció a las damas Schopenhauer en Karlsbad en 1815, dice de ella que es un «ganso» que grazna demasiado.

La discrepancia entre el interior y el exterior, que ejercía un influjo tan

disonante, sobre todo en el entorno masculino, constituyó también, por fuerza, el núcleo de la experiencia que Adele tenía de sí misma. Sufrió mucho por su fealdad; era muy sensible y anhelante de amor y se daba cuenta de que su propio cuerpo excluía de ella el amor corporal. En sus diarios, que se inician en el momento de la partida definitiva de Arthur de Weimar, sus quejas resultan elocuentes. Tuvo la mala suerte de ser amiga de la hermosa Otilie von Pogwisch, que sería después esposa de August von Goethe. Otilie estaba, como Adele, enamorada del enamoramiento. Las inseparables amigas

se entusiasmaban conjuntamente por hombres jóvenes que les hacían la corte pero que —desde el punto de vista erótico al menos— sólo pensaban en Otilie. Adele parecía contar sólo para las confidencias del alma; con ella podían llorar los amantes cuando Otilie se mostraba arisca; o rebotar de alegría cuando ésta les prestaba atención. A Adele le halagó durante un tiempo que depositasen en ella la confianza, pero a la larga eso acabó siendo decepcionante. Comentando uno de estos affaires, siempre infelices para ella, anota en su diario: «¿Quién podría ser más feliz que yo, quién podría amar

mejor y, lo digo sin orgullo, hacer más feliz a alguien en el amor? Y sin embargo todo ha pasado ya...».

En otra ocasión escribe que se siente rodeada por el amor, pero que nadie la ama como ella quisiera ser amada. Es utilizada, pero no se siente necesaria. Así que no es de extrañar que, en la amistad íntima con Ottilie, tan exitosa en asuntos eróticos, se mezcle poco a poco cierto rencor: «Cualquier inglés hueco usurpa las atenciones y la preocupación [por parte de Ottilie] que, si no fuera así, se dirigiría hacia mí», escribe reprobadoramente. Olvida con ello, sin embargo, que ella misma hace poco que

albergó esperanzas con uno de esos «huecos ingleses». Pues al abandonar Weimar Charles Sterling, llamado burlescamente por Goethe «jovencito demónico», Adele se queja en su diario: «Su presencia se extingue ahora en mi vida... como se apaga la voz de un ángel que acaba de anunciarnos a Dios... sólo por medio de Otilie conecta su existencia con la mía».

Lo que Adele censura a su amiga Otilie, es decir, que ésta se limite a «¡no buscar nada más, o pensar en nada más, no respirar nada más que el amor!» es algo que también le acontece a ella y algo que constituye, de hecho, la

tragedia de su vida. El deseo de ser amada en cuerpo y alma por un hombre es el centro de todas las sensaciones, pensamientos y reflexiones que Adele confía a su diario. Naturalmente, la madre y los deberes convencionales presionan para que busque un buen partido, pero es digno de señalar cómo esta obsesiva necesidad de ser amada sofoca toda la perspicacia y el talento que demuestra en otras circunstancias y que todos elogian. Escruta el entorno con atención vigilante en busca de indicios de inclinación hacia ella; sus esperanzas están siempre al acecho, prestas a adherirse a cualquier mirada o

palabra amistosas. Sus melancolías y depresiones surgen casi siempre de tales esperanzas decepcionadas.

Escribe algunos poemas, confecciona recortes con las tijeras, lee, canta, hace teatro. Le salen las cosas bien y recibe alabanzas: todos confirman su talento. Pero para ella todo eso tiene carácter provisional y no la llena. Se trata de preliminares, de acciones sustitutorias para una vida no vivida: «Mis días fluyen en un vago crepúsculo. Alegría, dolor, cuidados, bromas: todo pasa por mi lado como en un viaje, nunca hay un asidero firme, en ninguna parte un sentimiento sereno de existir y

actuar».

En tal estado de ánimo depresivo, incluso su propia sensibilidad le resulta sospechosa: ¿no se tratará de sentimientos de segunda mano, de compenetración con los otros, compasión, simpatía, carente todo ello de esa fuerte afección que sólo puede surgir de la propia implicación en la vida? La vida, tal como ella desearía vivirla, pasa por su lado, pero lo hace en los objetos exteriores, en su madre, en Otilie —o también en el teatro, donde, poetizada, adopta figura dramática—. El desengaño de la vida es la fuente de la pasión de Adele por la

escena. Actúa gustosamente en el teatro para aficionados de Weimar; Goethe elogia su representación de Ifigenia. En sociedad, gustan de oírla declamar. Ahí los sentimientos intensos pueden encarnarse protegidos por la seguridad que da el texto; pero este apoyo falta en la vida; en ella se vacía lo que toca y, al entregarse, se pierde. Adele habla bien y con tanta soltura que a veces pierde el aliento. El lenguaje debe sustituir la carencia de otros contactos, de otras complicidades. Respira una atmósfera sutil; de ahí su predilección por esos lindos recortes realizados en filigrana con las tijeras. Hay que tocarlos con el

mayor cuidado y cobran todo su valor detrás de un cristal. El estado de ánimo básico de Adele es elegiaco. Se escapa en el presente imaginario del recuerdo. Apenas han sucedido los acontecimientos y ya se han convertido en recuerdos; pero, en el recuerdo, son invocados de nuevo para recibir una vida que les faltó en el presente.

Pocas semanas antes de que su hermano llegue a Weimar, aconteció un suceso que nutriría la imaginación de Adele a lo largo de un decenio.

En la primavera de 1813, después de una escaramuza entre prusianos y franceses, Ottilie y Adele hacen un

hallazgo cargado de consecuencias. En un paseo por el parque limítrofe a la ciudad, encuentran herido, detrás de un matorral, a un oficial de cazadores de Lützow. Weimar, en esa época, está todavía de parte de Napoleón; lo que ambas damiselas descubren en esa mañana de primavera es, pues, un enemigo maltrecho. Pero Otilie y Adele lo perciben de otra manera. Otilie, perteneciente a una nobleza prusiana venida a menos, es partidaria romántica y enardecida de los gallardos luchadores por la liberación de Prusia. Adele, y con ella la asociación femenina consagrada a las Musas y algunas otras

weimarianas que siguen la moda patriótica, lo mismo. Otilie y Adele se lanzan a la aventura como si se tratase de una pequeña conspiración. Conducen al herido a un refugio secreto y, también en secreto, le cuidan y le alimentan. Naturalmente, ambas jóvenes se enamoran del héroe herido, quien ostenta el prosaico nombre de Ferdinand Heinke y es hijo de un comerciante silesio de pieles. Después de su restablecimiento, Heinke se toma unas vacaciones en Breslau y luego se reúne con su tropa. A lo largo del año, acantona dos veces más en Weimar junto con sus camaradas. El joven,

recuperadas sus fuerzas, se revela allí como un auténtico seductor. No obstante, frecuenta a las damas, que le rinden adoración, con cierta cautela: en Breslau le espera una novia.

En el otoño tardío de 1813, cuando Arthur Schopenhauer llegó a Weimar, Adele estaba soñadoramente ensimismada en ese romance hecho de humo de pólvora y encantamiento amoroso —impertérrita ante las grandes calamidades que Weimar tenía que soportar de nuevo ahora—. Las tropas aliadas abandonaron a sus heridos en la ciudad: la disentería y el tifus hacían estragos. En noviembre de 1813, con

seis mil habitantes de población, Weimar tenía quinientos enfermos de tifus. Faltaban médicos y se temía el contagio. Un sahumero de pez blanca recorría dos veces diarias la ciudad; surgieron además problemas de abastecimiento y hubo numerosos suicidios. Adele permaneció impertérrita, al igual que lo estaba —al principio al menos— ante las calamidades que se producían en la propia casa: las tensiones, primero, y el altercado final entre la madre y el hermano.

El recuerdo de Heinke, quien entre tanto se había despedido definitivamente

de Weimar, iba a convertirse para Adele, más todavía que para Otilie, en asilo del alma: el momento de su encuentro sería considerado como el comienzo de la verdadera vida. Adele compuso estos versos: «Es bueno encontrar vida en la vida, / Pues si no, tan pobre, se arrastra llena de añoranza...» y también: «No sólo que tú, lleno de valor, una vida de esclavos / Por libertad y patria hayas ofrecido, / Te cubre un techo huésped en lugares extraños, /...Parte feliz, ¡hombre de nobles costumbres! /.../ Nos hemos conocido para siempre». Adele, elegiaca, se abandonaba sin inhibiciones

a la fuerza mitógena y glorificante del recuerdo: «Las flores, germinadas sobre mantos de hielo /.../ No me roba esas flores / La huida de las horas. / Se cierra el cáliz y no he perdido nada. / Está encerrado en mi existencia / Lo que irradiada por un sangriento sol viví».

Adele, que con tanta devoción erigía en norte de su vida a Heinke, quien llegaría a ser presidente de la policía de Breslau con posterioridad, había tenido con todo que apartarse otra vez en beneficio de Ottilie durante las semanas de la presencia terrenal de aquél en Weimar. En el momento culminante del romance, escribe a Ottilie: «Estamos

verdaderamente en una triste situación..., pues amamos ambas a una y la misma persona...; yo... permanezco en silencio porque estoy firmemente decidida a reprimir cualquier pensamiento sobre él y a darme por satisfecha con su consideración... Haré todo lo posible para averiguar si te quiere... Por mi parte, me siento lisonjeada pensando que desde ayer le soy agradable y ya no quiero más».

Heinke se convirtió de tal modo en un mito para Adele que, todavía años después, seguía siendo el punto de referencia a la hora de enfrentarse consigo misma. «Ferdinand», escribe

Adele en su diario durante la Nochevieja de 1816, «¿he actuado, he vivido y he pensado según tus ideas?». En adelante, Heinke se convierte en patrón de comparación para valorar a cualquier otro hombre: «Estoy decidida a estimar a un hombre sólo si, comparado con Heinke, no se convierte en una pura nadería» (4 de marzo de 1817). Y todavía diez años después, en agosto de 1823, escribe: «Pienso ahora en Ferdinand como en mi destino, como en mi esperanza en el más allá, como en Dios, sin deseos, sin remordimientos, sin lágrimas. Fue la voz de mi suerte, la he obedecido y ahora llega al fin».

Cuando Arthur, durante el almuerzo en la casa materna, se burla sin consideración y lleno de desprecio de las pasiones patrióticas que también inflaman a Weimar tras la retirada de Napoleón, y choca al mismo tiempo con Gerstenbergk, quien nada a favor de la corriente de la época, Adele queda escindida en un conflicto de lealtades contrapuestas. Pues, por una parte, Gerstenbergk, comparado con Heinke, le parece un cobarde y un fanfarrón; tampoco le gusta su amistad con la madre; posteriormente incluso se «volverá rígida como el hielo» cuando llegue a sospechar que la madre abriga

la intención de enlazarse con él. En pocas palabras: la aversión de Arthur contra Gerstenbergk cuenta con su aprobación. Pero, por otra parte, se siente profundamente herida por las despectivas expresiones de Arthur para con los así llamados «luchadores de la libertad»: es un desafío contra su ídolo. Lo que ella ni siquiera sospecha es que Gerstenbergk tiene a Heinke al corriente de las escenas con Arthur.

Adele sufre, escindida por el conflicto de lealtades, y se siente apesada entre ambos frentes. Cuando se agudizan los enfrentamientos entre la madre y el hermano, reacciona con

horror. Pero la madre, en definitiva, le resulta más próxima, así que acaba tomando parte en el enojo de Johanna. «Mi hermano», escribe a Otilie en el momento del gran estallido, «se ha comportado de manera vergonzosa con mi madre y por ahora no quiero verlo».

La partida de Arthur, si prescindimos de unas pocas cartas, interrumpió también la relación entre los hermanos. Dos años después, Adele anota en su diario: «No sé nada de mi hermano».

13

*El
gran
encuentro:
Goethe
y
Schopenhauer.*

*Dos
teóricos
del
color
en
lucha
contra
el
poder
de las*

tinieblas.

*La
historia
de una
relación
difícil.*

Goethe:

*«en
último
término
resultó
inevitable
un
cierto
distanciamiento».*

El medio año que pasó en Weimar, desde noviembre de 1813 hasta mayo de 1814, fue para Arthur

Schopenhauer extremadamente penoso en lo referente a las relaciones familiares. Pero, por otro lado, tuvo un motivo de felicidad que incluso en años posteriores le hacía rebosar de euforia cuando se acordaba de él: Johann Wolfgang Goethe, quien hasta el momento no había mostrado mayor interés por el joven Schopenhauer, se dignó concederle su atención por vez primera.

Schopenhauer le había enviado un ejemplar dedicado de la tesis doctoral y Goethe, en contra de lo que solía hacer en tales casos, la había hojeado un poco, probablemente porque creía debérselo a

su amiga Johanna Schopenhauer. Sin embargo, se dejó prender por la lectura. Le resultó atractiva la manera en la que el joven filósofo acentuaba el papel primario de la intuición, en la que interviene el entendimiento, contra la reflexión racional, favorecida por el espíritu de la época. Eso tenía que parecerle a Goethe una actitud espiritual afín, pues él mismo había enseñado en sus Máximas que «los sentidos no engañan, sólo el juicio engaña».

Schopenhauer contaba siempre con orgullo el episodio del primer encuentro personal entre ambos. Así lo hizo, por ejemplo, con David Asher, quien hace el

siguiente relato de ese encuentro que tuvo lugar en una de las veladas de Johanna Schopenhauer en las que Goethe estaba presente: «Un día, al entrar el joven doctor en filosofía, éste [Goethe] se levantó de repente y, abriéndose camino silenciosamente entre los grupos presentes, se dirigió a Arthur y, estrechándole la mano, se deshizo en alabanzas por su ensayo [la tesis] que consideraba muy convincente y que había despertado su simpatía de una vez por todas hacia el joven estudioso» (G, 26). El lisonjero saludo debió acontecer poco después de la llegada de Schopenhauer a Weimar, pues el 10 de

noviembre de 1813, Goethe encarga a su secretario Riemer que invite al joven filósofo. Tras la primera visita de Schopenhauer, Goethe se la relata a Knebel el 24 de noviembre: «Schopenhauer me ha parecido un joven notable e interesante». Al día siguiente, todavía bajo el influjo de la visita, Schopenhauer escribe al filósofo F. A. Wolf: «Su amigo, nuestro gran Góthe, se encuentra bien, está alegre, sociable, propicio, amistoso: ¡alabado sea su nombre por toda la eternidad!» (B, 7).

Goethe invita a Schopenhauer ocasionalmente a las grandes veladas, pero, por regla general, le pide que vaya

solo a la casa de Frauenplan, al principio casi semanalmente. Entre febrero y abril de 1814, las invitaciones se hacen menos frecuentes.

Lo que a Goethe le interesaba de Schopenhauer no era el agradable trato mundano; «con otros se limita a entretenerse, mientras que con él, con el joven Dr. Arthur, filósofo», dirá una vez. Sólo quería reunirse con Schopenhauer cuando se encontrase en el «estado de ánimo adecuado». Le comunica que le agradecería por tanto que solamente le visite por invitación especial. Goethe quería trabajar con Schopenhauer y creía haber encontrado en él un

interlocutor con el que podía filosofar sobre lo que por el momento, y todavía durante bastante tiempo, iba a estar en el centro de sus intereses: la teoría de los colores.

El 16 de mayo de 1810 había aparecido la voluminosa obra de Goethe *Tratado de los colores*, en tres tomos, dos en octava y uno en cuarta con ilustraciones. Había trabajado dos decenios en el libro y, en los *Anales*, mirando retrospectivamente hacia ese tiempo, llamará «día de la liberación» al día en que lo entrega al público, aludiendo irónicamente con ello a que para él no podía contar como tal día de

liberación la victoria sobre Napoleón. Al mismo tiempo que las pasiones políticas se agitaban en otros, él meditaba profundamente sobre los «fenómenos originarios» de la luz, la oscuridad y la mezcla de ambos: lo turbio, que aparece a nuestros ojos como color. «A la derecha el día —a la izquierda la noche: del enlace entre ambos han nacido todas las cosas, nosotros entre ellas». Especialmente turbios le parecían a él sus patrióticos contemporáneos y no le amedrentaba enfrentarse con ellos. Prohibió a su hijo August alistarse como voluntario contra Napoleón y le llenó de enfado el hecho

de que el duque al que servía abandonase a Napoleón con tanta premura al final de la guerra. Él, incluso después de la derrota de aquél, seguía luciendo con orgullo la cruz de la legión de honor francesa. Precisamente en cuanto autor del *Tratado de los colores* gustaba de compararse con el gran corso. Del mismo modo que la radiante figura del venerado emperador tuvo que asumir y clarificar a la vez la tenebrosa herencia de la Revolución Francesa, le había correspondido a él clarificar una herencia no menos sombría, a saber, los «errores de la teoría de los colores» de Newton. En la parte polémica del

Tratado de los colores, Goethe se recrea en las imágenes de lucha militar: «No hablamos aquí de poner sitio pacientemente o de llevar a cabo una contienda de resultados dudosos, sino que pensamos que esa octava maravilla del mundo [la teoría de los colores de Newton] es una anticualla abandonada que amenaza ruina y a la que hay que empezar a derribar sin contemplaciones desde el frontis y el tejado para abajo, de modo que luzca por fin el sol en el viejo nido de ratas y murciélagos». Y tal como solía suceder en las luchas de los titanes, al final hay que enfrentarse con una legión de enanos ante los que no

queda sino sucumbir. Durante las semanas y los meses en los que Napoleón va recibiendo los golpes definitivos, Goethe espera con cólera y decepción crecientes el efecto fulminante de su obra acerca de los colores. Ha trabajado sobre el tema durante veinte años y el público se comporta como si no hubiese nacido más que un ratón. Los amigos le prodigan elogios y algunos pintores, Runge especialmente, se sienten inspirados. Pero los medios científicos se desentienden. «Los especialistas no encontrarán nada nuevo», sentencia lacónicamente la *Gothaische Gelehrte*

Zeitung. El público literario lamenta el innecesario extravío de su gran mentor y el mundo político alberga otras preocupaciones. ¿Por qué no se ocupa Goethe de los candentes problemas de la época? Ésa es la pregunta, teñida de reproche, que se hacen.

Que Napoleón había sido víctima de una conjuración general de la mediocridad es algo que Goethe pensaba pero que, por regla general, no decía en voz alta. Ahora bien, que estuviese aconteciendo lo mismo ahora con él, el otro Titán, en lo referente a su Tratado de los colores, eso se lo decía a quienquiera que quisiera escucharlo: «y

por muchos demonios que se me opongan en las aulas y en las librerías... no conseguirán que deje de proclamar lo que de una vez por todas he reconocido como verdadero... ¿Qué es la libertad de prensa, la cual todos reclaman y por la que suspiran, si no puedo decir que Newton se engañó a sí mismo desde su juventud y que consagró su vida entera a perpetuar el autoengaño?».

Naturalmente, nadie trató de prohibirle la publicación. El editor se mostró receptivo en extremo, aunque sospechaba que la edición podría quedarse sin vender. Para evitarlo, la obra sería editada con un formato

exterior tan atractivo que, por lo menos, sirviese para decorar las bibliotecas. Un cálculo que efectivamente salió bien.

En la época que invita al joven Schopenhauer, Goethe se siente ignorado en lo que él considera fundamental. Después dirá a Eckerman: «No me vanaglorio en absoluto de lo que he realizado en cuanto poeta. Han vivido conmigo buenos poetas, vivieron todavía mejores antes que yo y los habrá con posterioridad. Pero haber sido el único de mi siglo que sabe la verdad sobre la difícil ciencia de los colores, de eso es de lo que me precio y es lo que me hace tener una consciencia de

superioridad sobre muchos otros».

Goethe, a quien le gustaba escenificar dramáticamente sus asuntos, adoptó el papel de custodio de una doctrina esotérica en medio de esa situación de silencio cortés que le rodeaba. Tenía que «hacer prosélitos», dijo una vez. Con Arthur Schopenhauer le llovió del cielo uno de tales «prosélitos», que tan gratos le resultaban.

Si se quiere entender el significado que tenía para Goethe su *Tratado de los colores* no hay que fijarse tanto en los resultados de su investigación cuanto en los motivos que le mantuvieron

vinculado a ese trabajo a lo largo de varios decenios.

Durante el viaje a Italia (1786-1788), Goethe se había entregado a la pintura con irrefrenable entusiasmo: quería ascender desde la caverna de lo subjetivo-sensible hasta la luz de la «intuición» objetiva; no quería hacer ya poesía sólo con el corazón, sino también con los ojos. Pero tuvo que constatar que carecía por completo de ese talento decisivo del que había supuesto estar dotado. El arte de la «renuncia», que conocía bien, adoptó en esta ocasión la forma de una idea: lo primero que había que hacer era fundamentar la esencia de

los colores. En Italia llegó a la convicción de que «por parte de la naturaleza, sólo podemos abordar los colores en cuanto fenómenos psíquicos si es que se quiere aportar algo para el arte con dicho estudio». La idea de entregarse al estudio «científico» de los colores estuvo pues inspirada en gran parte por la necesidad de compensación. Pero había algo todavía más importante.

Los colores fueron para Goethe el objeto privilegiado de sus estudios sobre la naturaleza, estudios que se remontaban hasta sus primeros años en Weimar. Tanto el hecho en sí mismo, como su manera de ejercitar dichos

estudios, nos llevan directamente al corazón de lo que fue su manera de entenderse a sí mismo y al mundo circundante.

Durante la fase del *Sturm und Drang*, la «naturaleza» era para él todavía la quintaesencia de una fuerza propia e intensamente cargada de emoción. La «naturaleza» se contraponía —exactamente en el mismo sentido que para Rousseau— a la convención, a la reglamentación social. La libre expansión de la naturaleza subjetiva debía producir un acuerdo con la naturaleza objetiva. Si dejamos que la propia naturaleza se desarrolle,

resonarán juntos en armonía lo interior y lo exterior. El que se abandona sin más a la naturaleza «interior» no vive sin peligro: las olas de la espontaneidad pueden estrellarse contra una dura realidad. En la pose de genialidad de los primeros años de Weimar, en compañía del joven duque, resultaba posible todavía amortiguar las posibles colisiones. La espontaneidad encontraba un espacio protegido por el poder en el que se podía maniobrar con menores riesgos. Esto funcionó perfectamente durante un tiempo, hasta que Goethe fue reclamado con mayor apremio por lo que precisamente le protegía: los

deberes del oficio de ministro y la reputación de su posición social fueron para él la dura escuela del principio de realidad. El conflicto se agudizó y la tensión fue creciendo. Pero Goethe sabía escapar a la eclosión final de un conflicto y esta vez se fue a Italia. Allí practicó el arte de la transigencia: hay que hacer lo uno y no abandonar lo otro; sacrificar a ambos dioses, al dios de la poesía y al dios de la realidad; ni la vida exterior tiene que ser arruinada por la interior, ni la interior por la exterior. Posteriormente, Goethe encontraría una fórmula para expresar esto: la verdad es para él «una revelación que se

desarrolla desde el interior hacia el exterior... Es una síntesis de mundo y espíritu, la cual proporciona una feliz seguridad en la armonía eterna de la existencia».

Tal «armonía» se produce cuando uno alcanza un estado de soberanía por encima de las reivindicaciones en conflicto de una existencia que hace justicia tanto a la poesía como a la realidad. El viaje a Italia le ayudó a obtener tal estado de soberanía. Es lo que puede leerse entre las líneas del *Torquato Tasso*. Había concebido este drama antes del viaje, antes de haber encontrado la «voz intermedia» de la

nivelación entre el mundo y la poesía. Pero sólo después del viaje pudo concluir el drama. Tasso seguía siendo el poeta que sufre a causa de su entorno. Pero, al contrario que en los primeros esbozos, sus sufrimientos eran interpretados como consecuencia de un talento incapaz de reconocer la realidad y que se manifiesta en su poesía por medio de la idealización y el subjetivismo. Goethe se enorgullece de haber sido capaz de superar a Tasso con el siguiente programa: ser Tasso, el poeta, y ser, a la vez, Antonio, el hombre de mundo. ¿Pero cómo puede el poeta aceptar un mundo que se torna menos

poético cada día? El mundo se hace prosaico no sólo en las obligaciones de la cotidianidad política y social, sino, sobre todo, en las exigencias excesivas con las que la modernidad trata de entender la realidad. Eso es lo que le muestra de manera paradigmática el avance triunfal de las ciencias analíticas. Goethe quiere abarcar y mantener unido en su persona precisamente lo que las irresistibles tendencias de la época tienden a disgregar: entendimiento analítico y fantasía creadora, concepto abstracto e intuición sensible, experimento artificial y experiencia vivida, cálculo

matemático e intuición. Le impulsa la preocupación de que la poesía llegue a perder su derecho a seguir habitando en el reino de la verdad; de que la «tierna experiencia» sea desterrada por los procedimientos de la ciencia moderna, rudos y carentes de corazón pero exitosos desde un punto de vista pragmático. Ahora bien, en la guerra defensiva que él cree necesario librar, no quiere convertirse en un Tasso, quien ya desde el principio está entre los que se sienten fracasados frente a la gente de mundo. No quiere defender fronteras frente a la ciencia, sino aportar espíritu poético a la misma; pretende combatir

las pretensiones de poder de la ciencia en su propio terreno; no está a la defensiva, sino que quiere llevar el ataque hasta el corazón del enemigo. Inicia esta empresa, como no podía por menos de hacer, inspirado por el espíritu de su ideal de personalidad: todo saber que no pueda ser incorporado a la multiplicidad de impulsos y capacidades del hombre, todo saber en el que no puedan reducirse a una «contundente unidad la sensibilidad y la razón, la imaginación y el entendimiento», será un saber «indigno del hombre», una caricatura de la idea de verdad. La verdad, para él, está bajo la ley de una

lógica, por así decir, de amplitud existencial. La verdad tiene valor humano sólo si permanece unida al cuerpo y a la vida, es decir, a toda la amplitud de nuestros sentidos y nuestra sensibilidad. No todas las formas de curiosidad merecen su aprobación. Existe un tipo de curiosidad que nos aleja de nosotros y de nuestro mundo, que nos ocupa en lo que ni nos va ni nos viene, y cuyo resultado es que el hombre sólo consigue «atormentarse cada vez más» y acabar extraviándose. Goethe aspira a una verdad con la que no perdamos el oído ni la visión. Por ello, quiere que sus «fenómenos originarios»,

es decir, las formas originarias a partir de las cuales la naturaleza produce la plenitud de sus formas en una multiplicidad infinita de variaciones, no sean entendidas como conceptos abstractos de género, es decir, como tipos que sólo pueden «pensarse» con el objetivo de ordenar el material empírico. El «fenómeno originario» de Goethe debe seguir siendo intuible; según él, hay que suponer la existencia de «la planta originaria» —el modelo de cualquier variedad de planta—. Creerá incluso haber encontrado tal modelo en el Sur de Italia. Lo que la naturaleza es, y lo que puede ser «en provecho

nuestro», se manifiesta por completo en sus apariencias; no hay un sentido oculto que sólo la física matematizada o el experimento artificial tengan que desentrañar. Por lo que se refiere a este último punto, Goethe se expresó muy drásticamente: «La naturaleza enmudece cuando se la tortura». Y, contra la «calamidad» de la nueva física, proclama que es preciso quitarle su presa, que hay que liberar a «los fenómenos, de una vez por todas, de las sombrías cámaras de tortura empírico-mecánico-dogmáticas».

Durante cierto tiempo, procuró mejorar su difícil relación con las

matemáticas, especialmente con el álgebra, tan poco intuitiva, materia sobre la que recibió clases en Jena. Pero ese arte de vivir tan soberano, que hizo de él al olímpico cabal y que tanto admiraron sus contemporáneos y sucesores, se expresa de nuevo en el abandono del proyecto. Con las siguientes palabras, justifica la interrupción de sus estudios algebraicos: «No las voy a necesitar para mi ser esencial». Topamos aquí con esa brillante ignorancia, al servicio de la vida, que Nietzsche encareció en Goethe y sin la cual no hubiera existido su prometeica fuerza creadora; una fuerza

creadora que brota de la siguiente regla para la vida: construirse un mundo propio y equilibrar los elementos dispares en una balanza, la balanza de la felicidad; y, por último, prescindir sin escrúpulos de lo que en modo alguno se puede integrar en la propia vida. Goethe no podía, por ejemplo, soportar la muerte. Y la gente de su entorno respetaba tal actitud. La señora de Stein dispuso en su testamento que su cortejo fúnebre evitase el paso por la casa de Frauenplan. Al morir Christiane, Goethe se retiró a sus habitaciones ligeramente indispuerto. Podría hablarse de «represión», pero esta palabra expresa

muy inadecuadamente ese gesto soberano de exclusión de lo insoportable pues falta aquí la estrechez, el aspecto crispado y agarrotante de la represión. Se trata más bien de un gesto productivo en relación con el espacio de la existencia al que proporciona homogeneidad vital. Pero tal gesto es sólo posible porque tiene elasticidad, porque administra la exclusión con ironía y porque ésta significa también una especie de «resignación». La resignación, a su vez, implica una consciencia clara de aquello a lo que hay que renunciar bajo la blanda presión de la ley de la vida, reconocida como

tal. Aunque, a veces, esta actitud adquiere por otra parte rasgos cómicos, como cuando Goethe considera que el arco iris, que según su teoría de los colores no debería en realidad existir, es una «mala jugarreta» que le hace la naturaleza a él. O también en el caso siguiente: un físico famoso le regala un moderno y valioso aparato de polarización con el que se puede confirmar la hipótesis de Newton sobre el origen de los colores, pues descompone la luz en el espectro luminoso. Goethe se niega obstinadamente a utilizar el aparato, igual que la Santa Inquisición se había

negado, dos siglos antes, a mirar por el telescopio de Galileo. Rechaza sin más los datos sobre la naturaleza que se obtienen mediante una prótesis perceptiva y no mediante nuestros sanos sentidos. Enseña que en la naturaleza hay luz pero no rayos luminosos. Estos se obtienen solamente con ayuda de una disposición artificial y adecuada a los aparatos pero que hace violencia a la luz. En cualquier caso, lo que se pueda deducir acerca del rayo luminoso, producido de tal modo, no afectará, por eso mismo, a la esencia de la luz. Uno de los reproches principales de Goethe a Newton era que éste no hacía sus

experimentos en la naturaleza libre sino que obligaba a pasar la luz por un agujero: «Huid, amigos, de esa cámara oscura, / en la que la luz tanto os engaña».

Si los estudios sobre la naturaleza, hechos a medida del ser humano, forman parte para Goethe del balance de una vida lograda, tanto más valdrá esto para sus estudios sobre los colores ya que los colores constituyen un símbolo relevante de la propia vida. Lo que da origen a los colores también es la propia ley de la vida: polarización y crecimiento. Polarización, puesto que hay luz y oscuridad. La luz —y esto se dirige

contra Newton— tiene que ser considerada como la «esencia más simple, más homogénea y más elemental que conocemos». Es decir, un «fenómeno originario» allende del cual nada podemos encontrar. A la luz se le contrapone la oscuridad. Luz y oscuridad no sólo tienen realidad física sino también «metafísica»: ambos están en lucha permanente. Goethe, en busca también aquí del compromiso, prefiere hablar de «juego de alternancias», un juego del que surgen los colores. Estos son, como la vida, lo «turbio», lo mezclado, el productivo equilibrio de las contraposiciones polares. En una

nota del diario escribe: «Consideración cromática y comparaciones: también el amor y odio, la esperanza y el temor son sólo estados diferentes del carácter turbio de nuestro interior. Mediante ellos, el espíritu se encamina hacia la luz o hacia las sombras».

Los colores son, para Goethe, subjetivos y objetivos a la vez. La polaridad que rige la vida en general se exterioriza también en la actividad del ojo. «Creemos observar aquí de nuevo la gran excitabilidad de la retina, así como la serena contradicción que cualquier ser vivo tiene forzosamente que expresar ante la presencia de un

estado determinado de cosas. La inspiración de aire, por ejemplo, presupone la espiración, y viceversa; lo mismo pasa con la sístole y la diástole. Lo que aquí se expresa es la eterna forma de la vida. El ojo requiere claridad cuando se le contrapone a la oscuridad y requiere oscuridad cuando está enfrente de la claridad, mostrando así su fuerza vital».

Habría que darse por satisfecho, piensa Goethe, con el descubrimiento de la consonancia entre la constitución propia del ojo y la de la luz, de la oscuridad y de la turbiedad: «Pues aquí no queda sino repetir que el color es la

naturaleza, conforme a ley, en relación al sentido del ojo».

La «naturaleza, conforme a ley, en relación al sentido del ojo» es, pues, la fórmula con la que Goethe pretende salvar el vacío entre el aspecto subjetivo y el aspecto objetivo del color: en la «ley» del ojo, que puede ver el color, se exterioriza la «ley» de la naturaleza, que da origen al color.

Al joven Schopenhauer, que acababa en ese momento de radicalizar el trascendentalismo kantiano en su tesis, tal hipótesis no podía sino parecerle realismo ingenuo. También en sus conversaciones con Goethe debió

haberse expresado, sin demasiado respeto, en ese sentido. Muchos años después relataba el siguiente episodio: «Pero este Goethe... era tan realista, que pretendía que no tenía sentido decir que los objetos sólo existen en cuanto que son representados por el sujeto cognoscente. Una vez, contemplándome fijamente con sus ojos de Júpiter, me dijo: “¿Acaso sólo existe la luz en cuanto que usted la ve? No, más bien usted no existiría si la luz no lo viese a usted”...» (G, 31).

En esta escena queda formulada, en efecto, la diferencia esencial entre Goethe y Schopenhauer. Una diferencia

que, teniendo en cuenta los respectivos puntos de partida, no debería haber sorprendido a ninguno de los dos, pues ya existía antes de que emprendiesen el trabajo en común. Pero, al principio, quedó encubierta por un equívoco fructífero: Goethe apreciaba la insistencia de Schopenhauer en el principio de intuitividad como presupuesto fundamental de todo conocimiento; pero pasaba por alto que, a la vez, limitaba el valor de verdad de tal intuición a nuestra actividad representativa. Y a Schopenhauer, por su parte, le impresionaba la universalidad y la osadía con la que Goethe se

aferraba al principio de intuitividad en todo lo que emprendía. Le deslumbraba precisamente que Goethe no sólo utilizase el principio de manera discursiva, sino que lo incorporase a su existencia («ojos de Júpiter»). Esto, junto con la circunstancia de que Goethe iniciaba su teoría de los colores con una descripción detallada del surgimiento de los colores en el ojo (fisiología de los colores) —un punto de partida que Schopenhauer podía aceptar sin dificultades en su mundo teórico— disminuía, a los ojos del filósofo, la diferencia básica.

A comienzos de 1814, tras algunas

semanas de deliberación y experimentación en común en el ámbito de los colores, Goethe escribe el siguiente verso, incorporado después a los Epigramas: «Por más tiempo los deberes del maestro aceptaría, si el discípulo no tuviera de convertirse en maestro la osadía». De hecho era así: Schopenhauer, cuyo punto fuerte no era precisamente la modestia, comenzó a erigirse en maestro. Quería desarrollar una teoría completa del origen de los colores en el ojo y estaba convencido de que Goethe, aunque había hecho en verdad observaciones esclarecedoras, no había elaborado todavía tal teoría.

Schopenhauer redactaría esa «teoría» en pocas semanas, un año después de su partida de Weimar; para hacerlo, debió interrumpir lo que constituía en realidad su gran proyecto filosófico. Pero las ideas de esa teoría se habían desarrollado en los meses de trato personal con Goethe. La teoría de los colores de Goethe trata de las «acciones y pasiones de la luz»; en Schopenhauer, acaba saliendo de ahí algo completamente distinto: a saber, las «acciones y pasiones del ojo». Schopenhauer está dispuesto a conceder al maestro que la luz sea un «fenómeno originario»; pero eso no significa para

él que haya que interrumpir ahí la búsqueda, sino que habrá que dirigirla hacia lo que a él le interesa en primera instancia: la manera de reaccionar el ojo ante el fenómeno de la luz, fenómeno que, ciertamente, ya no admite determinación ulterior. Schopenhauer argumenta a partir de la hipótesis de que los fenómenos de color representan el producto de las variaciones en la actividad de la retina producidas por las modificaciones en la incidencia de la luz. La retina tiene el «impulso natural... de exteriorizar su actividad completamente» (III, 231).

Y puesto que cada incidencia

modificada de la luz sólo requiere parcialmente el potencial de actividad de la retina, resulta que ésta trata de «completar» la actividad que le falta para alcanzar el óptimo: así se llega a las impresiones complementarias de color, pero, sobre todo, también al singular sentimiento de armonía que se produce con los complementos. Aquí, Schopenhauer desarrolla una analogía con las impresiones armónicas de la música, surgidas igualmente a partir de relaciones complementarias aunque en este caso se trate de las vibraciones acústicas.

Con agudeza —y en contra de

Newton, igual que Goethe—, Schopenhauer elabora la siguiente formulación: el color no es la manifestación del «rayo de luz desintegrado», sino la manifestación de la «actividad desintegradora de la retina» (III, 239).

En la primera edición de su teoría de los colores de 1816, Schopenhauer formula todavía con mucha precaución los puntos en los que se diferencia de Goethe. En lo esencial, están ya todos señalados, pero sólo en la segunda edición de 1854 les dará un relieve especial. En esa edición ataca abiertamente los «fenómenos

originarios» de Goethe, luz y oscuridad: «Fenómeno originario, en realidad, es sólo la capacidad orgánica de la retina para dividir su actividad nerviosa en dos partes cualitativamente contrapuestas, unas veces iguales y otras desiguales, dejando que se destaque una después de otra» (III, 275).

De hecho, lo que Goethe había expuesto en su teoría de los colores era un capítulo de la filosofía de la naturaleza y de la vida que formaba parte de su gran «confesión» y estaba lleno por tanto de reflexiones éticas, estéticas y metafísicas. El interés de Schopenhauer por los colores, en

cambio, tenía carácter epistemológico, pues era una continuación de su tesis doctoral; por eso llamó a su tratado: *Acerca de la visión y los colores*. En el capítulo consagrado a la «visión», repite y precisa lo que ya había expuesto en la tesis, es decir, hace una descripción del trabajo del «entendimiento puro», el cual construye el mundo fenoménico de los sentidos a partir de los estímulos corporales (en este caso de la retina) con ayuda del principio a priori de causalidad.

Sin el encuentro con Goethe, es seguro que Schopenhauer no se hubiese ocupado del problema de los colores.

Para él, se trataba sólo de un ámbito en el que podía aplicar sus hipótesis epistemológicas. Y puesto que ya había emprendido el camino que le llevaría a penetrar en el núcleo de su proyecto filosófico, es decir, la metafísica de la voluntad, sólo la veneración por Goethe pudo moverlo a entregarse a este trabajo. Quería estar cerca del maestro para asistirle con mejores argumentos, según creía, en la lucha contra Newton. Schopenhauer hace pues el papel del demandante, pero está lejos de hablar con adulación o de mostrarse complaciente. Y Goethe, tal como le pasaba a menudo ante esta clase de

demostraciones de amor, se mostró desabrido. Otros a los que había acontecido ya esto, como Lenz y Kleist, por ejemplo, casi quedaron destrozados. Pero no Schopenhauer. Entre ambos se entabló una «lucha» singular en el curso de la cual Schopenhauer demostraría un tipo de altivez que no precisó transformarse en resentimiento a pesar del doloroso repudio del que al final fue objeto. Schopenhauer siguió siendo fiel a sí mismo y a su trayectoria filosófica, manteniendo al mismo tiempo la veneración hacia el maestro que le rechazaba. Ni la veneración ni las convulsiones del amor propio herido

llegaron a arruinarle.

La historia de esta «lucha» comienza en julio de 1815, con el envío que hace desde Dresde Schopenhauer a Goethe de su ensayo manuscrito recién terminado *Acerca de la visión y los colores*.

Hacia ya casi un año que Schopenhauer había sido despedido por Goethe con la máxima: «Si quieres regocijarte en tu valor, / también al mundo tienes que dar valor».

Esta despedida, que representaba a la vez una exhortación amistosa, le dio la sensación a Arthur de que podía seguir manteniendo su relación con Goethe a pesar las discrepancias

surgidas ya durante la época del trato personal entre ambos. Por eso le pide que se digne honrar el ensayo, en recuerdo del trabajo en común, convirtiéndose en su editor.

Goethe está de viaje en ese momento. Está de visita en Frankfurt, su ciudad natal, adonde le llega el manuscrito acompañado de una carta. Mantiene contactos con su editor Cotta para hacer una nueva edición completa de su obra. Se encuentra también con el barón Von Stein y viaja con él bajando el Rin hasta Colonia. Se les une Ernst Moritz Arndt. En Bonn pasa algunos días en el círculo de ministros y

generales de las provincias del Rin. Recibe visitas de la hermana del zar, Catalina, del gran duque de Mecklenburg y del duque de Cumberland. En Wiesbaden le otorgan una alta condecoración, y la Lotte del Werther, ahora viuda de Kestner, le envía a su hijo. Entre tanto escribe poemas para el Diván occidental-oriental y redacta el Viaje a Italia. Goethe no dispone, pues, de tiempo ni de humor para contestar al escrito de Schopenhauer. Pero éste le escribe el 3 de septiembre de 1815 una carta admonitoria. Dice que puede comprender desde luego que el trasiego

con el gran mundo le haya hecho parecer completamente insignificante el manuscrito sobre los Colores que le envió. Pero, para él, es cosa del corazón: «Sé por usted mismo que, para usted, la actividad literaria es secundaria y que lo principal es la vida real. Pero a mí me sucede lo contrario: lo que pienso y lo que escribo es lo que tiene valor para mí y eso es lo importante; lo que experimento personalmente y lo que me sucede es accidental, incluso objeto de mi burla» (B, 16). Schopenhauer reclama con tono exigente que Goethe se digne por lo menos confirmar la recepción del

manuscrito; y si no quiere aceptarlo, que se digne enviarlo de vuelta, «con o sin comentario». Le ruega que tenga la amabilidad de poner fin a la angustiada espera y a la inseguridad de que el tratado haya podido extraviarse o caer en terceras manos.

Tras unas pocas semanas de espera, es evidente que Schopenhauer ha perdido ya todas las esperanzas de que Goethe se ocupe en serio de su manuscrito o de que quiera hacerse cargo de su edición. Pero por fin llega la respuesta el 7 de septiembre de 1815. Está escrita en tono amistoso. Goethe confiesa haber recibido el manuscrito en

«buena hora», haberlo leído y haber pensado sobre el mismo. Pero está exagerando: de hecho sólo ha hojeado el escrito por encima, pues luego pedirá a Schopenhauer que haga un breve resumen para poder dar cuenta del mismo en su propia obra.

Schopenhauer, de todas maneras, concibe nuevas esperanzas, puesto que Goethe promete que, una vez vuelto a Weimar, dictará «observaciones, a medida que vayan surgiendo con los días». Pero no dice ni una palabra sobre la posibilidad de editar el ensayo.

Schopenhauer agradece en carta de 16 de septiembre el «apaciguamiento

provisional» que le ha dado la promesa de Goethe de estar dispuesto a emitir su opinión sobre la obra.

Pero pasa de nuevo un mes largo hasta que Goethe contesta el 23 de octubre. Su escrito no contiene empero las prometidas «observaciones» sobre el ensayo de Schopenhauer. Es verdad que subraya que ha leído «con gran placer» en el manuscrito y elogia también la «probidad» de la redacción; es evidente que Schopenhauer es un «individuo que piensa por sí mismo». Pero tras los elogiosos preliminares, Goethe vuelve al tema principal: está demasiado alejado de la teoría de los

colores por el momento como para poder dirimir las diferencias en cuestión. Le ruega, sin embargo, que se ponga en contacto con el catedrático Seebeck, un compañero de contienda en la causa común de los colores. Si Schopenhauer está de acuerdo, quisiera pasarle a éste el manuscrito para que emita su juicio. «Mi mayor deseo sería», escribe Goethe, «que ustedes dos se aproximaran y trabajasen juntos hasta que yo pueda retornar felizmente a las armoniosas regiones del color desde los extraños viajes del espíritu que ahora me llevan y me traen [se refiere al trabajo en el diván occidental-

oriental]». Esta carta decepcionó y sublevó a Arthur. Le decepcionó porque Goethe ni entraba en la sustancia del tratado ni decía nada sobre una posible edición. Le sublevó porque se sentía menospreciado por la propuesta de trabajar conjuntamente con Seebeck. En la muy extensa carta de respuesta que Arthur Schopenhauer escribe el 11 de noviembre de 1815, su cólera, aunque amortiguada, se trasluce en las jocosas reminiscencias literarias que utiliza. Dice que la propuesta de Goethe le ha hecho acordarse de la hija del párroco de Taubeheyn (personaje de una balada de G. A. Bürger), «que aspira a la mano

del buen señor, mientras éste la destina a su honrado escudero; o el mismo caso de Jean-Jacques Rousseau en su juventud, el cual, invitado por una ilustre dama a la que visitaba para que se quedase a comer, se dio cuenta después de que ella se refería a que comiese con la servidumbre» (B, 22).

Schopenhauer no quiere que se le trate como a un criado en la mesa del señor. El orgullo con el que rechaza la propuesta de Goethe rezuma tanto en el estilo como en el contenido de los restantes pasajes de esta larguísima carta de 11 de noviembre. Schopenhauer se esfuerza en acorralar a Goethe:

puesto que difieren en muchos puntos, el error tiene que estar en él o en Goethe. Si está en él, «¿por qué tendría Su Excelencia que renunciar a la satisfacción de corregirme señalando con pocas palabras la línea que en mi escrito separa lo verdadero de lo falso?» (B, 19). Esta manera de hablar parece dejar traslucir una modestia respetuosa, pero Schopenhauer prosigue: «Confieso abiertamente, no obstante, que no creo que pudiese señalarse tal línea. Mi teoría constituye el despliegue de un pensamiento único e invisible, que tiene que ser verdadero o falso en su totalidad: se asemeja a una

bóveda de la que no se puede quitar una sola piedra sin que todo se derrumbe» (B, 19). Con la teoría de Goethe sobre los colores sucede todo lo contrario. Es la «conjunción sistemática de muchos... y variados hechos: ahí podría deslizarse un error con mucha facilidad».

Schopenhauer no escatima cumplidos, pero a la vez procede a desvalorizar globalmente y sin tapujos la teoría de los colores de Goethe. Este había escrito «que con cada mirada atenta que dirigimos al mundo estamos ya teorizando». Entendía su obra como un nuevo tipo de hacer teoría. Y he aquí que ahora tiene que oír de labios de

Schopenhauer que sólo por medio del ensayo de éste habían sido elevadas al rango de teoría sus propias investigaciones. Tampoco resulta muy lisonjera para él la comparación con la que Arthur pretende ilustrar su propia contribución a la teoría: «Yo comparo su teoría de los colores a una pirámide de la cual mi teoría constituye el vértice, el punto matemático indivisible a partir del cual se despliega todo el edificio y resulta tan esencial que sin él no habría pirámide. Por la base, en cambio, se puede cortar siempre sin que deje de ser pirámide...» (B, 21). Schopenhauer sabe que también Goethe conoce a

Aristóteles y que no ignora por tanto que la esencia (Idea) de una cosa (materia) está en la entelequia de su forma. Así que añade la propuesta de que Goethe considere su obra como «materia» que sólo con el espíritu de Schopenhauer recibe vida.

Arrastrado por el impulso de su propia autoestima, en reacción a la actitud reservada de Goethe, a Schopenhauer se le escapa de la pluma la siguiente frase: «Yo sé con absoluta certeza que he proporcionado la primera teoría verdadera de los colores; por lo menos, hasta donde alcanza la historia de la ciencia» (B, 20).

Recuérdese: el *Tratado de los colores* es la obra con la que Goethe creía haber ganado un lugar en la historia universal. En ese tratado se sentía un Napoleón en el reino del espíritu. Y he aquí que un filósofo completamente desconocido, que aún no ha cumplido treinta años, pretende haber elevado esa obra a la altura de la teoría. Y ese joven filósofo pretende incluso — el colmo de la insolencia— haber realizado tal proeza sólo en calidad de trabajo teórico secundario. El maestro ha enterrado media vida en el *Tratado de los colores* y el «culminador» de su obra, con veintisiete años, tiene el

descaro de escribir: «a excepción de un par de semanas, siempre he considerado ese trabajo [el ensayo sobre los colores] como cosa secundaria y, desde luego, tengo la cabeza ocupada constantemente con otras teorías muy distintas a la de los colores» (B, 22).

Lo sorprendente en la respuesta de Goethe a tal carta, en la que se mezclan de manera tan singular la cólera reprimida, la decepción, el orgullo desbordante y el respeto sincero, es la amistosa serenidad que no deja traslucir ni de lejos el sentimiento de sentirse ultrajado o la cólera por lo poco lisonjera valoración que hace el joven

filósofo de la obra de su vida, es decir, del *Tratado de los colores*. En primer lugar, Goethe tranquiliza a Schopenhauer: Seebeck no conoce todavía el manuscrito ni lo recibirá contra la voluntad de su autor. Y, a continuación, expone con soberana ironía el juicio definitivo sobre sus diferencias con Schopenhauer. La ironía estriba en que Goethe pone en juego el punto de vista trascendental de Schopenhauer. Dicho punto de vista le permite extraer el derecho al error y, a la vez, la sabiduría vital de dejar que los caminos se separen cuando «lo propio» sólo puede ser conservado de

esta manera. Goethe escribe: «El que se inclina a construir el mundo a partir del sujeto no rechazará la consideración de que tal sujeto, en el fenómeno, es siempre solamente individuo, y por tanto necesita participar tanto en la verdad como en el error para conservar su propia singularidad. Pero nada separa más a los hombres que el hecho de que las posiciones de ambos ingredientes estén mezcladas según proporciones diversas».

Schopenhauer se niega a admitir que Goethe haya emitido su juicio definitivo sobre todo el asunto y que no cabe esperar ya nada más. Pero ¿qué

esperaba él en realidad? ¿Quería que Goethe le escribiese lo siguiente?: «sí, efectivamente, usted ha elevado mis observaciones dispersas a verdadera teoría. Es sorprendente, joven, cómo ha coronado usted en pocas semanas la obra de mi vida. Me apresuro a dar su obra, que eclipsa la mía por primera vez, al público». ¿Es eso lo que esperaba?

Así es: el joven filósofo quiere la bendición de su padre sustitutorio: «tú eres mi hijo amado, en quien tengo mis complacencias. Sigue adelante...». Pero Arthur Schopenhauer esperará en vano tal bendición. Durante cierto tiempo,

continúa pidiéndola, pero no ciertamente a base de achicarse o de mostrar humildad ante el trono del patriarca, sino, a pesar del respeto nada hipócrita que siente por él, a base de incrementar los testimonios de su presunción. Quiere atraer la bendición sobre su cabeza a base de erguirla cada vez más con irrefrenable arrogancia.

Pero Goethe no responde y Schopenhauer empieza por fin a resignarse. El 23 de diciembre de 1815 escribe lo siguiente: «La primitiva esperanza que tenía, aunque siempre incierta, de que usted ayudase a la publicidad del trabajo con alguna

participación en él ha sido progresivamente destruida: las expectativas que abrigaba... se esfuman, tras haber esperado en vano... casi siete meses» (B, 23). Pide que le devuelva el manuscrito, pero vuelve a utilizar ademanes altaneros. El hijo, al que le fue negada la bendición, se sitúa ahora frente al padre y declara con osadía sin igual: lo que te retrae de mí es saber que en mí se alberga la verdad y en ti un error. Al negarme tu favor muestras tu carencia de magnanimidad. «Dicho sinceramente», escribe Schopenhauer, «apenas me resulta posible imaginarme que Su Excelencia no haya reconocido

la corrección de mi teoría: pues sé que la verdad ha hablado a través de mí — en esta pequeña cosa, igual que sucederá algún día en asuntos mayores— y su espíritu es demasiado exacto y tiene un temple demasiado justo como para que pueda permanecer insensible ante la voz de la misma. Puedo pensar, sin embargo, que cierta aversión subjetiva contra determinados enunciados que no coinciden exactamente con lo que usted expone, le aniquila las ganas de ocuparse de mi teoría, por lo que siempre relega y retrasa esa tarea y, al no poderme conceder ni negar su aprobación, permanece en completo

silencio» (B, 23).

El silencio de Goethe se convierte, pues, para Schopenhauer, o en todo caso trata él de convencerse a sí mismo de que es así, en prueba de su propia superioridad, por lo menos en este asunto. Y repite de nuevo, indudablemente sin proponérselo, algo que constituye un ultraje para Goethe: a saber, designa la cuestión de los colores como «pequeña cosa». ¿Por qué?

Para él, de hecho, el contenido objetivo de su confrontación con el tema de los colores quedaba a la sombra del valor que concedía a su relación personal con Goethe. Pero las

circunstancias eran tales que la relación personal sólo podía establecerse y conservarse en torno a ese contenido objetivo. El equilibrio de la relación exigía que el «hijo» tuviese la oportunidad de compensar la prepotencia vital «paterna», al menos en este aspecto. Arthur quería ganar su bendición demostrando que podía dar algo al «padre». Pero Goethe no acepta que se le atribuya tal condición. ¿Cómo podría hacerlo si incluso a su propio hijo real sólo podía soportarlo en el papel de secretario? En cualquier caso, tuvo consideración con este «alumno» que se presentaba como «maestro». En

caso contrario, hubiese correspondido a la impertinencia de Schopenhauer fulminándolo con alguna sentencia o ignorándolo completamente.

El 28 de enero de 1816 envía el manuscrito de vuelta. En la amistosa carta que lo acompaña, se explaya en la ensoñación, lisonjera para Arthur, de lo bonito que sería sentarse juntos en las tardes de invierno y poder disputar, pues «la conversación... no tiene por qué ser siempre unánime». Por otra parte, Goethe, que ha sufrido la arrogancia de Schopenhauer, le propina una bofetada al final de la carta. Al mismo que pretende haber culminado su Tratado de

los colores le pide que se digne «resumir sus puntos de vista» para que así pueda citarlos ocasionalmente. Goethe se muestra condescendiente hacia su culminador restableciendo de este modo en su lugar las relaciones de grandeza.

Schopenhauer responde: a ningún otro que no fuese Goethe, o Kant, le hubiese consentido el trato de que ha sido objeto.

Manda editar su libro sobre los colores sin la bendición de Goethe. Se lo envía el 4 de mayo de 1816 con la siguiente nota: «Pediría su juicio, si no hubiese perdido la esperanza de

obtenerlo algún día...» (B, 28). Una semana más tarde, Goethe le da las gracias amistosamente: «envíe noticias tuyas alguna vez». Una despedida de circunstancias para él, pero dolorosa para Schopenhauer. En sus Anales, Goethe recordará más tarde: «El Dr. Schopenhauer se puso de mi parte como amigo benevolente. Estuvimos de acuerdo en muchas cosas; pero fue imposible evitar al final un cierto distanciamiento, como cuando dos amigos que hasta cierto momento han caminado juntos se dan la mano para despedirse, pues uno quiere dirigirse hacia el Norte y otro hacia el Sur,

perdiéndose rápidamente de vista el uno del otro».

14

*Dresde.
Arthur
no está
entra
iguales.
El
tiempo
de la
«concepción
genial».
El ama
de
llaves:
«usted
florece,
doctor».*

*El
soliloquio
filosófico
en los
manuscritos.
Arthur
encuentra
un
lenguaje
para la
«consciencia
mejor».*

*El
descubrimiento
de la
voluntad
como
«cosa
en sí».*

El escenario mundial de la guerra, con su olor a pólvora, su estruendo y el hedor de cadáveres, se había trasladado entre tanto hacia el Oeste. Pero la disputa doméstica con la madre alcanzó su punto álgido mientras, en la primavera de 1814, Arthur Schopenhauer buscaba una nueva residencia en la que poder consagrarse a su gran obra. Su elección cayó en Dresde. Había estado ya algunas veces, de visita, en esa famosa ciudad, considerada en la época como la «Florencia del norte». El clima, la arquitectura, el paisaje, el ambiente, los tesoros artísticos allí reunidos, la gran

biblioteca, la vida social —todo ello le resultaba atractivo.

Dresde no poseía ciertamente universidad. Pero para Schopenhauer, quien estaba convencido de que ninguno de los filósofos vivos tenía ya nada que enseñarle, esto no era en modo alguno una circunstancia que descalificase a la ciudad. El 24 de abril de 1814 escribe a Karl August Böttiger, un asiduo a las tertulias de la madre e inspector jefe del museo real de antigüedades de Dresde por aquel entonces: «Mi mejor vida y la más auténtica radica en mis estudios filosóficos, a los que subordino todo lo demás, que no es para mí sino añadidura

sin importancia. Pero, puesto que puedo elegir, deseo un lugar que me ofrezca una naturaleza apacible, objetos de arte y fuentes auxiliares para el trabajo científico, así como que me permita disfrutar de la necesaria tranquilidad. A lo largo de mis viajes, en ningún sitio he visto reunidas todas esas cosas de manera tan agradable como en Dresde, por lo que albergaba el deseo desde hace tiempo de poder realizar una estancia prolongada en esa ciudad a la que tengo muchas ganas de ir» (B, 10).

Arthur solicita información a Böttiger sobre si, tras las catástrofes de la guerra, Dresde sigue ofreciendo todas

esas ventajas, pues ha oído decir que la ciudad ha sufrido mucho en la última guerra. Pero Böttiger disipa las dudas y, en mayo de 1814, Schopenhauer se traslada a Dresde para comenzar una estancia que se prolongará durante los cuatro años siguientes.

La ciudad había sido desfigurada efectivamente por la guerra y las huellas podían verse por doquier. Durante el año anterior, los principales acontecimientos bélicos giraron constantemente en torno a Dresde. En la primavera, las tropas francesas se habían fortificado allí —el rey de Sajonia seguía siendo vasallo de

Napoleón— y habían permanecido casi hasta el final; a principios de mayo de 1813, los franceses se retiraron ante el avance de las tropas de la coalición, por lo que, al partir, habían volado el puente August, considerado ya entonces como un monumento. Dresde fue «liberada»: la población se agolpó para recibir a los libertadores, los poetas declamaron bonitos versos de recibimiento y los coros escolares entonaron canciones. Pero los «libertadores» sólo pudieron resistir dos semanas. A mediados de mayo retornaron los franceses. Napoleón acantonó en la ciudad por cierto tiempo. La población se agolpó

de nuevo para recibir de los libertadores, los poetas declamaron y los coros escolares declamaron canciones. A finales de agosto se produjo la gran batalla en los alrededores. Las tropas francesas defendieron la ciudad contra la embestida de la coalición. Dresde conoció el cañoneo más terrible de su historia: más de doscientas casas fueron dañadas o destruidas. En el campo de batalla, cercano a la ciudad, quedaron unos diez mil muertos. Un contemporáneo lamenta el que la guerra haya enterrado «toda decencia» entre los habitantes de la ciudad, y relata que las

«mujeres y muchachas tenidas antes por honorables y virtuosas, incluso las que pertenecían a las capas instruidas... (se hallaban) entre las bandas de mujeres que merodeaban en medio de las víctimas mutiladas esparcidas por el campo, como si fueran por un jardín entre arriates, haciendo gala de una horrible lujuria».

Los franceses ganaron ciertamente la batalla pero iban a perder la guerra. Dresde fue sitiada.

La ciudad, sin retaguardia y agobiada por el pesado lastre del acantonamiento, vivió semanas difíciles. Los hombres, medio hambrientos, se

abalanzaban en las calles sobre los caballos completamente hambrientos. Delante de las panaderías se producían reyertas en las que salían a relucir los cuchillos. El tifus se propagó por la ciudad. En los hospitales morían diariamente unos cien hombres, tantos como en plena calle. Ludwig Richter, el pintor del idílico Biedermeier, recordaría así esos días de espanto: «Teníamos una casa por la que diariamente arrojaban los muertos, completamente desnudos, desde las ventanas del primer y el segundo piso. Eran recogidos por grandes carretas que se llenaban hasta rebosar. Resultaba

verdaderamente horroroso ver esa carga, de la que sobresalían brazos, piernas, cabezas y cuerpos consumidos, mientras los conductores se metían en la carreta y manejaban toda la maraña de cuerpos, con las mangas de la camisa arremangadas, como si lo que tenían debajo fuesen troncos de leña».

En la primavera de 1814, cuando Schopenhauer llegó a Dresde, la ciudad no se había recuperado todavía de tales calamidades. Las reservas de grano eran escasas y, en consecuencia, los precios habían aumentado. Dresde, famosa desde antaño por una limpieza y una suntuosidad que delataban su condición

dé ciudad rica, rebosaba ahora de suciedad. Los parques estaban arrasados y en las calles pululaban los pobres y los inválidos. Había ruinas por doquier e hizo falta más de un año para que la ciudad se recuperase. Es el mismo tiempo que tardaría en retornar el rey de su aventura napoleónica. El 17 de junio entró en la ciudad engalanada para ese día. La población se agolpó de nuevo para recibirle, los poetas declamaron y los coros escolares entonaron cánticos. Los habitantes de Dresde hacían ostentación de un sentido muy lato y cordial de sus sentimientos de lealtad política. Algunos contemporáneos, de fe

política más estricta, les criticaron por ello. El barón Von Stein los llama «mercachifles que sólo piensan en sus propiedades». Y escribe también: «Resulta odioso contemplar cómo el estado de degradación en el que se encuentra su patria y las calamidades que les acosan les afectan menos que las incomodidades de la guerra... y la destrucción del puente de Dresde».

A Arthur Schopenhauer esta falta de convicciones políticas debió resultarle más bien simpática, pues para él, como sabemos, los acontecimientos bélicos constituyen un «carnaval asesino» en el que tomar partido sólo significa hacerse

digno de risa, de manera suicida por lo demás, la mayor parte de las veces.

Schopenhauer se alojó en la *Großien Meifieschen Gasse 35*, cerca de la «Puerta negra», lugar en el que E. T. A. Hoffman, en *La cacerola dorada*, sitúa el punto de arranque de su Anselmo, al que llevará al apogeo y precipitará después en la calamidad. Pero, al contrario que Hoffmann, quien había residido en la ciudad medio año antes de la llegada de Schopenhauer, el joven filósofo no se dejó arrastrar en modo alguno por la vida mundana. Es verdad que acudía con asiduidad al teatro y a la ópera, pero allí tenía fama de ser un

individuo que llegaba precipitadamente y tarde la mayoría de las veces, que se marchaba a menudo antes de que acabase la función y que no se arredraba de expresar a gritos su descontento cuando no le había gustado. Aficionado a la ópera italiana modernizada y admirador de Rossini en especial, no veía con buenos ojos los esfuerzos del nuevo director musical, Carl Maria von Weber, en pro de la ópera alemana. Para Schopenhauer ésta no era más que opereta inflada de pretensiones.

Inmerso en su trabajo, no encontró amigos en Dresde. Pero le gustaba rodearse de gente que lo admirase o que

al menos apreciase lo que su figura tenía de extraño y provocador.

Mientras estaba poseído por la fiebre de la creación no le importaba la soledad. Pero, en momentos de relajación, le atormentaba de vez en cuando un sentimiento de desamparo. Trataba de escapar al mismo sin tener por eso que sentirse perdido. Resulta sorprendente en verdad el temor de este joven filósofo, tan altivo, a perder su identidad en el medio social. «Toda comunidad con otros», escribe en el año 1814 en su manuscrito, «cada entretenimiento, tiene lugar tan sólo a condición de una restricción mutua y de

una negación de sí mismo por ambas partes: por eso la resignación resulta imprescindible incluso para entregarse a una simple conversación» (HN I, 95).

En otro lugar del manuscrito define esta «resignación», que él quería adoptar, como el arte de saber participar refrenándose al mismo tiempo. Cuando no se pueda soportar la soledad, hay que buscar el trato social; pero debe hacerse de tal manera que resulte posible compaginar ambas, soledad y sociedad, «es decir, hay que aprender también a estar solo en sociedad, a no comunicar a los demás todo lo que se piensa y a no tomar demasiado en serio lo que dicen;

a esperar de ellos muy poco, tanto desde el punto de vista moral como desde el intelectual; y a ser completamente indiferente a sus opiniones para no perder nunca la calma. Por tanto, aun estando en medio de ellos, nunca hay que estar completamente en su compañía: así uno se acostumbra a no exigir mucho... De este modo, al no establecer nunca un contacto propiamente dicho, sino manteniendo siempre “a distant behaviour”, será posible llegar a soportarlos y podrás evitar que lleguen a lastimarte o contaminarte. Desde este punto de vista, la sociedad puede ser comparada a una

hoguera con la que el hombre prudente se calienta a distancia, pero sin acercarse tanto como el necio que, después de haberse quemado, huye al frío de la soledad y se lamenta de que el fuego queme» (HN I, 113).

En verdad, no debe resultar fácil entablar amistades con rapidez cuando alguien se aproxima a los demás con el temor a que «lastimen» o «contaminen» su valía. Pero Schopenhauer no se alarma por la falta de amigos. Al contrario: considera esta carencia desde diferentes puntos de vista y acaba viendo en ella un signo de superioridad: «Nada hay que delate menos

conocimiento de los asuntos humanos que argüir como prueba del mérito y la valía de un ser humano el que tenga muchos amigos: ¡Como si los hombres entregasen su amistad en función del mérito y la valía! ¡Como si no se comportasen igual que los perros, los cuales aman al que los acaricia o les da mendrugos y ya no se preocupan de nada más! Tendrá más amigos el que mejor sepa acariciar, aunque se trate de la fiera más abominable».

Ahora bien, si Schopenhauer considera esta falta de amigos como un signo de superioridad, es porque olvida un punto de vista que había confiado a

su manuscrito en 1814 y con el que pretendía ejercitar el autoexamen. Variando el principio platónico de que «lo igual sólo puede ser reconocido por lo igual», había escrito allí: «Para alcanzar un bien hay que situarse en su propio ámbito... Sólo es posible conseguir la amistad, el amor y la inclinación de los seres huíhanos mediante la amistad, el amor y la inclinación que se les profesa... Para saber cuánta felicidad puede recibir uno en la vida hay que saber tan sólo cuánta pueda dar» (HN I, 101).

Schopenhauer parece querer cerciorarse con orgullo: «No tengo

amigos porque ninguno es digno de mí». ¿No querrá, sin embargo, eliminar la sospecha de que no recibe amistad porque tampoco puede darla? La pregunta «¿Cuánto puedo dar?» sacaría a relucir la debilidad del solitario, a saber, su falta de valor para confiar. Al final, la desconfianza de Schopenhauer se tornará inexpugnable porque conduce a una necesidad circular de autoconfirmación: la desconfianza engendra distancia y la distancia engendra relaciones que, a la fuerza, tienen que producir nueva desconfianza. El 5 de marzo de 1820, Adele escribe en su diario refiriéndose a su hermano: «El

que nunca amó tampoco puede confiar».

En Dresde, a Arthur Schopenhauer le gustaba representar el papel de hombre singular, querido por los menos y respetado por los más, admirado a veces y temido con frecuencia. Se decía de él que «quería dar un vuelco a la filosofía». Nadie sabía con exactitud lo que pretendía enseñar pero tampoco había gran interés en saberlo, pues, para saciar el apetito filosófico, en Dresde bastaba, por el momento, el *Alma del mundo* de Schelling. La tesis doctoral de Schopenhauer, que había sido publicada entre tanto, fue ignorada por completo en el círculo de los conocidos de Dresde.

Nadie esperaba de él un nuevo mensaje filosófico, pero unos temían y otros admiraban su extremada agudeza en las disputas sobre cuestiones críticas. El barón Von Biedefeld (1788-1862), empresario teatral y escritor, quien intercedería posteriormente con el editor Brockhaus para que se publicase la obra principal de Schopenhauer, escribe sobre éste, al que conoció en los años de Dresde, «que era de una integridad y franqueza extremas, áspero y violento hacia afuera, poseedor de una decisión y una firmeza infrecuentes en cuestiones científicas y literarias. Llamaba a cada cosa por su nombre, tanto ante amigos

como ante enemigos, y era muy dado al chiste, siendo a menudo de una impertinencia humorística total. La rubia cabeza, con ojos entre el azul y el gris, las largas patillas a ambos lados de la nariz, la voz algo estridente y las gesticulaciones cortas y violentas de las manos, todo eso le daba a veces un aire completamente feroz».

Schopenhauer, quien buscaba tener «compañía», como si no la tuviera, se sentía especialmente atraído hacia los lugares en los que podía dar rienda suelta a su afición por las disputas. La taberna italiana «Chiapone» era, en aquella época, centro de reunión del

círculo literario de Dresde que imponía la moda. Allí, bajo un techo ennegrecido del que colgaban salchichas venecianas, chorizos de hígado trufado y jamón de Parma, se reunían los redactores de la *Abendzeitung*, escritores del género ligero que habían alcanzado fama nacional: Friedrich Laun, Theodor Hell, Friedrich Kind (libretista de Freischütz), Clauren. Este grupo se autodenominaba también «círculo de la canción». Su proeza publicística, la *Abendzeitung*, diario de la tarde de ámbito suprarregional, gozaba del favor creciente por parte de los que, herederos de una formación tradicional, se

inclinaban por las posturas moderadas en política, filosofía o literatura, así como por los asuntos ligeros aptos para entretener después de la jornada de trabajo. El sano entendimiento humano tenía en ese círculo una salud realmente exuberante. Un poema del editor Theodor Hell ornaba el primer número de la gaceta: «Cuando llego cansado del trabajo / Y por la tarde suelo descansar / Deseo que la flor de la poesía / Actúe beneficiosamente sobre mí / Me siento con placer y voy leyendo / El último libro de nuestro cantor / Como si me sentase entre las flores / Oliendo su maravilloso olor».

Schopenhauer iba a menudo al «Chiapone» porque le gustaban las salchichas italianas y porque sabía que era temido por la clientela de poetas que visitaba el local. Por regla general, se sentaba entre los diestros de la poesía local de Dresde y encontraba siempre oyentes y espectadores agradecidos, los cuales podían despachar de este modo su propio resentimiento contra los corifeos del gusto contemporáneo. Biedefeld relata: «Aunque decidido enemigo de ese diario de la tarde, del almanaque y de la coral, así como de todos los que escribían en el diario, a los que llamaba pandilla literaria...

solía encontrarse muy a menudo en los lugares públicos a los que esos hombres acudían para divertirse. Por regla general, se desencadenaba entonces una reyerta en la que Schopenhauer mostraba todo lo desagradable que podía llegar a ser con su descarada franqueza, conseguía aguarles la fiesta con los sarcasmos más mordaces y, soltando las riendas de su humor crítico, les lanzaba a la cara los fragmentos más malignos de Shakespeare y Goethe, mientras permanecía sentado en su mesa de whist con las piernas cruzadas, provocándoles una y otra vez... Todos le temían, sin que nadie tuviese nunca la osadía de

pagar con la misma moneda».

Schopenhauer lanzaba, pues, sus rayos en medio de este «círculo de cantores». Pero mantenía una relación casi amistosa con uno de sus miembros: Friedrich August Schulze, conocido con el pseudónimo de Friedrich Laun. Años más tarde, Schopenhauer le llamaba todavía «su buen, amable, fiel, viejo amigo Schulze». Schulze había puesto en circulación el apodo «Júpiter tonans» para el joven filósofo. Y parece haber sido también Schulze el que sacó de apuros a Schopenhauer en una historia de galanteo. Pero no se sabe nada en concreto sobre el particular.

El caso es que, en diciembre de 1816, Schopenhauer, en una carta a su amigo de juventud Anthime, con el que le gustaba fanfarronear de amoríos, debió hablar de una relación amorosa, pues Anthime responde el 1 de junio de 1817: «Estás muy enamorado, según parece, mi buen amigo, y todo tiene un aire color de rosa. Tengo que confesarte, como viejo experto que soy en la materia, que me cuesta mucho convencerme de que la fidelidad de tu querida sea de larga duración. Pero saca partido de tu ilusión». Tal vez se trate aquí de esa «muchacha de Dresde» de la que Adele Schopenhauer escribe en su

diario, el 27 de abril de 1819, diciendo que está «encinta». Aunque Adele está desolada de que la chica sea de clase baja: no se puede pensar en el matrimonio. Pero Arthur, anota Adele, «se comporta por el momento correctamente».

Los conocidos de Dresde aportan pocas noticias sobre Arthur Schopenhauer. Apenas se dieron cuenta de lo que le sucedía y de lo Schopenhauer. Apenas se dieron cuenta de lo que le sucedía y de lo 1887) —del que procede un retrato de juventud del filósofo— le permitía acompañarle en sus paseos e incluso le invitó alguna vez

al gabinete de estudio, al sancta sanctorum por tanto. «Estábamos sentados en tu cuarto», recordará Ruhl después, «tú me dabas lecciones sobre unas cosas u otras y hablabas de las expectativas de éxito de tu filosofía». Johann Gottlob Quandt (1787-1859), un acaudalado coleccionista y experto en arte, es quizá el único al que Schopenhauer se abrió un poco durante esos años. Quandt había conocido a Johanna en 1815 y había entablado amistad con Adele. Por tanto, le recordaba siempre a Schopenhauer la triste querrela familiar. Pero éste, que frente a otros se refería siempre a la

madre y a la hermana como los «tontos gansos», en su trato con Quandt no se limitó a echar pestes de ellas sino que dejó traslucir también sus heridas y aflicciones. Por lo menos, es lo que afirma Quandt: «Creí percibir los estentores de un tremendo dolor en el fondo de su corazón, un dolor que parecía acompañar al recuerdo de una terrible época de su vida. Y aunque sus confesiones al respecto eran muy veladas, yo veía con claridad que se traslucía cierto respeto e incluso inclinación por su madre... sin que él llegase a ser completamente consciente de ello».

Pero el trato social de Schopenhauer y su existencia pública escondían más de lo que se transparentaba a simple vista. En lo esencial, según relata Biedenfeld, vivía «una vida bastante unidorme, con sus libros y estudios..., casi completamente aislado». Pero tras la trinchera de la uniformidad y el aislamiento tenía lugar la gran aventura en la vida de Arthur Schopenhauer: la «voluptuosidad de la concepción» y, finalmente, la culminación de la gran obra.

Tal vez fuese la hospedera de Arthur quien dio una expresión más ajustada y lacónica de esa vida interior, que, a

menudo, adoptaba manifestaciones extáticas. Al volver una vez a casa, desde el invernadero del foso de la fortaleza, con un capullo en el abrigo, la hospedera exclama: «Usted florece, doctor». «Sí», responde Schopenhauer, «si los árboles no florecen, ¿cómo podrían fructificar!».

Schopenhauer diría después que los cuatro años de Dresde fueron los más productivos de su vida: «Cuando llegaba el momento..., favorecido por las circunstancias, en el que el cerebro alcanzaba su máxima potencia, todo estaba para mí lleno de revelaciones — sea cual fuere el objeto en el que mi ojo

se detenía». El sistema completo, escribe en una carta de los últimos años, «quedó fraguado en cierto modo sin mi participación... del mismo modo que los rayos que convergen hacia el centro de un cristal: así fue como quedó inmediatamente formulado en el primer tomo de mi obra principal». El 28 de marzo de 1818 ofrece este tomo a su editor con las siguientes palabras: «Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico; pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente sino una conjunción de pensamientos interconectados en grado máximo que

hasta el momento no se había dado en ningún ser humano» (B, 29). Es posible rastrear las huellas de cómo se fue formando esa «conjunción de pensamientos» en los muy extensos cuadernos manuscritos de esos años. En ellos, el pensamiento de Schopenhauer puede aprehenderse en un estadio de elaboración diferente: en cuanto movimiento comprometido de búsqueda existencial antes por tanto de que quede redondeado y pulido en la construcción del sistema. La obra aspira a resolver problemas; el manuscrito, en cambio, permite entrever el sentido existencial de los mismos. El manuscrito plantea las

cuestiones, enraizadas en el cuerpo y en la vida, a las que la obra quiere responder.

Schopenhauer, como es bien sabido, se dejó arrastrar por la disciplina kantiana. Con ello recuperaba en cierto modo el espíritu paterno al que había traicionado con la filosofía. En asuntos de metafísica, el padre no había sobrepasado la humildad infantil de un Matthias Claudius: su actitud frente a las especulaciones metafísicas emancipadas había sido de recelo e incluso de abierto desagrado. Arthur seguiría las huellas de su padre en la crítica, inspirada por Kant, de todas las construcciones

conceptuales del Absoluto.

Bajo el signo de esta crítica hay que ver también la confrontación con el joven Schelling, al que había estudiado ya en Berlín y al que ahora estudiaba de nuevo. «Schelling», anota Schopenhauer, «hace con su Absoluto lo mismo que hacían con su Dios todos los piadosos e iluminados teístas. Afirmaban de él imposibilidades lógicas, las cuales no eran más que una expresión figurada de la siguiente proposición abstracta: el entendimiento es una facultad condicionada por el mundo sensible y válida únicamente para el mismo, pero yo (el iluminado teísta) estoy situado en

un nivel superior de la consciencia» (N II, 326).

Schopenhauer acepta que existe una experiencia capaz de trascender el entendimiento pero advierte contra la pretensión de querer darle una legitimación intelectual. Pues, en tal caso, se pierden ambas cosas: el entendimiento produce desvaríos carentes de sentido y la experiencia en cuestión pierde su carácter de evidencia. Schopenhauer, como sabemos, llama a esa experiencia que tan poco se aviene con las categorías del entendimiento: «consciencia mejor». Pero sólo con suma cautela puede uno referirse a ella y

no es posible en modo alguno sacarla a la luz de la discusión pública. La precaución de Schopenhauer procede de la misma actitud con la que Wittgenstein, aludiendo a lo verdaderamente importante, hace la siguiente constatación al final del Tractatus: «De lo que no se puede hablar, sobre eso hay que callar». Arthur Schopenhauer quiere saber exactamente dónde comienza el silencio y hasta dónde resulta posible el lenguaje, aunque quizá se trate de un lenguaje transmutado. Las anotaciones del año 1814 y hasta principios de 1815 giran en torno a este problema. Schopenhauer está en busca de un

lenguaje adecuado para la «consciencia mejor» y trata de sacar el jugo a todas las posibilidades de la metáfora. Así que, ahora, desarrolla la imagen de la esfera: el «conocimiento según el principio de razón» sólo nos permite girar en la superficie y nunca llegamos al centro. Por mucho que se extienda nuestro saber, la superficie nunca cobrará dimensión cúbica. Sólo la «consciencia mejor» permite abrir una dimensión nueva y convertir en espacio de tres dimensiones la superficie de dos: es como si se llegase al interior de la esfera. Y todavía resulta posible apurar más el contenido significativo de la

imagen. ¿Cómo alcanzar desde la superficie el interior de la esfera? Respuesta: se necesita gravedad, la gravedad del sufrimiento; sólo ella permite contrapesar los impulsos de autoafirmación que le mantienen a uno a flote en la superficie. «Para que la consciencia mejor se mantenga despierta le resulta tan necesario el dolor, la aflicción y el fracaso como el lastre al barco, sin el cual, la quilla nunca ganaría profundidad» (HN I, 87). Ahora bien, tampoco el barco debe hundirse por exceso de lastre: debe limitarse a pesar lo necesario para ganar una profundidad suficiente que le preserve

de ser volcado por el viento y las olas. En esta imagen de la profundidad adecuada vemos que la «consciencia mejor» está todavía conectada con el impulso de autoconservación. Al contrastarla con la «consciencia mejor», su complemento, la «consciencia empírica», va cambiando paulatinamente de significado. Schopenhauer había definido la consciencia empírica, igual que Kant, como consciencia referida exclusivamente a un mundo «fenoménico», un mundo que le «aparece» a él. El ser se muestra a la consciencia empírica como ser-representado. La «consciencia

empírica» es un modo de percibir y de conocer. Pero para Kant, el hecho de que estemos ineludiblemente circunscritos a un mundo «fenoménico» no es en absoluto el sello distintivo de una vida falsa. Kant había insistido, sobre todo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en que el mundo «fenoménico» no debe ser entendido como mera «apariencia» en el sentido de la quimera y del engaño. Vivimos en una «ilusión natural e inevitable» que, precisamente porque es «irremovible», pertenece a nuestra constitución antropológica fundamental y se adecúa funcionalmente a nuestro

mundo vital. Así pues, desde el punto de vista de la vida práctica, el hecho de que tengamos que vérnoslas con un mundo «fenoménico» no constituye ningún problema. La cosa es diferente empero para Schopenhauer. Con él, la «consciencia empírica» recibe un doble significado. Por una parte, significa, en buena tradición kantiana, la comprobada limitación trascendental de nuestra facultad perceptiva y cognoscitiva. Pero por otra, significa también que estamos uncidos a una vida inmersa en el engaño cotidiano y por lo tanto falsa. Schopenhauer rebaja en este sentido el mundo «fenoménico» a mundo

meramente «aparente» y por tanto engañoso. Para ilustrar esto sigue tejiendo la metáfora de la esfera. La «consciencia empírica», anota en 1814, se asemeja a la «ardilla que corre en la rueda». Si antes la consciencia empírica era considerada como una exploración de la superficie de la esfera, ahora se la compara con el movimiento de nuestro apetito insaciable, el cual nos mantiene encerrados en un laberinto sin sentido y sin meta. La consciencia «empírica», que era en la tesis doctoral de Schopenhauer un tema exclusivamente epistemológico, se convierte ahora en problema ético; pierde su inocencia

trascendental y se convierte en necesidad existencial: «Se era tan necio en lo teórico como lo somos todos constantemente en la práctica, donde nos apresuramos de un deseo a su satisfacción y de un nuevo deseo a una nueva satisfacción, esperando encontrar al final la felicidad; en vez de penetrar de una vez en nosotros mismos, liberarnos de todo querer y aferramos a la consciencia mejor» (HN I, 155).

En esa anotación de 1814 queda nombrada la antítesis decisiva: la «consciencia mejor» debe producir la liberación de la esclavitud del «querer». Pero hasta ese momento no se había

formulado todavía explícitamente que lo empírico sea la manifestación de la «voluntad». «Voluntad» no es todavía la palabra mágica que descifrará el mundo, pero es ya el nombre para todo lo negativo que se opone a una vida en la verdad. Así que, incluso antes de que Schopenhauer despliegue su metafísica de la voluntad, hace acto de presencia lo que será después una consecuencia de esa metafísica, a saber, la «negación de la voluntad» en cuanto figura de redención. Schopenhauer vivencia primero la voluntad como aquello por lo que sufre y de lo que se quiere liberar, y luego reconoce que la voluntad es la

«cosa en sí», esa realidad universal que yace por debajo de todos los fenómenos. En la exposición del tema que Schopenhauer hace en la obra principal, parte del descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo y desemboca en su negación; pero existencialmente partió de la negación de la voluntad («consciencia mejor») para encaminarse a partir de ahí hacia la comprensión de que la voluntad es lo que aparece en todo lo real. Al pretender liberarse de la voluntad en nombre de la «consciencia mejor», descubre en ella el punto que unifica la totalidad del ser. Con ese sesgo, que pone lo negativo en el

corazón del mundo al identificar la voluntad vivenciada como tormento con la «cosa en sí», se produce el nacimiento de la metafísica schopenhaueriana de la voluntad. En algún momento, a finales de 1814 o principios de 1815, Schopenhauer escribe en su manuscrito la tesis de la que se deriva todo lo demás: «El mundo en cuanto cosa en sí es una gran voluntad que no sabe lo que quiere; no sabe, sino que meramente quiere, precisamente porque es voluntad y nada más» (HN I, 169).

Ahora bien, Schopenhauer no había ido en vano a la escuela kantiana. Kant

siguió siendo su consciencia teórica. Por eso tenía que encarecer el hecho de que nuestra facultad de conocimiento de representación nunca puede captar un «en sí» sino siempre un «para nosotros». Eso significa que la «voluntad», a la que se identifica con la «cosa en sí», no puede ser en ningún caso la voluntad representada, conocida en cuanto «objeto»; no puede ser esa «voluntad» que Arthur, en su tesis doctoral, había clasificado todavía como una de las cuatro clases de objetos de la representación.

¿Cómo puede defender Schopenhauer el dogma kantiano de la

incognoscibilidad de la «cosa en sí» y sostener al mismo tiempo que ha descifrado el «enigma» de la misma? Tratará de salvar la dificultad analizando el modo bajo el que la «voluntad», en cuanto «cosa en sí», se le manifiesta; pues la voluntad identificada por él con la cosa en sí no es la voluntad representada, conocida discursivamente, sino la voluntad sentida en la «experiencia interior», en el propio cuerpo.

El problema central consiste, pues, para Schopenhauer, en iluminar el proceso mediante el que se produce esa «experiencia interior» y segregarlo con

claridad de la actividad perceptiva y representativa. Sus anotaciones giran en adelante en torno a esta cuestión.

El mundo exterior, en su totalidad, me es dado sólo como representación. Hay un único punto, según Schopenhauer, en el que tengo un acceso al mundo que no es el de la representación. Es un punto que está en mí mismo: cuando veo mi cuerpo, cuando observo y explico sus acciones, todo lo percibido y conocido es todavía representación. Pero, a la vez, siento los impulsos, el deseo, el dolor, el placer: todo aquello que es concomitante, en las acciones de mi cuerpo, a mis

representaciones y a las representaciones de los demás. Sólo yo soy en mí mismo lo que, en la representación, se me muestra a mí (y a los otros) y que se presta a la reflexión. Sólo en mí existe ese doble mundo simultáneamente, con su parte anterior y posterior. Sólo en mí puedo vivenciar el mundo, al margen de que me sea dado en la representación. Para mí, el mundo «exterior» tiene un «interior» que sólo es accesible a través de la representación. Pero cuando me considero a mí mismo, me percato de que yo soy al mismo tiempo ese «interior». Soy la parte interior del

mundo. Soy lo que es el mundo, prescindiendo de que también sea representación. «Todos se dirigían hacia afuera, en todas direcciones, en vez de ir hacia sí mismos, único lugar en el que todos los enigmas se resuelven» (HN I, 154).

Con este descubrimiento, Schopenhauer da realidad a un viejo sueño. En 1812 había anotado: «Reconoce la verdad en ti... allí el cielo toca la tierra» (HN I, 17). No se trata aquí de un «autoconocimiento» en el sentido moral tradicional ni tampoco de un autoconocimiento al estilo de la filosofía de la reflexión, una filosofía

que pretende conocer la totalidad del mundo objetivo a partir del pensamiento del sujeto; a lo que aspira Schopenhauer es a transformar la experiencia interior de la voluntad en el propio cuerpo en un medio para comprender la totalidad del mundo. Lleva a cabo con ello un movimiento doble: contractivo, por una parte, que consiste en hundirse en la vivencia de uno mismo (pero no en el propio pensamiento, tal como suponía la filosofía de la reflexión); y expansivo, por otra, que interpreta la totalidad del mundo a partir del modelo de esa vivencia.

Pero aquí emerge de nuevo el

problema que Schopenhauer se había ya planteado con la «consciencia mejor»: ¿cómo resulta posible hablar sobre esta voluntad vivenciada interiormente y afirmar que es idéntica con la totalidad del mundo, si prescindimos de un pensamiento analítico y objetivante (según el principio de razón)? Es evidente que Schopenhauer no puede recabar ayuda de los sistemas de la identidad de Fichte, Schelling y Hegel para encontrar una formulación. Todos ellos establecen el punto de unificación en el sujeto pensante, no en el volente. Para sorpresa propia, recibirá ayuda e inspiración de las informaciones

fragmentarias que le llegan acerca de un nuevo continente espiritual recién descubierto: la antigua religión hindú.

El descubrimiento de la dimensión espiritual de la India fue obra, sobre todo, del Romanticismo. Herder lo había preparado, aunque Kant, por su parte, había mostrado poca comprensión hacia el mismo y se había burlado de los «tibetanos»: según él, el papismo llegaría al colmo entre ellos, pues los creyentes comían hasta los excrementos del lama. Herder, sin embargo, elogió el sentido-profundo del brahmanismo. Lo interpretó como una forma de panteísmo; el mundo es manifestación de una única

esencia anímica (el «brahma»). A pesar de ser eclesiástico, Herder alabó esa especie de religiosidad sin Dios, sin más allá, sin un sistema de premios y castigos tan propio de una mentalidad infantil. Predicó a los atareados centroeuropeos el arte de la concentración en uno mismo, de la meditación. El alma tranquila y dulce de la India llegó a seducir precisamente de este modo a sus propios violadores europeos. Una actitud de espíritu que no era apta para estimular la autoafirmación.

Algunas indicaciones de Herder pusieron en la pista de este continente a

los románticos, los Schlegel, Görres, Baader, Windischmann, Novalis, quienes trataban de hacer suyo todo lo que prometía romper las fronteras de una razón analítica y desintegradora. Entre tanto, aparecieron nuevos textos originales, aunque en traducciones que a menudo oscurecían su sentido. Lo más importante fue tal vez la versión de algunas tradiciones escritas de la enseñanza esotérica brahmánica prebudista: los Upanisadas. El francés Anquetil editó esta colección de textos bajo el título Oupnekhat (el nombre es una deformación de la palabra sánscrita «Upanisadas»). En esta edición, los

textos están oscurecidos por partida doble, pues se trata de una traducción latina a partir de una traducción persa del sánscrito.

Schopenhauer trabó conocimiento con esta obra en el invierno de 1813/14, en Weimar, donde había entablado relación con el estudioso Friedrich Majer, de Jena, en el salón de su madre. Majer, discípulo de Herder, había sabido forjarse una reputación como indólogo.

Muchos años después, Arthur Schopenhauer hablará todavía en términos exaltados de este libro que había estudiado por primera vez en el

verano de 1814. En su último libro, *Parerga y paralipomena* (1851), haciendo referencia a estas antiguas vivencias, Schopenhauer confiesa lo siguiente: «¡Pues cómo sopla el espíritu sagrado de los Vedas a través del “Oupne’hat”! ¡Cómo queda poseído por ese espíritu en lo más profundo de su ser quien se ha familiarizado con el persa-latín de este libro incomparable mediante una lectura diligente! ¡Qué repleta está cada línea de un significado preciso y potente que lo penetra todo y le da coherencia!... En él, todo respira el aire de la India y de una existencia originaria próxima a la naturaleza. Y,

¿cómo se limpia el espíritu de todos los prejuicios judaicos inculcados desde la infancia y de toda esa filosofía esclavizada por ellos! Es la lectura más remunerativa y edificante (excluyendo el texto original) que uno puede hacer en el mundo: fue el consuelo de mi vida y lo será de mi muerte» (V, 469).

Schopenhauer, cuyo entusiasmo por la India era reciente, tuvo como vecino durante dos años, desde 1815 hasta 1817, en la Grojien MeilSenschen Gasse de Dresde, a un filósofo igualmente desconocido: Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Este, alejado de la corriente filosófica de moda entre sus

contemporáneos, se disponía a enlazar su pensamiento con las enseñanzas de la sabiduría india. A Krause le fue incluso peor que a Schopenhauer, pues su filosofía no tuvo éxito ni siquiera al final de su vida. Por otra parte, esa filosofía hizo extraños rodeos y penetró en España y en la América hispanoparlante, en donde la ética de la solidaridad, una forma atenuada de la ética india de la compasión, se convirtió en base teórica del progresismo social-liberal con el nombre de «Crausismo».

Al contrario que Schopenhauer, Krause dominaba el sánscrito y llevó a cabo sus propias traducciones.

Schopenhauer recabó consejo especializado de este estudioso de la India, tomó libros prestados y tuvo además cierto trato con él. También pudo aprender de Krause alguna cosa sobre técnicas de meditación. El mismo Krause realizaba ejercicios metódicos y estimulaba a sus discípulos a alcanzar la «unificación del ser» mediante «interiorizaciones de la vivencia e interiorización del espíritu». En aquella época, Krause fue probablemente el único que no se limitó a incorporar fragmentos de la religión y la filosofía india a las osadas especulaciones propias, como los románticos, sino que

trató de transformar la tradición india en una práctica existencial.

Así pues, desde 1814, Schopenhauer estudia los Upanisadas, lee regularmente los artículos relativos a la India en el *Asiatischen Magazin* y procura conseguir todos los escritos sobre la India que puede tener a mano. Su confrontación intensa con el budismo, sin embargo, comenzará después de haber terminado la obra principal.

Dada esta veneración por las enseñanzas de la sabiduría india, cabría esperar que las anotaciones de Schopenhauer de los años 1814 hasta 1818 contuviesen numerosas huellas del

estudio de la religión y la filosofía indias. Pues no en vano había confiado a su manuscrito en 1816: «Confieso, por lo demás, que no creo que mi enseñanza hubiese podido surgir antes de que los Upanisadas, Platón y Kant pudiesen concentrar sus rayos al mismo tiempo en el espíritu de un hombre» (HN I, 422).

Pero, en realidad, hay muy pocas observaciones en los manuscritos que se refieran directamente a la religión y a la filosofía indias. Estas pocas observaciones tienen de todas maneras extraordinario interés porque en ellas se funden determinados elementos del pensamiento indio con puntos centrales

de la propia filosofía mientras ésta permanece en estado de elaboración.

Los Upanisadas llaman «Maya» al devenir y al perecer del mundo, a la infinita variedad del encadenamiento de sus formas. Todo lo que se experimenta a sí mismo en cuanto individuo y trata de afirmar esa individualidad está bajo el encantamiento de «Maya». Schopenhauer anota al respecto en 1814: «El ser humano... es presa de la ilusión y esta ilusión es tan real como la vida, como el mismo mundo de los sentidos, puesto que es una sola cosa con él (la Maya de los hindúes): todos nuestros deseos y pasiones se fundan en ella y

son a su vez expresión de la vida, del mismo modo que la vida es expresión de la ilusión» (HN I, 104). Dos años más tarde observa lacónicamente: «La “Maya” de los Vedas... y el “fenómeno” de Kant son una y la misma cosa...» (HN I, 380).

Schopenhauer cree haber encontrado también en los Upanisadas algo que se corresponde con la «voluntad», esa voluntad que anida en nosotros en cuanto «cosa en sí» por detrás de todos los fenómenos: el «Brahma», el alma del mundo. Arthur lee en los Upanisadas: «Aquello de lo que están hechos todos los seres vivos, aquello a través de lo

que viven después de haber nacido, aquello por lo que se afanan y hacia lo que se apresuran, eso que buscas es el Brahma». Arthur comenta este pasaje con las siguientes palabras: «La voluntad de vivir es la fuente y la esencia de las cosas» (HN II, 396).

El mundo como «Maya» y el mundo como «Brahma» —a Schopenhauer le parece lo mismo que lo que él considera su propia concepción: el mundo como «representación» y el mundo como «voluntad». También la figura de redención hindú: la liberación del encadenamiento de las formas y el regreso a la «nada», también eso le

parece estar en concordancia con lo que él llama «negación de la voluntad». Especialmente sugestivo le pareció a Schopenhauer que los Upanisadas no hiciesen ninguna referencia, al margen de los aspectos citados del mundo (Maya, Brahma), a lo que correspondería al Dios creador de los occidentales, el más allá, la trascendencia, etc. Schopenhauer encontró ahí una religión sin Dios, y, a él que buscaba una metafísica sin cielo, le pareció que eso era una confirmación de que estaba en el camino correcto.

No obstante, durante los años en los que se estaba gestando su propio sistema

filosófico, Arthur Schopenhauer se limitó a recopilar ese tipo de confirmaciones. Lo que él quería era encontrar un lenguaje propio y se esforzó para desarrollar su filosofía en el horizonte de la tradición filosófica occidental. Pretendía que sus dos descubrimientos fueran conceptualmente inteligibles: el movimiento contractivo de la «experiencia interior» de la voluntad en el propio cuerpo, y el movimiento expansivo de la interpretación del mundo según el modelo de esa «experiencia interior». Su filosofía, subrayaría él siempre, no está construida «a partir de conceptos»,

por más que sus hallazgos estén depositados «en conceptos». Por ello, sólo apela a los filosofemas hindúes para ilustrar su propia filosofía. Con la mirada puesta retrospectivamente en la época del surgimiento del sistema, escribiría años después: «He llamado a la cosa en sí, a la esencia interior del mundo, con el nombre de lo que nos es conocido con más exactitud: voluntad. Ciertamente se trata aquí de una expresión subjetiva, una expresión elegida por consideración al sujeto del conocimiento: pero esta consideración es esencial puesto que lo que transmitimos es conocimiento. Así que

resulta infinitamente mejor que si hubiese utilizado el nombre de Brahm, o Brahmá, o alma del mundo o algo por el estilo».

Schopenhauer pretendía pues comprender el mundo como «voluntad». El acento cae aquí en la palabra «comprender». Comprender no es explicar. Schopenhauer tiene que iluminar al máximo esta diferencia. Procedemos a explicar cuando buscamos causas. Es la forma de actuar propia del entendimiento, tal como había mostrado en su tesis. «Explicar» es algo que pertenece a la actividad representativa: conectamos causalmente

los objetos unos con otros. También se pueden «explicar» de esta manera las acciones de la voluntad, como también había demostrado en la tesis: la voluntad es impulsada por los motivos. Pero, considerada de este modo, la voluntad no es vivencia interior sino un objeto entre objetos. En la comprensión, por el contrario, no se trata de conectar causalmente el «objeto voluntad» con otros objetos; la comprensión no persigue la cadena de la causa y el efecto, no busca el por qué sino que capta el significado, pregunta por lo que es efectivamente la voluntad. Y lo que sea la voluntad es algo que podemos

experimentarlo única y exclusivamente en nosotros mismos, donde no sólo encontramos a la voluntad como objeto de nuestra representación sino donde la vivenciamos «desde dentro», es decir, donde nosotros mismos somos voluntad. Tenemos que comprendernos a nosotros mismos si queremos comprender el mundo. La metafísica de la voluntad de Schopenhauer no es una especie de analítica del mundo empírico, en competencia con la ciencia de la naturaleza, sino una hermenéutica de la existencia. No explica las conexiones causales de lo que es sino que se pregunta lo que el ser es.

En una anotación de 1816, Schopenhauer diseña los contornos de esta hermenéutica, por contraposición a las ciencias de la naturaleza. «Hasta ahora, y ése es el camino correcto de las ciencias de la naturaleza, se consideró a las fuerzas y a la mera materia como lo más conocido, a partir de lo cual se partía y con lo que se pretendía explicar lo menos conocido... Con la materia se quería explicar la organización tanto del conocimiento como de la voluntad del hombre, suponiendo que con ello se habría completado la ciencia de la naturaleza. Lo que hacían era tomar como punto de partida auténticas

“qualitates occultae” que en modo alguno trataban de explicar, pues querían construir sobre ellas y no minar lo que había debajo, ya que sólo se tenía en consideración lo que se seguía de las mismas sin que hubiese ninguna esperanza de obtener mayor conocimiento sobre ellas... Yo he sido el primero en haber propuesto el camino completamente inverso. También quiero partir de lo más conocido, precisamente igual que ellos. Pero ellos consideraron que el fenómeno más general y más imperfecto, y por tanto el más simple, era el mejor conocido, por más que vieran que les resultaba completamente

desconocido; para mí, por el contrario, lo más conocido es el fenómeno de la naturaleza que está más próximo a mi conocimiento y que representa a la vez la potencia máxima y más elevada de todas las demás, por lo que expresa su esencia con mayor claridad y completud: el cuerpo y la acción humanos. Aquéllos querían explicar éste a partir de las fuerzas de la naturaleza inorgánica como si se tratase de lo último; yo, por el contrario, enseño cómo hay que entender dichas fuerzas a partir del cuerpo. No sigo el hilo de la ley de causalidad, que nunca conduce hasta la esencia de las cosas, sino que

considero de manera inmediata la esencia del fenómeno más pleno de significado que existe en el mundo: el hombre. Y encuentro que, prescindiendo de que sea mi representación, es por entero voluntad: voluntad es lo que queda como el en-sí de su esencia. Lo que ésta sea le es dado a cada uno de manera inmediata, pues en eso consiste su ser» (HN I, 365).

Schopenhauer sabía que, al dar este paso, estaba entendiendo el concepto «voluntad» en un sentido diferente al habitual. El concepto usual de la voluntad en la tradición filosófica, pero también en el uso cotidiano del término,

asocia ese término con las nociones de «propósito», «objetivo», «finalidad». Quiero algo y ese «algo» es lo que he imaginado, pensado, visto, etc. En cualquier caso, lo «querido» está ya en mi mente antes de que conduzca a la acción del querer. La «voluntad», entendida de ese modo, está por tanto intelectualizada. Peto precisamente Schopenhauer no la entiende de tal modo. A pesar de todo, fue imposible evitar los malentendidos y, puesto que el concepto acostumbrado siguió determinando el sentido de la palabra, ésa fue una de las causas probablemente por las que no se percibió la novedad

que Schopenhauer quería hacer manifiesta con el nuevo concepto y uno de los motivos por los que su filosofía quedó relegada al olvido. Schopenhauer tuvo que combatir contra la corriente de asociaciones que surgen espontáneamente con el concepto de «voluntad»: para él, la voluntad intelectualizada es sólo un caso extremo. La voluntad puede ir acompañada de conocimiento, pero eso no le es esencial. Voluntad es un impulso y un movimiento primario y vital que puede tomar consciencia de sí mismo en el caso límite: sólo entonces asume la consciencia de un fin, de un propósito,

de un objetivo. Es absolutamente fundamental entender correctamente a Schopenhauer en este punto, pues, en caso contrario, se corre el peligro de entenderle en el sentido de las filosofías de la consciencia que proyectan en la naturaleza una voluntad henchida de propósito, es decir, espíritu. Aquí sucede precisamente lo contrario: Schopenhauer no pretende espiritualizar la naturaleza, sino naturalizar el espíritu.

Schopenhauer sospechó las dificultades de comprensión con las que iba a chocar su filosofía. En 1816 escribió en su manuscrito: «He ampliado mucho la extensión del

concepto “voluntad”... Antes sólo se reconocía a la voluntad cuando iba acompañada de conocimiento y cuando un motivo determinaba por tanto su exteriorización. Pero lo que yo digo es que todo movimiento, toda configuración, todo impulso y todo ser es manifestación u objetividad de la voluntad; puesto que ésta es el en-sí de todas las cosas, es decir, el residuo que queda cuando prescindimos de que el mundo es también representación» (HN I, 353).

Partiendo de nuestro propio «en-sí», es decir, de la voluntad vivenciada por dentro, podemos llegar al «en-sí» del

mundo: «Sólo por comparación con lo que sucede en mí cuando realizo una acción, y del modo como ésta se produce a partir de un motivo, puedo entender también, por analogía, cómo cambian los cuerpos inanimados a partir de causas, y lo que es su esencia interior... Puedo entender esto, porque yo mismo, mi cuerpo, es lo único de lo que conozco la dimensión interior, a la que llamo voluntad» (HN I, 390). Y, a continuación, introduce un osado giro: «Spinoza dice que la piedra movida por un impulso, si tuviese consciencia, creería que se movía por su propia voluntad. Y yo añado que la piedra

tendría razón»).

Somos voluntad hecha cuerpo, la cual, por añadidura, llega a ser consciente de sí misma. Así, lo que nos distingue de la piedra es sólo la consciencia pero no el ser-voluntad.

En la obra principal, Schopenhauer expondrá las ramificaciones del pensamiento a las que conduce esta posición. Por el momento, sin embargo, sus anotaciones giran principalmente en torno al problema metodológico.

Con su concepción hermenéutica, Schopenhauer se distancia de la analítica de las ciencias de la naturaleza y, en general, de las ciencias empíricas.

Mayor todavía es el esfuerzo que hizo para entenderse a sí mismo en contraposición a la tradición filosófica y a los filósofos contemporáneos. «Un fallo fundamental de toda la filosofía anterior», escribe en 1814, «que está en conexión con el hecho de haberse considerado a sí misma como ciencia, consiste en que trataba de encontrar un conocimiento mediato, es decir, un conocimiento a partir de razones, incluso donde nos es dado el conocimiento inmediato. La identidad de mi cuerpo y de mi voluntad, por ejemplo, es un conocimiento inmediato» (HN I, 209).

Tal inmediatez es de naturaleza completamente distinta a la inmediatez de la que las filosofías postkantianas de la reflexión toman su punto de partida. En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant había expresado con mucha cautela que «bien podría ser que el sujeto de los pensamientos sea, a la vez... ese algo que está por debajo de los fenómenos externos».

Kant se había esforzado empero en evitar que se interpretase su filosofía como si el pensamiento, el sujeto del conocimiento, construyese a partir de sí mismo la dimensión interna (la «cosa en sí») del mundo exterior. Con todo, la

filosofía postkantiana, conjeturando que el temor a errar es ya un error, había seguido precisamente el rastro de aquella vacilante suposición de Kant. Fichte primero, y Schelling y Hegel después de él, se propusieron «deducir de la consciencia, y de sus formas a priori, desde lo más pequeño hasta lo más grande, desde la constitución de la mínima hoja de hierba hasta el movimiento de los cuerpos celestes» (Fichte). Tal es la inmediatez de la filosofía de la reflexión: parte de la corriente del pensamiento y supone que todo consiste en seguir el rastro de esa corriente. El sujeto del conocimiento

debe contemplarse a sí mismo ejecutando sus acciones cognoscitivas; debe, pues, en cierta medida, ponerse a espaldas de sí mismo. Fichte y Schelling llamaron a eso «intuición intelectual». El conocimiento íntimo de la fábrica del pensamiento nos abrirá las puertas del enigma del mundo. Se trata, pues, de buscar en uno mismo la solución de ese enigma —algo que también Schopenhauer pretendía—. Pero Schopenhauer no entendió nunca de esa manera su trayectoria hacia el mundo interior: en vez de partir del sujeto del conocer toma su punto de partida en el sujeto del querer, es decir, en algo

distinto de la razón.

En su tesis, lo había explicado ya con meridiana claridad: el sujeto del conocer nunca puede conocerse a sí mismo. Pues cada vez que el conocer pretende conocerse a sí mismo, convirtiéndose así en objeto de conocimiento, hay que presuponer antes al sujeto cognoscente. Lo que se quiere, en definitiva, es conocer el conocer. Pero Schopenhauer dice en su tesis: «El yo capaz de representar, el sujeto del conocimiento, no puede nunca convertirse en representación u objeto, puesto que en cuanto correlato necesario de todas las representaciones es una

condición necesaria de las mismas. El conocimiento del conocimiento es por tanto imposible» (D, 68).

Schopenhauer se planteó la objeción obvia de si él mismo, con su epistemología, no había intentado un conocimiento del conocimiento. Su respuesta consiste en decir que las estructuras de nuestra facultad perceptiva y cognoscitiva no se obtienen mediante una autorreflexión (carente de objeto), sino mediante una abstracción que se lleva a cabo sobre los diferentes tipos de conocimientos de objetos. Aquí, por tanto, no hay una investigación sobre el sujeto sino sobre los objetos posibles

del conocimiento.

Estando todavía en Berlín, Schopenhauer había logrado zafarse de la inextricable madeja de la reflexión fichteana haciendo la consideración de que el conocimiento del conocimiento sólo conduce a desdoblamientos estériles. Ahora cobra consciencia por vez primera de que era eso precisamente lo que le había abierto el camino para un nuevo acceso a la inmediatez, la inmediatez del cuerpo en cuanto voluntad encarnada.

La filosofía de la reflexión había puesto la «cosa en sí» en el pensamiento; Schopenhauer la descubre

en la voluntad. Lo que queda por detrás de la representación no es el espíritu, contemplándose en su actividad, sino la naturaleza. Pero no la naturaleza en cuanto objeto exterior, sino en cuanto naturaleza vivida dentro de nosotros.

El abandono de la filosofía de la reflexión y el giro hacia la «naturaleza», entendida de este modo, tuvo consecuencias de extraordinaria amplitud: Arthur se alejaba de la corriente moderna que conduce a la filosofía de la historia.

Desde Fichte hasta Hegel, con intensidad creciente, la filosofía de la reflexión, la cual hace surgir la totalidad

de la vida humana y de la naturaleza a partir de las estructuras del espíritu, había atribuido al proceso histórico la tarea de lograr que el espíritu se descubriera a sí mismo. La historia fue interpretada como realización de la verdad; como avance ininterrumpido del espíritu que se enajena en el encadenamiento de figuras de sus sucesivas realizaciones para reencontrarse finalmente a sí mismo en un nivel superior mediante el trabajo del concepto y la labor de la historia. Se interpretaba así la reflexión histórica como un momento progresivo del proceso histórico: éste sólo puede ser

entendido por empatía, como una fase de autoapropiación. Schopenhauer se distanció al máximo de esta postura: la voluntad, que está en la base de todo, no es precisamente espíritu en proceso de autorrealización sino un impulso ciego, incesante, sin meta, devorador de sí mismo. A través de él no se deja entrever el pensamiento ni nada que tenga sentido. Lo real no está regido por la razón sino por la «voluntad». Napoleón, causante de las grandes devastaciones de Dresde, ciudad tan amada por Schopenhauer, es para el filósofo un buen ejemplo de ello: «Bonaparte no es, en realidad, peor que

muchos hombres, para no decir que la mayoría. Tiene el egoísmo que es completamente habitual: buscar el propio bien a costa de los demás. Lo que le distingue es sólo la mayor fuerza para dar satisfacción a esa voluntad... El hecho de poseer una fuerza tal, le hizo poner de manifiesto toda la maldad de la voluntad humana; y los sufrimientos de su época, la otra cara necesaria de la moneda, pusieron de manifiesto toda la desolación con la que está indisolublemente ligada la voluntad maligna, de la cual el mundo es la manifestación total» (HN I, 202).

No hay esperanza por tanto, ni cabe

la posibilidad, de un cambio radical. A lo más que puede llegarse es a la liberación de la voluntad en la reflexión filosófica, en el arte y, por último, en la «consciencia mejor», que será llamada después «negación de la voluntad». La «consciencia mejor» es ese instante iridiscente en el que la voluntad se disuelve. No se trata de una negación en el sentido de Hegel, es decir, de una contradicción que labora por su reconciliación a un nivel superior. Arthur Schopenhauer permaneció ajeno a la figura de pensamiento de la «dialéctica» y siguió siempre firmemente anclado a la irreconciliable

duplicidad entre la «consciencia mejor» y la consciencia empírica, es decir, la consciencia determinada por la voluntad. Es tan imposible establecer una mediación entre ambas «como sería pasar al invierno una hora de verano, o conservar un copo de nieve en el cuarto caliente, o hacer realidad un fragmento de un hermoso sueño. Existe tan poco como el tono de una música cuando ha dejado de sonar» (HN I, 79).

La expresión «consciencia mejor» desaparece de las anotaciones en cuanto Schopenhauer encuentra los conceptos clave de su metafísica de la voluntad.

Pero, naturalmente, sólo desaparece

la expresión, no lo que designa. Schopenhauer se da cuenta, por otra parte, de que la expresión designaba algo que había ido variando gradualmente: significó inicialmente esa trascendencia intramundana, ese éxtasis que, ahora, en relación con su metafísica, llama «negación de la voluntad». Pero designa también la actitud de la reflexión filosófica, el asombro mediante el que lo evidente se vuelve cuestionable. Al principio de toda la metafísica está el asombro; al final, la negación.

De modo que la «consciencia mejor», la cual amalgama el asombro

con la negación, permanece presente en la obra —de incógnito— pero desde el principio hasta el final.

15

*EL
MUNDO
COMO
VOLUNTAD
Y
REPRESENTACIÓN.*

*La
metafísica
sin
cielo de
Arthur.*

*Sobre
la
necesidad
del
rodeo*

epistemológico.

*No
se trata
de
explicar
sino de
comprender
el
mundo.*

*Hermenéutica
de la
existencia.*

*La
cercanía
de la
verdad.*

*Todo
es uno.
La
unidad*

enemistada.

*Caminos
hacia el
exterior.*

*El
arte.
Vita
contemplativa
frente a
espíritu
del
mundo
en
acción.*

En 1818, Schopenhauer concluye el prefacio a la primera edición de su obra principal con la frase siguiente: «Y así... entrego el libro... confiado en

que tendrá exactamente el mismo destino que recibió en todo tiempo la verdad: a ésta se le concede el breve regocijo de la victoria entre dos largos períodos de tiempo: uno en el que es condenada por paradójica y otro en el que apenas se la aprecia por trivial».

Efectivamente, la filosofía de Schopenhauer no pudo por menos que resultar paradójica en una época que se entregaba a la metafísica renovada del absoluto; para ésta, la «cosa en sí», trascendentalmente delimitada, escondía un sinfín de promesas, promesas que no daban reposo y cuyo cumplimiento, creían, sería alcanzado por medio de la

autorreflexión y de la labor de la historia. Los contemporáneos de Schopenhauer pasaron de la crítica trascendental a la trascendencia: descubrieron en el fundamento del ser, o en su meta, un sentido, algo transparente que señalaba hacia el pensamiento. La «cosa en sí» quiere decirnos algo, es significativa: la filosofía debe descifrar ese sentido. Lo nuevo ahora es la afirmación de que ese «sentido», en definitiva, sólo puede encontrarse en uno mismo. Schopenhauer, por el contrario, aunque había partido igualmente del punto de vista filosófico trascendental, no llegó a ninguna

trascendencia visible: el ser no es más que «voluntad ciega», algo vital pero también opaco; no señala hacia el pensamiento ni hacia ningún designio. Su significado estriba en que carece de significado: simplemente es. La esencia de la vida es voluntad de vivir, una frase que es confesadamente tautológica pues la voluntad no es algo distinto de la vida. «Voluntad de vivir» es así mera repetición lingüística. El camino hacia la «cosa en sí», transitado también por Schopenhauer, termina en la más tenebrosa y espesa inmanencia: en la voluntad sentida en el cuerpo. Paradoja para todos los que se afanan para que el

pensamiento labore hacia la luz.

Este punto de vista resulta trivial empero cuando no se sitúa al término, sino al principio del camino; cuando un biologismo materialista empobrecido, con pretensiones metafísicas, define la voluntad como fuerza capaz de extraer de la materia toda la plenitud de formas de los seres vivos; cuando se reduce lo vivo a química, mecánica y física, apelando a la manida y jactanciosa fórmula «no es más que», abusivamente aplicada. Se trata, en tal caso, de esa inmanencia evidente, y por tanto trivial, de la ciencia de la naturaleza, que muy poco tiene que ver con la inmanencia de

Arthur Schopenhauer. La inmanencia de Schopenhauer responde a una cuestión metafísica (¿qué es la «cosa en sí»?); la inmanencia de la ciencia de la naturaleza excluye desde el principio cualquier problemática de tal índole. El pensamiento de Schopenhauer avanza hasta el punto en el que, tradicionalmente, se produce el salto hacia lo trascendente con la siguiente pregunta: «¿qué se esconde detrás del mundo fenoménico?», una cuestión que también Schopenhauer plantea. Así que deja que se levante el telón del mismo escenario en el que generalmente sólo actúan Dios, el absoluto, el espíritu, etc.

Pero en vez de tales figuras majestuosas, dispensadoras de sentido, sale ahora de entre bastidores la «voluntad», inmanencia por antonomasia. No obstante, la «voluntad» schopenhaueriana, que devora a la antigua metafísica, tiene que representar también un papel metafísico sobre el escenario. Pues, en definitiva, es la curiosidad metafísica la que ha organizado esta función. Pero, al prescindir del drama de significaciones de una metafísica última, Schopenhauer se expone a la acusación de trivialidad. Pero eso es así porque se le entiende mal.

El punto de arranque de Schopenhauer, en conexión con su tesis doctoral, está en la filosofía trascendental: el mundo es mi representación. La actividad representativa engloba ambos polos: sujeto y objeto. Son conceptos correlativos: no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. En el preludio filosófico trascendental, Schopenhauer prepara con extremo cuidado el paso al siguiente acto. Lo que pretende es abrir un camino que conduzca afuera del mundo cerrado de la filosofía trascendental y llegar a la «cosa en sí»; pero, antes, quiere echar el cerrojo a las

dos salidas que transitan sus contemporáneos. El camino hacia el exterior no pasa ni por el sujeto ni por el objeto. Y para mostrarlo hay que llevar a cabo una profunda reflexión sobre la relación sujeto-objeto. Schopenhauer pone al descubierto que en esa relación no hay prioridad lógica: ni se puede explicar el sujeto a partir del objeto ni el objeto a partir del sujeto. La referencia a cualquiera de ambos presupone siempre que el otro ha sido pensado a la vez. Al encontrarme a mí mismo como sujeto cognoscente estoy ya frente a los objetos; y viceversa: sólo puedo encontrarme como sujeto en

cuanto que tengo objetos. Tanto la pretensión de hacer surgir el mundo a partir del sujeto (el subjetivismo de Fichte, sobre todo) como la de explicar el sujeto a partir del mundo de los objetos (en la línea del materialismo de un Helvétius o un Holbach), son caminos errados. Schopenhauer despacha el subjetivismo en una breve exposición polémica, pero elabora con mucha meticulosidad la demarcación del objetivismo materialista del que teme que pudiera confundírsele con su metafísica de la voluntad: «El materialismo presupone la materia, el tiempo y el espacio, como cosas

existentes por sí mismas, pasando por alto la relación con el sujeto en el que sin embargo está todo ello. Hace uso además de la ley de causalidad en cuanto hilo conductor de sus construcciones como si ésta representase el orden en sí existente en las cosas...; olvida de este modo que la causalidad sólo existe en y para el entendimiento. Entonces trata de hallar el estado primigenio y más simple de la materia y pasa a desarrollar a partir de ahí todo lo demás, remontándose hasta el compuesto químico, la polaridad, la vida vegetativa y la animalidad: y, en el supuesto de que se haya llegado hasta

este nivel, el último eslabón de la cadena sería la sensibilidad, el conocimiento: éste aparecería entonces como una modificación de la materia, un estado de la misma producido por medio de la causalidad. Ahora bien, si seguimos al materialismo hasta este punto con nuestras representaciones intuitivas, al llegar con él al último término, seremos testigos de una explosión repentina de la inextinguible risa de los Olímpicos: pues, igual que al despertar de un sueño, nos daremos cuenta repentinamente de que su último resultado, el conocimiento, producido con tanto esfuerzo, estaba presupuesto

como condición ineludible en el punto de partida: la mera materia. Aunque nos hubiéramos imaginado que pensábamos la materia en primer lugar, lo que habríamos pensado no sería en realidad otra cosa que un sujeto que representa la materia, un ojo que la ve, una mano que la toca, un entendimiento que la conoce...: súbitamente, el último eslabón aparecería como punto de apoyo del cual colgaba ya el primero: la cadena se convertiría en círculo. El materialista sería comparable al barón de Münchhausen, el cual, nadando a caballo en el agua, trataba de tirar del caballo con las piernas y para arrastrase

a sí mismo tiraba de su propia coleta hacia adelante». En la tercera edición (1858), Schopenhauer añade: «El absurdo básico del materialismo consiste por tanto en que su punto de partida es lo objetivo..., mientras que, en verdad, todo lo objetivo, en cuanto tal, está múltiplemente condicionado por el sujeto cognoscente y por las formas del conocimiento a las que tiene como presupuesto; por lo que desaparece por completo en cuanto suprimimos al sujeto» (I, 61).

Según Schopenhauer, sólo se puede salir de este círculo (al igual que del círculo del subjetivismo) si encontramos

un punto desde el que podemos apresar el mundo al margen de la representación, fuera de la relación sujeto-objeto. El hecho de tener consciencia de dicho círculo debe ayudarnos precisamente a «buscar la esencia íntima del mundo, la cosa en sí, no ya en uno de los dos elementos de la representación (sujeto y objeto), sino en algo distinto por completo de la misma» (I, 68).

Este intento de romper el círculo sujeto-objeto se basa en una argumentación que trata de satisfacer la curiosidad filosófica y que presupone por tanto la reflexión filosófica. Hay, sin

embargo, una experiencia incomparablemente más simple que apunta en la misma dirección, y que, precisamente a causa de su simplicidad, había permanecido hasta ese momento en el ángulo muerto de la reflexión filosófica. Schopenhauer, que procede de la gran burguesía y cuya vocación tardía le hace estar poco integrado en la profesión filosófica, tiene la arrogancia y la simplicidad suficiente como para apelar a esta experiencia. Si el mundo es mi representación por una parte, por otra, la confrontación cotidiana con el mismo me indica algo más; las cosas no pasan a nuestro lado, sujetos

cognoscentes, como mera representación, sino que despiertan en nosotros un «interés... que absorbe completamente nuestro ser» (I, 151). Para la tradición filosófica, que había depositado la esencia humana en el pensamiento y en el conocimiento, el interés por el mundo surgía del conocimiento. Con Spinoza, por ejemplo, incluso la manipulación de objetos o el acto de amor son primariamente una especie de «conocimiento». La imagen del hombre queda proyectada desde la cabeza y la cabeza, con la que el hombre piensa y con la que piensa también que piensa, es

reducida, por regla general, a pensamiento. Algo distinto sucede en Schopenhauer: el «interés» no surge del conocimiento sino que le precede y nos abre una dimensión completamente distinta. «¿Qué es este mundo intuitivo además de ser mi representación?» (I, 51), pregunta Schopenhauer. Ya conocemos su respuesta: Voluntad.

La voluntad es lo más cierto. «Voluntad» es el nombre para la autoexperiencia del propio cuerpo y éste es la única realidad que no sólo tengo como representación sino que también soy yo mismo. Pero, puesto que puedo también representarme mi cuerpo,

resulta que el propio cuerpo «me es dado de dos maneras completamente diversas: por una parte como representación en la intuición inteligente, como un objeto entre objetos...: pero, simultáneamente, de una manera completamente distinta, a saber, como ese algo que cada uno de nosotros conoce de manera inmediata y que es designado por la palabra voluntad» (I, 157). Es posible «explicar» las acciones de mi cuerpo, es decir, mostrar las conexiones causales que, en cuanto objetos, tienen unas con otras según el principio de razón. Pero sólo en el propio cuerpo soy y siento

además lo que, en el acto de representación, es posible «explicar». Por una parte, puedo situarme en el mundo de los objetos, pero por otra soy a la vez «cosa en sí». La autoexperiencia del propio cuerpo es el lugar exclusivo que me permite experimentar lo que es el mundo además de ser mi representación.

Por eso Schopenhauer aplica ocasionalmente a la voluntad, definida de este modo, un término que en la filosofía escolástica había designado a Dios como el ser más cierto de todos: la «voluntad», vivenciada en el propio cuerpo, es llamada por el ser

«realissimum». Schopenhauer procede con su nuevo «realissimum» del mismo modo que la filosofía escolástica, la cual deducía de Dios cualquier otra certeza. Que el mundo exterior a mí sea algo más y algo diferente de la mera representación es una certeza que queda justificada por la autoexperiencia del propio cuerpo. «Si queremos atribuir al mundo corporal, que... está sólo en nuestra representación, la máxima realidad conocida por nosotros, tendremos que concederle la realidad que tiene el propio cuerpo: pues éste es, para cada uno, lo más real» (I, 164).

En este complejo tránsito que va

desde la realidad máxima de la voluntad vivida en el propio cuerpo hasta el mundo exterior, Schopenhauer se sirve del procedimiento de «analogía»: «Utilizaremos... las dos formas completamente heterogéneas de conocimiento que tenemos de la esencia y la manera de actuar de nuestro propio cuerpo... como una clave para llegar a la esencia de cada fenómeno de la naturaleza. Y juzgaremos por analogía todos los objetos que no son nuestro propio cuerpo y que, por tanto, no nos son dados de dos maneras, sino que están dados a nuestra conciencia sólo como representación. Tendremos que

suponer, pues, que, así como el cuerpo es por una parte representación, y en ese sentido pertenece a la misma clase que los demás objetos, por otra, cuando prescindimos de que éstos son representación del sujeto, el residuo que queda en cuanto esencia de los mismos tiene que ser idéntico a lo que en nosotros llamamos voluntad. Pues ¿qué otra clase de existencia o realidad podríamos atribuir a ese residuo del mundo corporal?, ¿adonde podríamos apelar para extraer los elementos que constituyen tal realidad? Fuera de la voluntad y la representación nada nos es conocido ni resulta pensable» (I, 149).

La simplicidad del argumento es sugestiva y la conclusión analógica consiste en el supuesto de que esta doble manera de ser (tener un mundo representado y ser voluntad) hay que atribuirle también a la naturaleza en su conjunto si no queremos reducirla a la parte que apunta hacia nuestra facultad representativa y convertirla con ello en mero fantasma, un punto de vista que, a no ser que uno sea un filósofo hiperescéptico, según Schopenhauer, predispone directamente para el «manicomio».

La sugestiva plausibilidad del argumento se debe a la consecuente

firmeza con la que Schopenhauer se aferra a la filosofía trascendental. Esta enseña que todo el mundo conocido y percibido es nuestra representación. Pero puesto que nuestra representación no lo es todo, aquello a lo que ninguna representación puede llegar (la «cosa en sí» de Kant) tiene que ser buscado en el mismo ámbito en el que nosotros mismos, y por el momento sólo nosotros mismos, somos todavía algo más que seres capaces de representar.

Desde Nietzsche hasta nuestros días (Gehlen, por ejemplo) se ha formulado el reproche de que la filosofía de la voluntad de Schopenhauer podría

haberse ahorrado el rodeo filosófico trascendental. Pero, de hecho, sólo el procedimiento filosófico trascendental logra evitar que se hable inconsecuentemente de la «voluntad» como de un objeto entre objetos. Pues si se hace así, ya no tenemos la «voluntad» a la que se refiere Schopenhauer (la voluntad que uno mismo es incluso antes de que uno se la represente). El procedimiento filosófico trascendental circunscribe en el ser (aunque al principio sólo negativamente) aquello que no entra en la representación, objetividad, causalidad, etc. En este ser no representado anida, según

Schopenhauer, la «voluntad». Si se le saca de ese ámbito, se convierte en un objeto entre los objetos de la representación y, por tanto, en un eslabón explicativo de la cadena causal de los objetos.

Schopenhauer no se cansa de precaver contra tales malentendidos. Subraya que la referencia a la «voluntad» no constituye una explicación, sino que muestra tan sólo lo que el mundo es al margen de ser un mundo que nos representamos y al que manipulamos, al margen de ser un mundo que precisa de explicación y es susceptible de recibirla (por parte de la

ciencia de la naturaleza). «Es tan inapropiado sustituir una explicación física con el recurso a la objetivación de la voluntad como lo sería recurrir a la fuerza creadora de Dios. Pues la física exige causas y la voluntad nunca es causa: su relación con el fenómeno no tiene nada en absoluto que ver con el principio de razón sino que, lo que en sí mismo es voluntad, existe por otra parte como representación, es decir, es fenómeno y como tal obedece a las leyes que constituyen la forma del fenómeno» (I, 208).

La filosofía de la voluntad de Schopenhauer no pretende competir

idealmente con las ciencias explicativas de la naturaleza. Por eso he llamado hermenéutica de la existencia al procedimiento de Schopenhauer para comprender el mundo partiendo de la voluntad vivida por dentro. La problemática de Schopenhauer, en el punto en el que se produce el paso decisivo de la representación a la voluntad, es cabalmente hermenéutica. En la siguiente cita están resaltados los términos hermenéuticos: «Refiriéndola, pues, completamente a la representación intuitiva... nos será dado conseguir una aclaración sobre su auténtico significado, sobre ese significado suyo,

que normalmente sólo llega por el sentimiento y en virtud del cual tales figuras no nos resultan extrañas al pasar a nuestro lado dejándonos indiferentes, sino que se dirigen a nosotros de manera inmediata, son comprendidas y despiertan un interés que nos absorbe por completo» (I, 137).

Si no se toma en serio el carácter hermenéutico de este planteamiento, queda anulado uno de los aspectos más importantes de la filosofía de Schopenhauer, a saber, que su aproximación a la realidad va en busca de un significado (y no de una explicación). El resultado de la lectura

en el libro de la vida será que el mundo no remite hacia nada exterior a él sino que mira hacia atrás, hacia adentro, hacia el mismo que formula la pregunta: estamos en la inmanencia perfecta.

¿Qué apariencia cobra el mundo bajo este punto de vista? He aquí algunos ejemplos de esa contemplación intuitiva, hermenéutica, que reencuentra en el exterior el propio interior:

«Cuando contemplamos el mundo inorgánico con mirada escrutadora, cuando vemos el tremendo e indetenible impulso con el que las aguas se precipitan al vacío, la persistencia con la que la aguja magnética se orienta

constantemente hacia el polo Norte, el anhelo con el que el hierro vuela hacia el imán, la violencia con la que los polos de la electricidad tratan de volver a unirse, acrecentándose con los obstáculos, igual que pasa con los deseos humanos; cuando vemos una cristalización repentina, la cual da lugar a la construcción de figuras perfectamente regulares y que manifiestamente sólo es un decidido impulso originado y sostenido por un anhelo de rigidez determinado con exactitud en direcciones distintas; si observamos la elección con la que los cuerpos, dejados en libertad y

desprendidos de los lazos de la solidez mediante el estado fluido, se buscan y se repelen, se unen y se separan; cuando, finalmente, sentimos en toda su inmediatez la presión y el forcejeo incansables de un cuerpo que sigue su única inercia y cuyo impulso hacia la tierra es impedido por nuestro cuerpo — si contemplamos todo eso, no nos costará un gran esfuerzo de la imaginación reconocer nuestro propio ser incluso a tan gran distancia, ese algo idéntico que, en nosotros, persigue sus fines a la luz del conocimiento, pero que aquí, en sus manifestaciones más débiles, sólo anhela de forma ciega,

obtusa, unilateral e invariable—. Sin embargo, puesto que es por doquier uno y el mismo —igual que la primera aurora comparte con el mediodía radiante el nombre de luz solar— también aquí, como allá, debe llevar el nombre voluntad, el cual designa lo que es el ser en sí de cada cosa del mundo y la entraña de cada fenómeno» (I, 180).

El sentido de este pasaje quedaría completamente tergiversado si no viésemos en su carácter metafórico más que un adorno estilístico y fuésemos incapaces de entenderlo como un lenguaje que se adecúa con la máxima exactitud a una forma determinada de

experiencia; a saber, la experiencia de que en todo lo existente vive la misma vida.

He aquí otro ejemplo, referido éste a la contemplación de la naturaleza orgánica:

*«El
animal es
tanto más
ingenuo que
el hombre
cuanto la
planta es
más
ingenua que
el animal.
En el animal*

*vemos la
voluntad de
vivir más
desnuda,
por así
decirlo, que
en el
hombre, el
cual la
reviste con
mucho más
conocimiento
y en el que
aparece
encubierta
por su
facultad de
simulación,
de modo
que su*

*verdadera
esencia sólo
en parte y
casi por
casualidad
llega a
revelarse.*

*En la planta
se muestra
completamente
desnuda,
pero
también
mucho más
débil, como
un mero
impulso
ciego a la
existencia
sin*

*propósito ni
fin. La
planta
desvela
toda su
esencia a la
mirada con
perfecta
inocencia,
pues no se
avergüenza
de llevar los
genitales a
la vista en
el ápice de
sí misma,
mientras
que en los
animales
ocupan el*

*lugar más
recóndito.*

*Esta
inocencia de
las plantas
reposa en su
falta de
conocimiento:
pues la
culpa no
está en el
querer sino
en el querer
con
conocimiento.
Cada planta
habla de su
entorno, del
clima y de la
naturaleza*

*del suelo
sobre el que
ha crecido...
Pero habla
también de
la voluntad
particular
de su
especie y
dice algo
que en
ningún otro
lenguaje se
puede
expresar» (I,
230).*

En otro lugar de su obra,
Schopenhauer va todavía más lejos.

Trata de expresar en fórmulas muy osadas lo que las plantas tendrían posiblemente que «decir» al que se sumerge en su contemplación: «resulta tan llamativo el modo como el mundo de las plantas invita a la contemplación estética..., que uno estaría inclinado a decir que tal encuentro con estos seres orgánicos está en conexión con el hecho de que... necesitan del individuo inteligente, extraño a ellos, para penetrar en el mundo de la representación desde el mundo de la voluntad ciega..., para conseguir al menos de manera mediata lo que a ellos les está vedado de manera inmediata».

Schopenhauer subraya que sólo trata aquí de mencionar sin más este «pensamiento rayano en la extravagancia». Pero, en una edición posterior de la obra, recurre de nuevo a una cita de San Agustín en la que resuenan semejantes ideas: «Las plantas presentan sus formas variadas a la percepción de los sentidos y mediante ellas se configura hermosamente la forma visible de este mundo; es como si, puesto que ellas, según parece, no pueden conocer, quisieran al menos ser conocidas» (I, 258).

Del mismo modo que Schopenhauer hace referencia a San Agustín, Marcel

Proust se referirá después a Schopenhauer: los tres quedan emparentados en el arte de conversar calladamente con las plantas. Recuérdese el famoso pasaje de la Kecherche en el que el narrador, sumergido en la contemplación de una oxiacanta, tiene el sentimiento inexpugnable de que esta flor tiene algo que «decirle». El narrador pierde la consciencia del aquí y el ahora en tal contemplación y en tal «estado de escucha», así como la consciencia de su persona. El abuelo lo descubre por casualidad y lo devuelve al mundo de la cotidianidad.

A Schopenhauer le sucedió una vez lo mismo que al narrador de la Kecherche. A alguien que le visitaba le relató la siguiente anécdota de la época de Dresde: mientras deambulaba una vez en el invernadero de Dresde, completamente inmerso en la contemplación de la fisonomía de las plantas, se había preguntado: «¿de dónde proceden formas y colores tan diversos?, ¿qué quiere decirme este vegetal?». Tal vez habló en voz alta consigo mismo y estuvo gesticulando, porque llamó la atención del vigilante. Este tuvo curiosidad en saber quién era ese señor tan extraño y se lo preguntó

cuando se iba. Schopenhauer contestó: «¿Quién soy yo? Ah, si usted me pudiese decir quién soy yo, le estaría muy agradecido».

Dirigirse a la naturaleza de esta manera, tratando de comprender en vez de explicar, constituye una actitud contemplativa. Pero debemos recordar que tal clase de contemplación se deriva de una transferencia hecha desde la experiencia interior de la voluntad hacia el mundo exterior. La voluntad es empero un frenesí tenebroso, un impulso ciego, ser sin consciencia. La voluntad puede estar «acompañada» por el conocimiento pero éste no forma parte

en modo alguno de su substancia. Así que, en tanto tenemos experiencia de nosotros en cuanto «sujetos del querer» —algo que resulta imprescindible hacer si queremos captar el núcleo profundo del mundo fenoménico— estamos extremadamente distantes de la contemplación en la que el yo se olvida de sí mismo y cualquier pasión queda anulada. La voluntad vivenciada como ser «realissimum» nos permite, como si fuese una palabra mágica, «descifrar el ser íntimo de cada cosa en la naturaleza» (I, 156). Ahora bien, ¿qué transformación ha experimentado esta «voluntad» en el tránsito analógico

hacia el mundo exterior! La voluntad nos «habla» en todas las cosas del mundo exterior, pero sólo somos capaces de escuchar esta voz en actitud de contemplación. La experiencia de nuestro cuerpo nos pone sobre las huellas del secreto del mundo, pero para poder contemplar el espectáculo universal de la voluntad, hemos de perder antes el vínculo con dicho cuerpo; tenemos, como dice Schopenhauer, que convertirnos cabalmente en «mero ojo del mundo». El tránsito desde el frenesí vivido hasta el espectáculo contemplado de la voluntad no es empero algo fácil de entender. El

virtuosismo conceptual con el que Schopenhauer aborda esta problemática habla a favor del talento del filósofo, pero deja también traslucir sus impulsos íntimos.

Según Schopenhauer, se trata de una experiencia en la que la división entre yo y mundo se desvanece: hay que salir de la representación y entrar en el ser. El punto de fuga de este deseo de éxtasis llevaba desde Kant el nombre de «cosa en sí». La vivencia de la voluntad en el propio cuerpo se muestra, o por mejor decir, se impone dolorosamente como tal «cosa en sí» del propio cuerpo. De hecho, la autoexperiencia inmediata de

la voluntad me permite sumergirme en una dimensión que está por debajo del «principio de individuación». Pero, al antisionista Schopenhauer, este descenso a la consciencia empírica, que, en cuanto tal, sigue siendo individual, no le agrada. Uno sigue ahí expuesto al apremio, al frenesí, al anhelo, al dolor del cuerpo. Uno es de ese modo «cosa en sí»; pero precisamente por serlo es imposible contemplar desde fuera lo que se es: tampoco el ojo puede verse a sí mismo. La metafísica de la voluntad de Schopenhauer gira en torno a esta dificultad: ¿desde dónde puede uno contemplar la voluntad, la «cosa en sí»,

sin ser al mismo tiempo voluntad? Ese lugar, si existe, tendrá que romper, al igual que la voluntad, los límites individuales —pues hay que salir del individuo para no permanecer apresado en la jungla del mundo fenoménico—. Schopenhauer propone ingeniosamente la siguiente inversión: el sujeto del querer, en cuanto «cosa en sí» infraindividual, puede ser contemplado solamente por lo supra-individual, a saber, el sujeto puro del conocimiento. «Puro» significa aquí: liberado de la voluntad, de los intereses empíricos del individuo. Por tanto: contemplación de la voluntad desde la ausencia de

voluntad. Entre lo infraindividual y lo supraindividual se produce una complicada transacción: debe transferirse al acto de contemplación el encanto metafísico de la voluntad (su carencia de tiempo-espacio-causalidad), pero no la sustancia de esa voluntad, su anhelo, su apremio, su frenesí. Schopenhauer se ve obligado a hacer juegos malabares con los conceptos. Toda la cuestión se centra ahora en el poder mostrar la existencia de tal tipo de contemplación sin que ello signifique tejer fantasmas conceptuales en el vacío. No se trata de ver si es posible sino de si efectivamente existe. Y para saber si

existe habrá que haberla experimentado en uno mismo. Schopenhauer tiene experiencia de esa contemplación y se dispone a hablar de ella con conceptos. No es otra cosa su filosofía.

En sus manuscritos, Schopenhauer había llamado a esa contemplación «consciencia mejor». Se trata de un estado de arrobamiento: abandono del espacio, del tiempo y del yo. Es la experiencia de estar sumergido en la visión: uno está en paz y lo que contempla le deja en paz. Pero sólo se puede mirar el mundo de este modo cuando no hay que defender en él los intereses de la propia afirmación;

cuando alguien, momentáneamente, ha dejado de perseguir objetivos, de ponderar la utilidad y de querer ejercitar el dominio. En esos instantes, dice Schopenhauer, «quedamos libres del indigno apremio de la voluntad, festejamos el Sabbath de los trabajos forzados del querer, se detiene la rueda de Ixion» (I, 280). En tales instantes llegamos a gozar la «beatitud de la contemplación carente de voluntad» (I, 283). Tal contemplación es posible para todos y la experimenta cualquiera que logre abandonar durante algunos instantes, por las circunstancias que fuere, el ajetreo de su propia vida. Uno

se asombra entonces, se frota los ojos y se pregunta por lo que pasa: es el instante de la auténtica actividad metafísica. No es el trabajo del concepto, ni trabajo alguno en absoluto, lo que conduce hasta este punto, sino un abandono, una dejación, una interrupción de la actividad. La filosofía, dijo Schopenhauer una vez, consiste tan sólo en plasmar en conceptos lo que uno aprehende al conseguir ese estado interior: «La filosofía nunca puede hacer más que interpretar y explicar lo que está a la mano, convertir en un conocimiento claro y abstracto de la razón la esencia

del mundo, la cual se expresa intuitivamente a cada uno in concreto, es decir, en cuanto sentimiento» (I, 520).

El conocimiento liberado de la voluntad, la auténtica actividad metafísica, no es otra cosa que una actitud estética: la transformación del mundo en un espectáculo que puede ser contemplado con placer desinteresado. El arte, o mejor dicho, la actitud que el arte inducen el espectador, es el paradigma de esta experiencia de la realidad: «El goce de todo lo bello, el consuelo que proporciona el arte, el entusiasmo del artista, que le permite olvidar los cuidados de la vida... todo

esto se basa en que... el en-sí de la vida, la voluntad, la existencia misma, es un padecimiento continuo, en parte fastidioso y en parte horrible; la misma cosa, en cambio, contemplada como representación pura, o reproducida por el arte y libre de tormento, proporciona un espectáculo lleno de significación» (I, 372).

Una generación más tarde, Nietzsche proclamará el mismo pensamiento, aunque haciendo el ademán de haber superado todas las doctrinas precedentes. Su máxima de que el mundo sólo se puede justificar estéticamente no significa más que esto:

sólo es soportable convertido en fenómeno estético. Si Nietzsche, contra Schopenhauer, apela a pesar de todo a un compromiso con la voluntad, es porque se refiere a una voluntad transformada con anterioridad en juego estético. Su «voluntad de poder» hace un guiño: se contempla desde la suficiente lejanía como para poder gozar de sí misma.

Ninguna filosofía anterior a la de Schopenhauer había atribuido a lo estético el máximo rango filosófico que éste le otorga. Una filosofía que no explica el mundo sino que proporciona información sobre lo que es y lo que

significa, tiene que originarse, según Schopenhauer, en la experiencia estética del mundo. Esa idea, por lo demás, aparece expresada con más nitidez en los manuscritos que en la obra principal. «La filosofía», se dice en una anotación de 1814, «ha ensayado soluciones inútilmente durante tanto tiempo porque buscaba por el sendero de la ciencia en vez de buscar por el camino del arte» (HN I, 154).

La contemplación filosófica del mundo es contemplación estética porque está liberada de la voluntad. Esta ausencia de voluntad no sólo transforma el objeto de la contemplación en

espectáculo, sino que invoca la aparición de lo que Schopenhauer llama «objetivación pura de la voluntad» o también «Idea». La «Idea» no es un objeto de pensamiento: las Ideas son figuras del mundo intuitivo vistas desde la perspectiva de la contemplación. «Mientras que la ciencia, siguiendo la corriente incesante y vacía de razones y consecuencias bajo sus cuatro formas, es impelida a proseguir siempre de nuevo cuando consigue alguna meta y nunca puede alcanzar una meta última ni tener completa satisfacción (al igual que nadie puede tampoco alcanzar corriendo el punto en el que las nubes tocan el

horizonte), el arte, por el contrario, siempre llega a la meta. Pues consigue arrancar de la corriente de los acontecimientos mundanos al objeto contemplado y lo mantiene aislado ante sí: y esta cosa aislada, que antes no era sino una mínima parte evanescente de la corriente, se convierte ahora en representante del todo, en un equivalente de lo que, en el espacio y en el tiempo, es infinitamente múltiple: el arte permanece fijado a esta cosa singular y detiene la rueda del tiempo; las relaciones desaparecen para él: su objeto es sólo lo esencial, la Idea. Podemos caracterizarlo por tanto como

la manera de considerar las cosas independiente del principio de razón, en contraposición al tipo de pensamiento que va a la zaga de razones y consecuencias y que constituye el procedimiento natural de la experiencia y de la ciencia. Este procedimiento podría compararse con una línea que se prolonga horizontalmente hasta el infinito; el primero, en cambio, con una vertical que la corta en cualquier punto. Seguir el principio de razón es ponerse en el plano de la consideración racional, la cual tiene validez y presta ayuda tanto en la vida práctica como en la ciencia: prescindir del contenido de dicho

principio es... el único modo de considerar las cosas que tiene validez presta ayuda en el arte... El primero se asemeja a la tempestad enfurecida que deambula por doquier sin principio ni meta, doblegando, alterando y arrastrando todo lo que encuentra; la segunda se asemeja al tranquilo rayo de sol que atraviesa la tormenta sin que ésta acierte a moverlo en lo más mínimo. La primera se asemeja a las innumerables gotas de la cascada con su movimiento frenético y cuyo continuo cambio no conoce un instante de reposo: la segunda se asemeja al arco iris que cruza tranquilamente por medio de ese

furor desencadenado» (I, 240).

Todo lo anterior encuentra aplicación en el arte pero sirve también sin restricciones para la filosofía, tal como Schopenhauer la entiende. La filosofía se limita a «traducir» simplemente tal manera de ver las cosas a otro lenguaje, el lenguaje de los conceptos. Sólo por eso dice Schopenhauer de la filosofía que es algo intermedio entre arte y ciencia: la modalidad de experiencia que le corresponde es estética, pero los conceptos que usa pertenecen a la ciencia; «plasma en conceptos» la verdad pero no la obtiene a través de

ellos. Esta opinión aleja a Schopenhauer de Hegel y de toda una tradición, anterior y posterior a él, en la que el rango más alto lo tienen los conceptos; en Schopenhauer, lo tiene la intuición. En la tradición aludida, el arte —a pesar de todos los elogios que se le prodigan— es sólo una expresión inadecuada de la verdad. En Schopenhauer sucede lo contrario: los conceptos son una expresión inadecuada de la verdad y el arte está más cerca de ella. Así se explica también que Schopenhauer se convirtiese posteriormente en el filósofo de los artistas y ejerciera su influencia sobre Richard Wagner, Thomas Mann,

Marcel Proust, Franz Kafka, Samuel Beckett, hasta llegar a Wolfgang Hildesheimer.

El arte y la filosofía son deudores, en igual medida, de la capacidad para «comportarse de manera puramente intuitiva, para abismarse en la intuición y para sustraer el conocimiento del servicio a la voluntad, servicio al que originariamente estaba destinado. Es decir, para perder completamente de vista el propio interés, la propia voluntad, los propios objetivos, siendo uno capaz así de vaciarse temporalmente por completo de la propia personalidad y de no dejar subsistir sino un puro

sujeto cognoscente, ojo claro del mundo» (I, 266).

En Schopenhauer, la felicidad de la visión está ligada, pues, al abandono de todo esfuerzo para controlar la vida práctica, la historia y las maquinaciones de la sensualidad. Se trata de la misma actividad que, en tiempos anteriores, había recibido otro nombre: vita contemplativa.

Estilo de vida con una tradición respetable: el recogimiento como apertura hacia la verdad.

Y aunque la verdad desinteresada había gozado antaño de elevado prestigio, a principios del siglo XIX su

ascendiente había decrecido considerablemente. No podía ser de otra manera en una época para la que la política se convirtió en destino y que empezaba a creer que la historia, y con ella también la felicidad, podía ser «hecha». También el espíritu de la acción penetró en la metafísica.

Kant había situado el «placer desinteresado» del arte entre la razón teórica y la razón práctica: el arte constituye una preparación para las tareas más altas que exige la razón práctica. El imperativo categórico ahuyenta a los que se limitan a gozar, sin hacer nada, o también a los que se

quedan rezagados en la contemplación.

La religión romántica del arte, por el contrario, situaba el arte en la cúspide de los poderes del espíritu humano. No debía ser devorado por «ningún objetivo ni utilidad comunes» (Wackenroder); en este aspecto, debía seguir siendo «desinteresado». Pero, por otra parte, recibió también un impulso de activismo: el artista es un constructor de mundos en miniatura y la realidad sueña en sus sueños. La productividad artística sirve como paradigma de lo que se llamó más tarde actividad vital «desalienada». La imaginación romántica no era sólo un espacio y un

sueño de salvación, sino a la vez una disposición virtual para el quehacer logrado. El ser es poiesis para el Romanticismo. Este no fue una secesión del mundo de la acción, sino que se entendió a sí mismo como proyecto de vanguardia de una autorrealización basada en la actividad.

Nunca estuvo la metafísica tan hambrienta de acción como a principios de ese siglo. La filosofía de la reflexión, que parte de Kant, es filosofía de la praxis. El mismo Kant había entendido su compleja filosofía trascendental como preparación de una ética práctica, adecuada a la época. Sus continuadores,

a pesar de todo, lo consideraron demasiado vacilante. Según ellos, en el kantismo el ser y el deber quedaban enfrentados sin suficiente mediación: era preciso eliminar el dualismo entre ambos. La fórmula mágica que propició la desaparición del dualismo recibe el nombre de «dialéctica»: el ser no tenía sólo que deber, sino que también el deber tenía que ser. El ser sería en adelante actividad del yo (Fichte) o sujeto animado de la naturaleza (Schelling) o espíritu del mundo (Hegel). Todo eran escenarios en los que el diligente ser, en razón de su propia dinámica (dialéctica), acudía

presurosamente a realizar lo que el imperativo kantiano se había limitado a reivindicar. La comunidad humana reconciliada, y feliz por tanto, no era ya mera idea regulativa, encargada de la realización de la moralidad práctica, sino que era también perspectiva inmanente del desarrollo histórico. Estaba simplemente al orden del día. El cielo había besado a la tierra para que despertara y ésta se puso a trabajar. En el futuro, la filosofía de la historia se haría cargo de custodiar en su santuario el concepto protestante del trabajo.

El concepto schopenhaueriano de voluntad excluye, por el contrario, la

idea del espíritu que trabaja en la historia. La voluntad carece de objetivo, es un impulso ciego en movimiento circular. No justifica la esperanza y no se le puede confiar el proyecto de una razón histórica. La voluntad es el motor del movimiento, pero los trabajos que se ejecutan son servicios de esclavitud. En la forja de la voluntad no se fragua felicidad alguna para el futuro; por eso, es mejor escaparse a algún lugar en el que resulte posible permanecer inactivo. Desde allí, será incluso viable gozar del espectáculo. La «voluntad» schopenhaueriana es, de hecho, mucho más activa que todos los sujetos-

espirituales concebidos desde Fichte hasta Hegel. Pero su actividad significa tormento sin redención futura: carece de promesas. La vita contemplativa ocupa en la escala de valores, sobre este telón de fondo, un lugar completamente distinto que en las filosofías de la sed de acción.

Aproximadamente al mismo tiempo que surge la obra principal de Schopenhauer, Hegel comienza su primera lección en Berlín con una reflexión sobre la doble verdad: la verdad del «día laborable» y la verdad «dominical». Al día laborable le corresponde el «interés de la

necesidad»; se trata aquí de la satisfacción de las necesidades de la vida y hay que aceptar por tanto la pregunta: ¿de qué me sirve este conocimiento? Durante el domingo, en cambio, el Señor no sólo descansa de su creación: ha llegado el día de la contemplación y ahora se puede contemplar lo hecho. La filosofía del domingo es lo que la tradición llama «filosofía perennis». Aquí no sólo se tiene verdades útiles, sino que se está en la verdad. El sello de la filosofía dominical no es la utilidad, sino la felicidad del conocimiento. Hegel se refiere con palabras llenas de

entusiasmo a esta teoría dominical del ser, una teoría autosuficiente la cual dirige la mirada hacia las penas de los días laborables que quedaron atrás. Pero no olvida ni un instante que este placer teórico es la «urgencia» de aquéllos que calmaron ya sus demás urgencias. En este sentido, habla de la «filosofía perennis» como de una «urgencia de la falta de urgencias».

«De hecho», escribe Hegel en su lección de Berlín, «la urgencia de ocuparse con el pensamiento puro presupone que la humanidad tiene que haber dado antes un gran paso; es, podría decirse, la urgencia del que ha

satisfecho ya la urgencia de la necesidad, la urgencia que brota de la ausencia de urgencias a la que el hombre tiene que haber llegado, de la abstracción de la materia... de los intereses concretos del deseo, de los impulsos, de la voluntad». Hegel, quien no tuvo la suerte como Schopenhauer de tener satisfechas sus necesidades materiales con su herencia y que por tanto no sólo tuvo que vivir para la filosofía sino también de ella, intenta, pues, pensar conjuntamente el domingo y los días laborables. Su filosofía de la historia es una filosofía de toda la semana. Su consuelo es que, puesto que

el ser humano es «el artesano de su felicidad», los días laborables de la historia desembocarán en un domingo de la historia también. En el domingo de la historia, el espíritu habrá culminado el «trabajo de transformación», retornará sobre sí y alcanzará la libertad para gozar de sí mismo (con Marx, como es sabido, va por la mañana de caza y pesca, etc.). Pero, por el momento, el espíritu del mundo trabaja todavía; sólo en la cabeza de Hegel ha alcanzado ya el estar-en-sí dominical, una circunstancia que coincide, felizmente, con el hecho de que acaba de concedérsele en Berlín una cátedra bien remunerada.

Para Hegel no cabe duda: el trabajo de la historia es un acontecimiento de la verdad y uno pierde todas las posibilidades de la verdad si abandona en solitario el carro de la historia y busca su domingo privado antes de que llegue el tiempo. El filósofo tiene que seguir el paso al trabajo histórico del espíritu del mundo; allende del mismo sólo queda recoger las cascaras vacías del «supuesto sentido profundo».

Después de Hegel, el espíritu laborioso del mundo irá adoptando, como es bien sabido, formas cada vez más concretas.

Feuerbach lo ve actuar en los

«seguros de vida y contra incendios», tan prácticos por otra parte. David Friedrich Strauß se topa con él en un viaje en ferrocarril: «Impresión formidable de esta obra prodigiosa de la modernidad», escribe, «conciencia ensoñadora durante este vuelo mágico. Nada de miedo, sino el sentimiento de que hay un parentesco íntimo entre el principio que nos constituye y tales inventos». Para Marx, finalmente, la industria es «el libro abierto de las fuerzas esenciales del hombre». Pero incluso los activistas sienten alguna inquietud de vez en cuando. Strauß escribe en una carta: «No nos

engañemos, la nueva época que ha irrumpido no será tan halagüeña de inmediato para nosotros. Pues desaparece el elemento en el que con mayor agrado nos movíamos hasta ahora. Así debió pasarles a los animales de la tierra y del aire cuando llegó el diluvio en tiempos de Noé. Pues nuestro elemento era ciertamente... la teoría, quiero decir, la actividad espiritual no dirigida a un fin o a una necesidad. Esta apenas resulta ahora ya posible y pronto será incluso proscrita».

16

*EL
MUNDO
COMO
VOLUNTAD
Y
REPRESENTACIÓN.*

*Filosofía
del
cuerpo:
el cese
de la
jovialidad.*

*Autoafirmación
y
autodisolución.
El*

*poder
del
egoísmo.*

*Estado
y
derecho.
Propiedad
privada.*

*La
unión
mística
de la
compasión.*

*El gran
«no».*

Música.

*La
negación:
perspectivas
de un*

intruso.

Lo

penúltimo

y lo

último.

La «actividad espiritual libre, no dirigida a ningún objetivo ni urgencia» (D. F. Strauß) es efectivamente el elemento de la filosofía schopenhaueriana. Esta mirada panorámica, que contempla la totalidad del mundo y de la vida desde lo alto, precisa de un lugar y un tiempo adecuados. La vivencia de las montañas había puesto en contacto por vez primera al joven Schopenhauer con tal

circunstancia. En su obra principal, Schopenhauer describe las cumbres de la filosofía con las siguientes palabras: «pero, cuando un acontecimiento exterior o un estado de ánimo interior nos arrancan repentinamente de la corriente incesante del querer, cuando el conocimiento escapa a la esclavitud de la voluntad, entonces la atención... capta... las cosas... sin interés,... volcándose por completo sobre ellas: de pronto nos posee esa paz que, aunque buscada siempre por la vía del querer, se nos escapaba sin cesar; ahora nos encontramos perfectamente bien. Es el estado carente de dolor que Epicuro

apreciaba como el mayor bien y que atribuía a los dioses: pues, en ese instante, quedamos liberados del indigno apremio de la voluntad, festejamos el Sabbath de los trabajos forzados del querer y queda detenida la rueda de Ixion» (I, 280).

El que se ha desembarazado del «humillante apremio de la voluntad» queda libre para contemplarla en todas las cosas como espectáculo. El actor principal de tal espectáculo es el cuerpo. La filosofía schopenhaueriana del cuerpo arrambla con el dualismo tradicional cuerpo-alma y emprende un camino hasta ahora inexplorado: el

cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda una metafísica. «Cada acto verdadero... de la voluntad se convierte inmediata e inevitablemente en un movimiento del cuerpo... El acto de voluntad y la acción del cuerpo... son uno y lo mismo, sólo que nos es dado de dos formas completamente distintas: por una parte, de manera inmediata y, por otra, en la intuición para el entendimiento» (I, 157).

Ahora bien, la concepción tradicional del dualismo cuerpo-alma se había apoyado precisamente en la idea de que el acto de voluntad y la acción

del cuerpo no son uno y lo mismo. La «voluntad» había sido definida desde Platón como un impulso espiritual-anímico que rige el cuerpo. Según Platón, con el conocimiento accedemos a una soberanía que nos da libertad sobre el mismo. Tal conocimiento, capaz de disponer sobre el cuerpo, se convierte en fuente de un querer «puro». Esta voluntad puede quebrantar el poder del cuerpo, que es un poder de la muerte y del no-ser. Platón lo llama «tumba». Y toda la tradición occidental está repleta de imponentes esfuerzos para eliminar el cuerpo. De lo que se trataba en definitiva era de encontrar una central

de mando espiritual-anímica a cuyas órdenes se pusiese el cuerpo. Lo que ciertamente tampoco debe extrañar en tiempos en los que el destino del cuerpo estaba totalmente desprotegido. Tiempos que no poseían un dominio científico real, tiempos en los que no existía la unidad de cuidados intensivos, ni el seguro de enfermedad, ni las vacunas, esos tiempos tenían que ponerse a resguardo, por lo menos imaginariamente, de los ataques del cuerpo. La afirmación tajante de la supremacía del espíritu arrancaba de ahí pero, naturalmente, nacía a la defensiva. La fuente de ese idealismo no era

enemistad con el placer, como se supone con cierta complacencia en la actualidad, sino miedo de la muerte, miedo del dolor, de la enfermedad, de las epidemias, de la decrepitud. Se sentía la amenaza del cuerpo porque se amaba el cuerpo. Las fantasías idealistas trataban de adquirir poder sobre un cuerpo que no es sino la puerta del abismo que conduce a la muerte. «Lo único que origina la guerra, las revoluciones y las luchas es el cuerpo y sus deseos», escribe Platón. Para Pablo, la «carne» está sometida a la «ley de la muerte». Su anhelo de salvación no está, sin embargo, reñido con el cuerpo y, a

los que se convierten al espíritu de Cristo, les promete un «nuevo cuerpo».

En contra del espiritualismo, que pretende liberarse del poder del cuerpo, se alzó siempre la protesta cúnica. Esta, por regla general, alega que resulta posible sentirse en casa en el propio cuerpo, crearse allí un lugar confortable. Pero también el cunismo está sometido a la ley del envejecimiento y, cuando aumentan los estragos del cuerpo, aumenta con ellos también la necesidad de una soberanía sobre el mismo. El Renacimiento, que con tanta alegría experimentó al cuerpo, fue sobre todo una cultura juvenil.

Los intentos de reconciliación con el cuerpo, aunque ilustres, tuvieron siempre carácter polémico y pertenecen por tanto, en cuanto complemento crítico, a la historia de un idealismo con muchos centenarios de antigüedad. El mundo invertido de la cultura carnavalesca de la risa, cuyas explosiones periódicas exhortan a una festiva liberación del cuerpo, son quizá la expresión más clara de ello. Pero nadie había tenido todavía la idea de buscar la salvación y la bienaventuranza por medio de una reconciliación con el cuerpo. Tal idea quedó reservada para nuestro siglo y en especial para el

último decenio. Toda una generación, que se afanó en buscar en la historia mensajes rebosantes de promesas soteriológicas a las que se pudiesen confiar esperanzas mesiánicas, ha reemplazado al desgastado «proletariado» por el cuerpo. El vínculo y la alianza que se produjeron antes con aquél, deben firmarse ahora con éste. Se escriben historias sobre la época dorada del cuerpo y sobre un futuro posiblemente dorado también y se predica solidaridad con el cuerpo esclavizado. Se ha descubierto la lucha de clases entre la cabeza y el vientre. El cuerpo se convierte en portador de un

secreto: basta escucharlo correctamente para que todo se divulgue, que es de lo que se trata. Desde ese momento, se dispensa la máxima atención a los susurrantes oráculos que emanan de él y se le cerca, a este protegido de la seguridad social, con toda una cultura de la interpretación. «Seguir el rastro» del cuerpo es el camino real que conduce hacia la verdad, pues el cuerpo es la última metamorfosis en la carrera de la «cosa en sí». E, igual que siempre pasó antes, también esta «cosa en sí» está ahora henchida de promesas.

Si Schopenhauer, por su parte, sitúa el cuerpo tan enérgicamente en el centro

de su metafísica no es porque quiera fundar, contra la religión idealista del más allá del alma, una nueva religión del más acá, la religión del cuerpo, sino porque quiere acabar con la ilusión de que es posible escapar a la prepotencia de éste. Schopenhauer estaba muy lejos de amar lo que a uno le domina, es decir, el propio cuerpo. No tenía la menor pretensión de compensar la ilusión destrozada de una ascensión del alma al cielo con la ilusión de una ascensión a la beatitud del cuerpo.

Al distinguir entre acción de la voluntad y mero propósito intelectual de la misma, Schopenhauer descarta toda la

concepción tradicional de una voluntad (ánimico-espiritual) capaz de dar órdenes al cuerpo. «Decisiones de la voluntad que se refieren al futuro, son meras reflexiones de la razón sobre lo que se querrá llegado el momento, pero no auténticos actos de voluntad» (I, 158). Que la decisión de la voluntad, tomada con la razón, llegue o no a realizarse, es algo que no depende de la fuerza de la razón, sino de si el propósito en cuestión estimula mi voluntad tal como se manifiesta en la totalidad de mi existencia corporal. La razón presenta motivos a la voluntad, pero no puede controlar cómo

reaccionará ésta ante los mismos. La decisión no tiene lugar antes de la acción, sino que se produce simultáneamente con ella. El propósito de tomar determinada decisión cuando llegue el momento se produce con anterioridad, pero la verdadera decisión no se produce hasta que llega la acción. «Sólo la ejecución sella el propósito», escribe Schopenhauer. No leo lo que soy en mis propósitos sino en las acciones realizadas, es decir, en la imagen de mi vida hecha cuerpo. No existe evasión hacia un mundo espiritual que pueda dar a mi vida práctica un sentido «más profundo», o incluso una absolución.

Los hechos de mi vida son el libro abierto de mi identidad. Soy lo que he querido. La voluntad no es lo que yo podría hacer; la voluntad, que yo soy, acontece sin más. Schopenhauer argumenta del modo siguiente contra la teoría tradicional de la voluntad libre:

«Esta consiste, pues, en decir que el hombre es su propia obra, a la luz del conocimiento. Yo, por el contrario, digo que es su propia obra antes de ningún conocimiento y que éste llega, por añadidura, para iluminarla. Por eso, nadie puede decidir ser tal o cual, ni puede convertirse en otro; sino que es de una vez por todas y conoce

sucesivamente lo que él es. En aquélla (la teoría tradicional), quiere lo que conoce; para mí, conoce lo que quiere» (I, 403).

En sentido estricto, también la cabeza es, para Schopenhauer, una parte del cuerpo. Pues el pensamiento de la cabeza es, en último término, sólo una acción de la voluntad. Pero la voluntad, que abarca toda nuestra constitución, se manifiesta en nuestro cuerpo con diferentes grados de fuerza y perceptibilidad. Incluso la vida vegetativa es voluntad, tanto si la percibimos como si no, y, por regla general, sólo la percibimos en los

trastornos funcionales como el dolor, la incomodidad, etc. Según Schopenhauer, la capacidad cognoscitiva del hombre no le libera de la acción de la voluntad en su propio cuerpo, sino que, por el contrario, define el conocimiento como un órgano de la voluntad con el que se compensan las deficiencias de la constitución corporal. Refiriéndose a la ubicación del hombre con respecto al resto de la naturaleza, escribe lo siguiente: «La voluntad, que hasta aquí [en la naturaleza no humana] perseguía infaliblemente su meta en las tinieblas, con absoluta seguridad, se ha alumbrado una luz en este nivel [el nivel humano]»

(I, 223). Esta luz era necesaria para que pudiese subsistir «el ser más complicado, polifacético, plástico, deficitario en grado extremo y expuesto a innumerables calamidades: el ser humano» (I, 224). Nuestra capacidad cognoscitiva permanece encadenada a la voluntad en lo esencial: «El conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo..., destinado originariamente al servicio de la voluntad, para la realización de sus fines, sigue estándole sometido casi de manera absoluta en todas las circunstancias» (I, 225).

«La reflexión puede poco contra la

poderosa voz de la naturaleza» (I, 389). Schopenhauer da rienda suelta a su nada despreciable talento satírico al describir el ridículo que hace el espíritu cuando entra en colisión con las maquinaciones del cuerpo. La voz más poderosa de la naturaleza, y la ocasión más idónea para que el espíritu quede en ridículo, es, como no podría ser de otra manera, la sexualidad. Schopenhauer llama a los genitales «auténtico foco de la voluntad» (I, 452). La naturaleza, que persigue inexorablemente en nosotros el fin de la especie, la procreación, se disfraza la mayor parte de las veces, ante nuestra conciencia y ante nuestra sensibilidad,

bajo el sentimiento de estar enamorados. Mientras las almas creen encontrarse, son los genitales los que se buscan. Los hombres se experimentan a sí mismos en cuanto individuos, por lo que, para que cumplan la finalidad de la especie, tienen que ser manejados con astucia: el placer del cuerpo y el enamoramiento del alma logran alcanzar este fin. Se produce entonces una transgresión placentera de los límites de la individualidad y la depresión subsiguiente al coito es a menudo el sobrio despertar de esa confusión. Satisfecho el apetito, desaparece el ensueño. En el reino animal, según

Schopenhauer, la naturaleza actúa todavía con «mayor ingenuidad»: a veces, el macho recibe la muerte tras el apareamiento o incluso llega a matarse a sí mismo. En el mundo humano, el mito representa a menudo la conexión entre amor y muerte como algo fascinante; la figura cotidiana de esta conexión, sin embargo, es la «plaga del hogar». «La naturaleza... impulsa al hombre con toda su fuerza, como al animal, a la procreación. En cuanto ha conseguido su fin por medio del individuo la destrucción de éste le resulta completamente indiferente, pues a ella, en cuanto voluntad de vivir, lo que le

importa es la conservación de la especie; el individuo no significa nada» (I, 452). Que el «conocimiento está al servicio de la voluntad» es un hecho que se cumple particularmente en el terreno de la sexualidad, la cual, en cuanto fuerza supraindividual, prescinde del individuo. Precisamente porque aquí está el «foco de la voluntad», Schopenhauer se esfuerza en buscar los impulsos sexuales ocultos, incluso en los ámbitos de la vida más apartados y en los que menos se podría sospechar. Tales observaciones «psicológicas», con las que prepara eficientemente la obra de Freud y Nietzsche, son

abundantes en el segundo volumen de la obra principal, de elaboración más tardía, y en los Parerga. En el primer volumen, en el que los contornos de toda su filosofía adquieren un diseño global, Schopenhauer no se tomó el tiempo ni había reunido tampoco todavía suficiente material como para poder llevar a cabo en detalle tales investigaciones. Pero, aunque se ocupe de ella sólo en pocas páginas, la sexualidad tiene ya un significado central en este primer volumen. Pues la sexualidad, tal como él la vivencia, se convierte en modelo de lo que es la voluntad en general, es decir, una

experiencia atormentada. La coloración afectiva de los juicios de Schopenhauer sobre la voluntad arranca precisamente de este punto. He aquí un ejemplo. Está hablando de la piedra y de su peso, que gravitan incesantemente hacia un punto central, cuando, al aparecer la expresión «anhelo incesante», salta de inmediato al incesante asunto de la procreación: «Del mismo modo transcurre la vida del animal: la procreación es el apogeo y, tras la consecución de la misma, sucumbe rápida o lentamente el primer individuo, mientras uno nuevo garantiza la conservación de la especie y repite el mismo proceso» (I, 240). El

acontecimiento de las generaciones pasa con indiferencia sobre los seres vivos individuales. Pero el hombre, que tiene experiencia de sí mismo en cuanto individuo, tiene la mala suerte además de ser consciente de esta indiferencia de la naturaleza para con él. Y esto lo experimenta precisamente en la sexualidad, que lo arroja de improviso en el reino animal. En el apareamiento, el hombre se convierte en especie. Schopenhauer podía soportar difícilmente esta humillación «desde abajo», aunque por otra parte se burla —bien que «desde arriba», es decir, desde la «consciencia mejor»— de los

angustiados esfuerzos para aferrarse al principio de individuación. En su manuscrito, más íntimo que la obra, había escrito lo siguiente: «Imagínate la pareja más bella y atractiva... Míralos ahora, en el instante en que gozan de la voluptuosidad, desaparecieron de repente la jovialidad y la gracia suave, todo se esfumó al comenzar el “actus”, dejando en su lugar una seriedad profunda. ¿Qué tipo de seriedad hay aquí? La seriedad animal» (HN I, 42). Esa «seriedad» pone término, según Schopenhauer, a la jovialidad, tanto en el erotismo como en la filosofía de la naturaleza de su tiempo, la cual siente a

la naturaleza de manera cuasi erótica. En el manuscrito llama a los filósofos de la naturaleza —se refiere a Schelling, Steffens, Troxler y otros— «una clase especial de chiflados» que no saben de lo que hablan. Han convertido a la naturaleza en su querida platónica; se entusiasman con ella, aunque sólo cuando su presencia no es peligrosa. «Pero trata por una vez de ser plenamente naturaleza: pensarlo resulta aterrador; no puedes tener paz de espíritu si no estás decidido, en caso de necesidad, a destruirte a ti, y esto significa, a destruir toda la naturaleza en ti» (HN I, 27). En su obra principal,

Schopenhauer fija esta clase de horror en una imagen imponente: «Pues, igual que un navegante se refugia en su barca, confiándose al débil navío en medio de un mar embravecido, el cual, ilimitado en todas direcciones, levanta y hunde moles rugientes de agua; del mismo modo, el hombre individual se refugia tranquilo, confiado y seguro, en medio de un mundo lleno de tormentos, en el principium individuationis... El mundo ilimitado, lleno de desdichas, en el pasado y en el futuro infinitos, le resulta extraño; más aún, es como si fuese una fantasía: su persona evanescente, su presente inextenso, su bienestar

momentáneo: todo esto es lo que tiene realidad para él... Y, sin embargo, en el núcleo más profundo de su conciencia anida la sospecha de que todo aquello no le es en realidad tan extraño sino que tiene cierta relación con él, que es algo de lo que el principio de individuación no lo puede proteger».

*«De esta
sospecha
brota ese
inextirpable
espanto...
común a
todos los
hombres,
que los*

*sobrecoge
súbitamente
cuando, por
azar,
pierden el
hilo del
principio
individuationis»
(I, 482).*

Lo que en Schopenhauer es un «espanto», será fascinación para la filosofía de la naturaleza romántica con la que se le suele asociar. Novalis, por ejemplo, utiliza la misma imagen del mar, pero ese sentimiento de autodisolución, que Freud llamaría después «sentimiento oceánico», está

lleno de seducción para él: «¡A quién no le salta el corazón de contento cuando la vida íntima de la naturaleza, en toda su plenitud, colma su ánimo, y cuando se expande en él ese poderoso sentimiento para el que el lenguaje no dispone de más nombres que amor y voluptuosidad... y, temblando con dulce angustia se sumerge en el regazo tenebroso y seductor de la naturaleza, en tanto que la pobre personalidad queda anegada por las olas del placer y nada queda ya sino ese punto candente de la inconmensurable fuerza procreadora, un remolino absorbente en medio del gran océano!».

En Novalis, como en Schopenhauer, el individuo se convierte en «pobre personalidad» ante el embate de las fuerzas supraindividuales de la naturaleza. Pero el espíritu romántico se complace en experimentar la sensación de pérdida absoluta de uno mismo («y no quiero conservarme...»), Eichendorff). Schopenhauer criticó en estos espectadores de lo dionisiaco el que no poseyeran la lucidez suficiente como para mirar sin ilusiones ese seductor elemento de autodisolución. Pues la huella de nuestra naturaleza interior no nos lleva a ningún «reino de las madres» (Goethe) capaz de acogernos. No es

tanto un aplacamiento lo que allí experimentamos cuanto una perturbación. «Pues nuestra tierra se pliega ante nosotros, su vida y su tejido cobijan amistad», había escrito el romántico Steffens. No, dice Schopenhauer, no podemos ser amigos de una tierra que no nos tiene en cuenta y que paga con nuestra muerte la vida de la especie. Somos naturaleza por los cuatro costados —en eso da razón a los románticos—, pero precisamente por eso estamos abocados a su despotismo, a la ley de la jungla que impera en ella, al desgarramiento. «En la naturaleza vemos por doquier división, lucha y

cambio de suerte: todo ello nos permitirá reconocer con mayor claridad la desaveniencia esencial de la voluntad consigo misma... Esta lucha universal alcanza su máxima diafanidad en el mundo animal, el cual tiene como alimento al mundo de las plantas y en el que cada animal es también a su vez presa y alimento de otro animal... puesto que ninguno puede conservar su existencia sino mediante la supresión de una existencia ajena; de modo que la voluntad de vivir se devora universalmente a sí misma y es su propio alimento bajo diversas formas; el ser humano, por fin, puesto que se

sobrepone a todo lo demás, considera a la naturaleza como un producto para su propio uso... el propio género humano manifiesta en sí mismo, con la más terrible diafanidad, esa lucha y esa desaveniencia de la voluntad consigo misma: “homo homini lupus” (el hombre es un lobo para el hombre)» (I, 218).

El individuo dominado por la voluntad sólo puede ser egoísta y la sociedad es por tanto un estado de guerra latente, exactamente en el sentido de Hobbes, quien también convierte el «homo homini lupus» en la base antropológica de su teoría del Estado. Con un giro sorprendente, pero plausible

en sí, Schopenhauer conecta el concepto de egoísmo individual con sus reflexiones básicas filosófico-trascendentales. «En sí» mismas, todas las cosas son ciertamente voluntad, pero el individuo, en el que coinciden el sujeto del querer y el sujeto del conocer, ve a la voluntad sólo como «representación» en todas las cosas que no son él y únicamente en sí mismo vivencia esa voluntad al mismo tiempo como realidad interior. Eso significa que el individuo «encuentra inmediatamente en su interior lo verdaderamente real» (I, 454), lo que está en el fondo de todos los fenómenos, la voluntad. Eso permite

explicar, según Schopenhauer, «que cada individuo, que no es nada en realidad y que se esfuma por completo en un mundo ilimitado, hace de sí mismo el punto central del mundo y se cuida antes que nada de su propia existencia y bienestar. Más aún, mientras se mueve en el plano de la naturaleza, está dispuesto a sacrificar en pro de su yo cualquier otra cosa y a aniquilar el mundo sólo para conservar ese yo un poco más de tiempo, aunque no represente sino una gota en el mar. Tal estado de ánimo constituye el egoísmo, esencial a todas las cosas de la naturaleza. Pero precisamente a través del mismo, se

manifiesta terriblemente la lucha interior de la voluntad consigo misma... Pues mientras cada uno se capta a sí mismo inmediatamente en su integridad como totalidad de lo que quiere y de lo que representa, las demás cosas le son dadas en principio sólo como representación; por ello, antepone su propio ser y la conservación del mismo a todo lo demás. Cada uno considera su propia muerte como el fin del mundo, mientras que escucha la de sus conocidos con bastante indiferencia... Como era de esperar, en la consciencia humana, que constituye el nivel más alto de consciencia, el egoísmo, igual que pasa

con el conocimiento, con el dolor y con la alegría, ha alcanzado su mayor grado y la lucha entre los individuos, condicionada por él, raya con los extremos más espantosos. Esto es lo que aparece por doquier ante nuestros ojos, en lo pequeño como en lo grande; podemos verlo por la parte terrible, en la vida de los grandes tiranos y hombres malvados, así como en las guerras que devastan el mundo; también podemos verlo por la parte risible... Pero alcanza la máxima claridad en cuanto un puñado de hombres carecen de orden y ley: ahí se muestra inmediatamente el bellum omnium contra omnes (la guerra de

todos contra todos) que Hobbes... tan acertadamente describió» (I, 455).

Sobre este telón de fondo, Schopenhauer desarrolla su teoría del Estado, sustentada de hecho en la de Hobbes: el Estado pone una «mordaza» a los «animales de rapiña», con lo que éstos, aunque ciertamente no adquieren mejores cualidades morales, se vuelven «inofensivos como rumiantes» (I, 455). El Estado, en su conjunto, es una institución defensiva obligada a utilizar la fuerza. Todos quieren cometer injusticia y nadie quiere padecerla. Y puesto que la categoría antropológica fundamental de Schopenhauer no es la

moral sino la voluntad, lo primario para él no es el sentimiento de la justicia sino el dolor que produce padecer la injusticia: Este dolor consiste en un menoscabo, perjuicio o agravio de la esfera de voluntad que tiene por centro al individuo. El individuo, que por una parte está dispuesto a invadir siempre las esferas de voluntad ajenas, tiene interés por otra en que la propia esfera de voluntad quede a cubierto de tales ataques exteriores. Por tanto, es preciso hacerle desistir de sus propios ataques; mediante esta intimidación quedará protegido a la vez de los ataques de extraños contra la propia esfera.

Schopenhauer se opone expresamente a todas las teorías desarrolladas por los sucesores de Kant que esperan del Estado una mejora y una moralización del ser humano (Hegel), o que ven en el Estado una especie de organismo humano superior (Novalis, Schleiermacher y otros). El Estado, según Schopenhauer, protege al ser humano de sí mismo, pero no puede mejorarlo. El Estado es una máquina social que, en el mejor de los casos, acopla el egoísmo colectivo con el interés colectivo de supervivencia. «El Estado..., en términos generales, está tan poco dirigido contra el egoísmo

como tal, que, por el contrario, precisamente existe por causa del egoísmo bien entendido, un egoísmo que procede metódicamente y va desde el punto de vista unilateral al general, asumiendo el egoísmo común que emana de todos con el propósito de servirle. Está constituido además bajo el presupuesto correcto de que la moralidad pura, es decir, el actuar justamente por razones morales, no es algo que quepa esperar de la generalidad de los individuos; en caso contrario, él mismo sería superfluo. De modo que el Estado no va dirigido contra el egoísmo, sino sólo contra las

consecuencias desventajosas del mismo, las cuales proceden de la multiplicidad de individuos egoístas actuando entre sí y que perjudican por tanto su bienestar. El Estado procura tal bienestar» (I, 472).

Schopenhauer desea un Estado provisto, para tales fines, de fuertes medios de poder; pero debe ser un poder exterior. Precisamente porque no concede al Estado ninguna competencia moral, éste no tiene nada que buscar ni ordenar en el interior de los ciudadanos: «Al Estado no le conciernen en lo más mínimo la voluntad y la conciencia en cuanto tales, sino única y

exclusivamente los hechos...; para él, los hechos constituyen lo único que viene al caso, lo único real: lo que pasa por la conciencia, el propósito, constituye objeto de investigación sólo en la medida en que el significado de los hechos pueda esclarecerse a partir de ellos. Por ello, el Estado no prohibirá a nadie llevar constantemente en su pensamiento el crimen y el veneno contra otro, siempre que sepa con absoluta seguridad que el temor de la espada y la rueda inhibirá constantemente los efectos de tal voluntad. El Estado no puede albergar tampoco el necio plan de extinguir la

inclinación a la injusticia o la maldad; sino que se limita a establecer siempre, junto a cada motivo posible para realizar una injusticia, un motivo más fuerte capaz de disuadir de ella: el castigo indefectible» (I, 470).

Schopenhauer quiere una maquinaria estatal que funcione y no, como los románticos, un Estado concebido como institución que da sentido a la vida. Schleiermacher, maestro de Schopenhauer, había escrito: «El que considera sólo como un mal necesario a... la mayor obra artística del ser humano [el Estado]... tiene que sentir como restricción eso mismo cuyo

destino es brindar a la vida su más elevado rango».

Para Schopenhauer el Estado es, en efecto, un «mal necesario». Hölderlin había advertido: «El que quiere convertir al Estado en cielo, lo convierte en infierno». En el mismo sentido exactamente, Schopenhauer no desea un Estado con alma que, en cuanto puede, trata de poseer el alma de sus súbditos. Schopenhauer defiende sin compromisos la libertad de pensamiento. En este dominio ya no tiene vigencia el criterio de la conservación del Estado. Por ello, lanza todas sus burlas contra Hegel, al que

acusa de haber elaborado su filosofía bajo las consignas y sugerencias del ministerio prusiano del interior.

También en conexión con su teoría del Estado, Schopenhauer desarrolla algunas tesis muy audaces sobre la cuestión de la propiedad y se pregunta si y hasta qué punto el Estado debe apoyarla. En su propia terminología, la cuestión se formula así: ¿en qué medida la propiedad respectiva pertenece a la esfera de la voluntad del individuo que la reclama? Su respuesta, en pura consecuencia con su filosofía, toma como punto de partida la perspectiva de una voluntad ligada al cuerpo. «Pues

propiedad... puede... ser sólo lo que está elaborado con las fuerzas del hombre, de modo que al sustraerla, se sustraen también las fuerzas de la voluntad objetivada en su cuerpo para dejarlas servir a la voluntad objetivada en otro cuerpo» (I, 459).

En pocas palabras: la única propiedad que merece ser protegida, tanto como la propia integridad física, es «fruto del trabajo». El «derecho moral de propiedad» se funda «única y exclusivamente en el trabajo» (I, 460). Propiedad acumulada sin trabajo sería, por tanto, robo.

Pero Schopenhauer, que al fin y al

cabo vivía de la herencia de su padre, nos ofrece el espectáculo de esa colisión en la que el espíritu hace siempre el ridículo cuando choca con los propios intereses. Según la propia teoría de la propiedad de Schopenhauer, su modo de subsistencia aparece como algo injusto, de modo que se ve obligado a modificar la teoría para poder justificarse a sí mismo. Lo logra mediante una única frase —ni siquiera para excusarse es charlatán— pero que priva de toda su fuerza y radicalidad a la teoría que acabamos de ver: «El derecho de propiedad con fundamento moral, tal como ha sido deducido arriba,

da al propietario, por su propia naturaleza, un poder ilimitado sobre la cosa, igual al poder que posee sobre su propio cuerpo; de lo que se sigue que puede transferir a otros su propiedad mediante cambio o regalo; estos últimos poseen en consecuencia la cosa con el mismo derecho moral» (I, 461).

Así pues: habiendo recibido por «transmisión» la herencia de su padre y habiendo entrado con ello en los derechos de la esfera de la voluntad del mismo, se convierte también automáticamente en carne de su carne por lo que se refiere a la propiedad recibida y puede ejercer un «poder

ilimitado» sobre ella. No es de extrañar por tanto que considerase la revolución del 48 como el motín de una canalla que aspiraba a desposeerle de su legítima propiedad.

Schopenhauer subraya siempre en sus correspondientes análisis del derecho y la injusticia, así como del Estado, que no pretende desarrollar máximas ni preceptos, sino que trata sólo de describir lo que observa, lo que es el caso. La voluntad rige el mundo: no hay ninguna moral que pueda transformar esta voluntad efectivamente. Por eso, resulta también consecuente que el punto de partida de su argumentación

no sea el sentimiento del derecho, sino la evidencia del dolor cuando se sufre injusticia, dolor que es interpretado a su vez como lesión de la esfera de voluntad del propio cuerpo. Para él, no existe una evidencia interior comparable, que pudiese incitarle a uno a obrar justamente. Sólo el miedo ante el dolor a padecer injusticia puede contrapesar en cierto modo la ilimitada voracidad potencial de la voluntad propia, la cual carece de todo respeto por la esfera de la voluntad ajena. Tal evidencia interior, afirmada por muchos una y otra vez (con nombres como «conciencia», o «imperativo categórico»), no es para

Schopenhauer otra cosa más que el fantasma especulativo de un pensamiento que confunde la realidad con el deseo.

Schopenhauer sabía, por supuesto, que —sobre todo a partir de la Revolución Francesa— los intentos de mejorar al mismo hombre, y no sólo la vida humana en común, están sometidos a un movimiento cíclico. En relación con esto, suele indicar con descarada franqueza que el llamado «progreso» ha servido para atormentar a la humanidad doliente pero no para curarla de sus males. El optimismo es «desalmado»; a veces lo llama también «insensato»,

pensando en la autocomplacencia con la que se afirma que la humanidad ha tenido que trabajar milenios para darle un lugar al sol a la generación presente, precisamente a ésta. Y ciertamente, si tenemos en cuenta los horrores de la historia reciente, podría afirmarse en efecto que sólo el pesimismo de Schopenhauer estuvo a la altura de los tiempos. La historia no es para él una empresa que tenga un objetivo final, sino —considerada desde suficiente distancia— un gran carnaval de lo siempre igual. El que se sitúa en el punto de vista de la metafísica de la voluntad, se dará cuenta de «que en el

mundo pasa como en los dramas de Gozzi, en los cuales salen siempre los mismos personajes con idénticas intenciones e igual destino: los motivos y circunstancias son ciertamente distintos en cada pieza; pero el espíritu del acontecimiento es el mismo: los personajes de una obra tampoco saben nada de lo que pasa en las demás, en las que, sin embargo, actuaron ya: por ello, a pesar de la experiencia adquirida en todas las obras anteriores, Pantalone no se ha vuelto más ágil o más desprendido, ni Tartaglia más escrupulosa, ni Brighella más valiente, ni Colombina más virtuosa» (I, 263).

Nada es nuevo bajo el sol; en definitiva, la voluntad ejecuta siempre y en todas partes la misma pieza; el instinto de autoconservación nos prohíbe aceptar que se burlen de nosotros, al menos de una manera que resulte demasiado dolorosa. Política, Estado y Derecho son ámbitos en los que conviene andar avispado con la prepotencia de la voluntad. La política sólo puede tener una tarea: evitar males mayores.

En una época en que la política apela al «destino» (Napoleón), en una época en la que el hombre total quiere autorrealizarse por medio de la política

y en la que, en sentido inverso, la política acapara la totalidad del hombre, Schopenhauer aboga por un concepto de política extremadamente exiguo.

Emite sus juicios sobre la historia, el derecho, la política, etc., desde la perspectiva de un espectador que, como confiesa él mismo, no toma parte en todo ello. Y para tal espectador, todo se convierte en carnaval. El filósofo quiere reír el último para que nadie se ría de él. Se precave contra el miércoles de ceniza absteniéndose de participar en el carnaval: ésa es la estrategia schopenhaueriana de la felicidad.

Todos los análisis de la vida

cotidiana e histórica que aparecen en los tres primeros libros de la obra principal están inspirados, como no podría ser menos, por el gran «no» al que Schopenhauer consagra el cuarto, que concluye la obra.

Hasta aquí, Schopenhauer nos presentó a la voluntad como el poder insuperable de lo real. Y, de repente, nos pone delante la negación de la voluntad. ¿De dónde procede esta negación, adónde puede llevarnos?

Tuvimos primicias de lo que es esta negación de la voluntad en el análisis que hace Schopenhauer del arte, el cual, según su manera de ver las cosas,

produce en el artista y en el que se deja influir por el arte, un instante de ausencia de voluntad. Eso quiere decir que tanto en la creación de la obra artística como en su contemplación interviene siempre un efecto de la negación de la voluntad. Pero cabe plantearse de nuevo la siguiente cuestión: ¿resulta posible pensar de algún modo la negación de la voluntad en la metafísica de la voluntad de Schopenhauer?

La voluntad, que es en nosotros «cosa en sí», no está ciertamente a nuestra disposición; la voluntad —nos lo ha enseñado Schopenhauer— es en

realidad nuestro ser, del que en modo alguno podemos evadirnos. Ahora bien, no debemos olvidar que Schopenhauer experimentó los éxtasis en los que la voluntad queda anulada aun antes de intentar comprenderlos. Por ello, no se cansa de repetir: «Del mismo modo que el conocimiento del que procede la negación de la voluntad es intuitivo y no abstracto, hay que decir también que la expresión perfecta de esa negación no se halla en los conceptos abstractos sino sólo en los hechos» (I, 521).

Schopenhauer no pretende sugerir en absoluto que sea posible producir la negación de la voluntad, en cuanto

actitud, con la mediación mágica de los conceptos. No obstante, pretende hacerle inteligible en el marco conceptual de su metafísica de la voluntad.

En la medida en que Schopenhauer se atiene a dicho marco, tiene que interpretar la negación de la voluntad como un acontecimiento de la voluntad misma y no como efecto de un conocimiento independiente de ella, supuestamente capaz de dominarla. La inmanencia radical de su metafísica de la voluntad hace imposible cualquier injerencia de poderes superiores — injerencia de la que suele burlarse

cuando es defendida por otros—. Schopenhauer no debería propiamente decir por tanto —lo que sin embargo hace ocasionalmente— que la voluntad queda «anulada» por el conocimiento, sino que tendría que limitarse a decir que «se extingue», «se transforma», «se vuelve contra sí misma» — acontecimiento que puede ir acompañado de ese conocimiento extático del mundo que produce la negación, pero el cual es sólo un epifenómeno.

Brevemente: Schopenhauer no puede hacer inteligible primariamente la negación de la voluntad como un acontecimiento

cognoscitivo sino como un acontecimiento del ser. Puesto que la voluntad es todo, no podrá ser negada más que por ella misma. Para el metafísico de la voluntad, la negación de la voluntad sólo resulta pensable como autosupresión.

La teoría de la compasión prepara el tránsito conceptual hacia la mística de la negación de la voluntad.

Compasión no es, para Schopenhauer, una exigencia moral, sino el nombre de una experiencia, acompañada de sentimiento intenso, que a veces se produce en las personas; a saber, la experiencia de que todas las

cosas fuera de mí son también voluntad y sufren dolores y congojas como yo mismo. Para el que siente compasión «se ha vuelto transparente el velo de Maya y ha dejado de estar sometido al engaño del principia individuationis. Se reconoce a sí mismo en cada ser y por tanto también en los que sufren» (I, 508). La compasión es una autoexperiencia de la voluntad que se produce sin que ésta afirme la individualidad. Compasión es la facultad para desplegar, en determinados instantes, la propia experiencia corporal de la voluntad más allá de las propias fronteras del cuerpo. La voluntad conserva toda su fuerza en

mí, pero no actúa ya en el frente de la autoafirmación; se encuentra en un estado de dispersión singular: no se concentra en el propio cuerpo, sino que irradia hacia afuera y no puede ya distinguir entre lo propio y lo extraño: «Tat twam asi!» (Todo eso eres tú).

Desde la experiencia de identidad que se produce en la compasión y que se condensa en esa antigua fórmula hindú, Schopenhauer da el salto hasta la mística de la negación, una mística más elevada que toda razón aunque sea necesidad para los sabios.

«Cuando ante los ojos de un ser humano se disipa en tal medida el velo

de Maya, el principium individuationis, que ya no hace la distinción egoísta entre su persona y la ajena...; entonces se sigue automáticamente que tal ser humano, habiendo reconocido en todos los seres su yo más íntimo y verdadero, tiene que considerar como propio el sufrimiento sin fin de todo lo viviente y apropiarse así el dolor de todo el mundo. Ningún padecimiento le resulta ya extraño... Reconoce el todo, capta la esencia del mismo y lo encuentra atrapado en un devenir continuo, en un vano anhelo, en la discordia interior y el sufrimiento continuo; adquiera que dirija la mirada, ve a la humanidad

sufriente y el dolor de los animales, así como un mundo que se desvanece en la nada. Pero todo esto le resulta tan cercano como al egoísta su propia persona. ¿Cómo podría ahora, con tal conocimiento del mundo, afirmar mediante continuos actos de voluntad esta vida, atándose y aferrándose a ella con fuerza cada vez mayor? Así pues, mientras el que está todavía preso en el principio individuationis sólo reconoce cosas individuales y las relaciones de éstas con su persona, por lo que aquéllas se convierten en motivos siempre renovados de su querer, sucede lo contrario con el conocimiento descrito

de la totalidad, de la esencia de las cosas en sí, el cual se convierte en un sedante de todo querer y de cada acto de voluntad. En adelante, la voluntad se aparta de la vida y se horroriza de los placeres de la misma, en los que reconoce su propia afirmación. El ser humano alcanza un estado de renuncia voluntaria, de resignación, de verdadera serenidad y absoluta ausencia de voluntad» (I, 514).

Este texto central en el que se realiza el tránsito hacia la negación de la voluntad está insuficientemente formulado, porque se presta a malos entendidos.

¿Cómo se podría afirmar esta vida «mediante continuos actos de voluntad, teniendo tal conocimiento del mundo»? pregunta Schopenhauer. Parece olvidar aquí que ningún conocimiento puede por sí mismo tener la fuerza de cortar la cadena que nos aferra a la voluntad. Según la formulación que hemos visto, parecería como si la negación de la voluntad fuera en definitiva una cuestión de consecuencia intelectual. Esto parece casi una vuelta al kantismo: «virtud» que brota de la fuerza de la razón moral y que se radicaliza en ascesis negadora del mundo. El «conocimiento perfecto de la propia esencia» debe convertirse

«en sedante de todo querer», escribe Schopenhauer. Pero, en realidad, evita recaer en un kantismo devoto de la razón, apelando a la distinción entre «conocimiento abstracto» y «conocimiento intuitivo», entre los que media un abismo. El conocimiento «intuitivo» tiene más que ver con la inspiración que con la inteligencia discursiva, más con la conversión que con el convencimiento. Aporta como ejemplo al viejo Matthias Claudius con su «renacimiento» pietista. Schopenhauer remite a los santos y ascetas, quienes autentifican esta gran negación en cuerpo y vida. La negación

no tiene por qué expresarse en absoluto en un determinado conocimiento intelectual, sino que se encarna en la acción y en el curso de la vida. Hablar de ello significa llevar a cabo una traducción imperfecta, adoptando el lenguaje de la época: «según los dogmas» impresos en la razón, la actitud negadora será interpretada de maneras muy diferentes, ya sea un cristiano, un ateo, un budista, etc., el que habla. La autointerpretación dogmática no tiene otro sentido que «satisfacer a la razón» (I, 520). Pero la negación misma no es obra de la inteligencia racional. Schopenhauer recurre a la terminología

crisiana de la «predestinación» para aclarar que el misterio de la negación no es fruto de una decisión, sino un destino que nadie puede provocar y que llega desde arriba. A pesar de todo, la caracterización schopenhaueriana del papel del conocimiento en el acto de la negación es vacilante e incluso contradictoria. Así, escribe lo siguiente: «Pues cuando existe voluntad de vivir, en cuanto única realidad metafísica o cosa en sí, ningún poder puede quebrantarla... Nada puede suprimirla a no ser el conocimiento» (I, 544). Pero pocas líneas después, el poder de tal conocimiento es interpretado,

consecuentemente, como poder natural de la voluntad transformada: «La naturaleza conduce a la voluntad hacia la luz, porque sólo en la luz puede hallar su salvación» (I, 544). La negación de la voluntad es, pues, también un acto —¿un último acto?— de la historia natural de esa voluntad. Vista así, la negación de la voluntad no es un triunfo sobre la voluntad de vivir, sino el misterio de su autosupresión. Tras mucho darle vueltas al asunto, Schopenhauer escribe al final: «De modo que también la acción del sedante es un acto libre de la voluntad» (I, 549).

Esa «bienaventuranza» de la

negación, cuando todo se pone en paz, cuando el mundo se refleja en la mirada indiferente como en una superficie de agua pura y cristalina, cuando el cuerpo ya no se consume en el ardor y es sólo un «destello fosforescente» —entonces, según la observación apenas musitada de Schopenhauer, el desvanecimiento de la voluntad podría esconder un glorioso punto de llegada: «Tras nuestra existencia se esconde algo a lo que sólo tenemos acceso cuando nos desprendemos del mundo» (I, 549).

La obra de Schopenhauer concluye con las siguientes frases: «Lo reconocemos... abiertamente: lo que

queda tras la supresión total de la voluntad es, para todos los que están llenos de voluntad todavía, nada. Pero, por el contrario, para aquellos en los que la voluntad se ha transformado y negado, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, es también nada» (I, 558).

¿Sabía Schopenhauer de lo que hablaba? Nunca fue un santo ni un asceta, ni se convirtió nunca en el Buda de Frankfurt. Muy lejos de macerar su propio cuerpo y de transformarlo en «destello fosforescente», lo cuidó y regaló de manera casi hipocondríaca; tampoco fue casto y ni siquiera el miedo

aterrador de las enfermedades venéreas pudo refrenar su lascivia. Hablaba brillantemente de la negación, siempre que no afectase a la propia voluntad. Por el contrario, a ésta supo hacerla valer de manera aplastante. Y a pesar de todo, este espíritu avasallador tuvo sus instantes de «consciencia mejor». Se asomó sobre la barrera de la autoafirmación, pero no pasó de ser un espectador de ese éxtasis de la negación al que invoca al final de su obra. Y puesto que siguió siendo espectador, lo que le toca el corazón es el momento de tránsito hacia la negación: para él, es el momento del arte. Los pasajes más

sobrecogedores de su obra son los que consagra a la música, el fenómeno límite por antonomasia. En la música, la «cosa en sí», la voluntad, está presente en cuanto puro juego, sin materialización. Todo sigue estando presente, como dispuesto para la despedida, pero el mundo fenoménico ha desaparecido ya: «La música (es)... totalmente independiente del mundo fenoménico; lo ignora por completo y podría subsistir en cierta medida aunque el mundo no existiera» (I, 359). La música es la repetición del mundo, pero sin cuerpo. Entrega el «corazón de las cosas» (I, 367); «en ella las zonas más recónditas

de nuestro ser se ven forzadas a expresarse» (I, 367). En la música, efectivamente, la «cosa en sí» se pone a cantar.

Pero todo esto, como hemos dicho, son perspectivas de un intruso que contempla el espectáculo desde la barrera. En el arte, la voluntad no ha sido negada sino que sólo ha perdido, por algunos instantes, su poder arrollador. Contemplada en el arte proporciona un «espectáculo elocuente» —«libre de tormentos»— (I, 372).

No es preciso, pues, desvanecerse en la negación, sino que cabe permanecer aquí si se ofrece la

posibilidad, en el arte, de ver el mundo como si se lo hubiese abandonado ya.

Vivir «como si» y negar «como si»: Schopenhauer, tan poco ascético y tan poco santo, se mantiene en esta balanza. Antes de comer su opulento almuerzo, el glotón Arthur toca la flauta durante una hora larga: la «música celestial» de Rossini. Su «consciencia mejor» sólo conoce un éxtasis limitado. De la santidad u otros éxtasis duraderos se mantiene apartado. Desgraciadamente, Nietzsche no supo aprender eso de él. Para Schopenhauer, el hecho de querer estar presente en lo último, la negación, hace que lo penúltimo, el arte, se

convierta en lo último. Y, en cuanto filósofo, necesita además hablar de todo. Razones suficientes para permanecer en el mundo. En definitiva, hay que esperar a ver cómo reacciona el público ante la obra que acaba de recibir y si no sucederá tal vez el prodigio de que el mensaje de negación sea afirmado.

17

*Ruptura
con
Brockhaus.
Primer
viaje a
Italia.
Amoríos.
Reyerta
en el
café
Greco:
«vamos
a
expulsar
a este
rufián».*

*De
vuelta
en
Alemania.
Crisis
financiera
y
conflicto
familiar.
Arthur
y Adele.*

En la primavera de 1818, sin haber acabado aún el trabajo en el manuscrito, Schopenhauer se puso en contacto con el editor Brockhaus por mediación del barón Von Biedefeld. La madre había hecho editar con Brockhaus

un año antes su cuarto libro, Viaje por las riberas del Rin. Pero el conflicto familiar le impidió aprovecharse de las conexiones de su madre con la editorial, aunque la reputación de ésta acabó abriendo las puertas al desconocido filósofo. La carta en la que hacía el ofrecimiento, rebosante de autosuficiencia, no lo hubiera conseguido por sí sola. Schopenhauer escribe a Brockhaus: «Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva versión de lo ya existente sino un conjunto de pensamientos conectados en grado extremo que hasta ahora no se

habían dado juntos en ningún ser humano» (B, 29). Despacha la filosofía anterior y contemporánea con cuatro palabras gruesas. Su obra está tan alejada de la «verborrea sin sentido de la nueva escuela filosófica como de la prolija y vulgar charlatanería del período anterior a Kant» (B, 29). En realidad, la obra no tiene precio, pues en ella se condensa toda su vida. Por ello exige ante todo del editor una presentación digna: buena impresión, corrección cuidadosa, buen papel. La retribución que pide no es «digna de mención»: un ducado por cada pliego, es decir, cuarenta ducados por todo el

libro. El editor, vistas las cosas a distancia, no corre riesgo alguno, pues «el libro... será... uno de esos que se convierten después en ocasión y fuente de otros cien» (B, 29).

Schopenhauer no envió ningún fragmento de la obra; Brockhaus debía comprar a ciegas. Y compró.

Friedrich Arnold Brockhaus era un comerciante audaz que había llevado al éxito económico en pocos años a su editorial. El Léxico de conversación que Brockhaus había comprado por una miseria al editor en bancarrota Leupold, y que se terminó en 1811 bajo su propia dirección, se había convertido en una

mina de oro. Brockhaus era un ilustrado que se movía en los medios empresariales y que no eludía el riesgo de enfrentarse con la censura. En tiempos de la ocupación napoleónica, mantuvo contactos con la oposición patriótica. En su editorial aparecieron las *Deutschen Blätter*, órgano semioficial de la coalición antinapoleónica entre 1813 y 1814. En 1814, cuando ya no había peligro, reeditó Alemania en su mayor humillación, un escrito que había sido la causa, pocos años antes, del fusilamiento del librero Palm por orden de Napoleón. Para Brockhaus, los

riesgos tenían que ser calculables: no era un activista fanático. Brockhaus pretendía estar presente en todas las ramas de la literatura. Publicaba libros de bolsillo para mujeres, narrativa de viajes, obras literarias y obras científicas. El prestigio de la filosofía lo atraía, y como los títulos filosóficos en el haber de la editorial eran escasos todavía, debió pensar que la obra del hijo filósofo de una autora de la casa no desentonaba con los objetivos de la editorial. El 31 de marzo de 1818, Brockhaus escribe a Schopenhauer: «Considero lisonjera su honorable oferta». Schopenhauer da las gracias y

pide un contrato formal. Avisa al editor de que podría tener problemas con la censura, pues su obra está en contradicción con los «dogmas de la enseñanza cristiano-judía» (B, 31). En el peor de los casos, debería imprimir y sacar el libro en otro lugar, tal vez en Merseburg, en donde reina una actitud más liberal. De todos modos, ello no sería una desventaja para el editor: «Pues, como es bien sabido, una prohibición no constituye una desgracia para un libro» (B, 32).

Schopenhauer presiona para apresurar la edición. El libro debe aparecer para la feria de otoño; después

quiere irse de viaje a Italia. Entrega el manuscrito durante el verano, en la fecha fijada, y espera impaciente las primeras pruebas de imprenta. Arthur no tiene idea todavía de cómo funcionan las relaciones editoriales, pues tras dos semanas de espera cree tener que reconvenir a Brockhaus. Al no llegar las galeras en las dos semanas siguientes, Schopenhauer se muestra grosero por primera vez. Le dice a Brockhaus que no se le ocurra tratarlo como a los «autores del léxico de conversación y semejantes chupatintas». El no tiene nada en común con ellos, «a no ser el uso accidental de la tinta y la pluma» (B, 38). El editor del

léxico de conversación no reacciona ante el insulto. Envía, sin comentario, las primeras pruebas. Pero esto es demasiado poco para Schopenhauer: a ese ritmo será imposible que el libro esté listo para la feria. Pide, colérico, que se cumplan los plazos estipulados. «Nada resulta más desagradable para mí que tratar con gente cuya palabra no merece crédito» (B, 40). Como prueba de que el editor se lo toma en serio, exige que se le paguen inmediatamente sus honorarios y, a continuación, sigue la frase con la que Schopenhauer destroza definitivamente la relación de confianza entre él y el editor: «Además oigo decir

a muchos», escribe a Brockhaus, «que usted retarda el pago de los honorarios la mayor parte de las veces y que incluso a veces no paga» (B, 41). A lo que contesta Brockhaus: «Si usted pretende que ha oído decir... que hago esperar el pago de los honorarios, me permitirá que, en tanto no pueda usted citar por el nombre un solo autor al que pueda yo pedirle explicaciones por ello, no le tenga a usted por un hombre de honor» (Bw 14, 243). Schopenhauer no responde al desafío, pero en otra carta vuelve con los reproches y Brockhaus rompe el contacto. Deja que se imprima la obra, de arreglo al contrato, pero se

niega a tener nada más que ver en adelante con este «perro rabioso», según llama a Schopenhauer ante terceros. En su última carta, de 24 de septiembre de 1818, escribe: «Yo hubiese esperado... una prueba de las afirmaciones injuriosas de su carta anterior o una retractación de las mismas, y puesto que no hay allí ni una cosa ni otra, dejo de considerarle un hombre de honor tal como advertí. No habrá, pues, en el futuro más correspondencia entre nosotros y no aceptaré en absoluto sus cartas, que por otra parte parecerían más propias de un vetturino [un cochero], por su arrogante impertinencia y su

ordinariez, que de un filósofo... Lo único que deseo es que no se cumplan mis temores de estar imprimiendo su obra para la maculatura» (Bw 14, 244).

Al hacerse previsible que el libro no estaría listo para la feria de otoño, Schopenhauer acabó con la espera y, en octubre de 1818, inició el viaje a Italia planeado desde hacía tiempo. El libro recién impreso llegaría a sus manos en Roma, a principios del año 1819.

Las buenas relaciones con Brockhaus se rompieron simplemente porque Schopenhauer, lleno de miedo y de impaciencia, había sido incapaz de aguardar este instante.

Pero antes de partir hacia Italia escribe una vez más a Goethe, cuyo Viaje a Italia había aparecido un año antes. Schopenhauer le dice que él ya ha culminado su «tarea» y que no volverá a producir algo «mejor y más pleno». Ahora se dirige al país en el que «florece el limonero», y «en el que el No, el No de todas las revistas literarias, no me alcanzará» (B, 34). Le pide a Goethe «consejo» o «indicaciones útiles» referentes al inmediato viaje a Italia. Igual que pasó con la Teoría de los colores, Schopenhauer quiere seguir, ahora como turista, las huellas de su padre

sustitutivo. En realidad, tal motivación no debía resultarle extraña a Goethe, pues él mismo había seguido a su padre en su camino hacia el Sur.

Goethe contesta breve y amistosamente, pero no da «consejo» ni «indicaciones útiles». Promete leer la obra de su «valioso contemporáneo» (B, 501) y añade una carta de recomendación para Lord Byron.

Lord Byron estaba por el momento en Venecia, adonde Arthur llega a principios de noviembre de 1818.

Lord Byron trabaja por aquel entonces en su gramática angloarmenia, mantiene complicadas relaciones

amorosas con la condesa Guiccioli y cabalga cada día, durante las horas matinales, a lo largo del Lido. Arthur Schopenhauer lo ve allí. Va acompañado por una mujer, la cual, al ver al donjuán a caballo, prorrumpe en gritos de arrebató. Schopenhauer se pone celoso y no utiliza la carta de recomendación de Goethe para entrar en contacto con el lord. Más tarde, se enojaría por ello, pensando que las «hembras» le habían impedido, una vez más, hacer lo importante. Pero, como vemos, durante las primeras semanas en Venecia había establecido otras prioridades. En una conversación, relataría

retrospectivamente que «gozó en Italia no sólo de lo bello sino también de las bellas» (G, 133). Es posible que haya aquí algo de exageración donjuanesca, pues en otra conversación Schopenhauer se decide a confesar, en relación con el viaje a Italia: «Píense usted, ¡a la edad de treinta años, cuando la vida me sonreía! En lo que se refiere a las hembras, sentía gran inclinación hacia ellas —si ellas me hubieran querido tener a mí» (G, 239).

No sabemos si su acompañante del Lido lo «quiso» tener o no; el mismo Schopenhauer tampoco lo supo quizás, pero está claro al menos que temía la

competencia del lord. Con todo, y a pesar de tales inconvenientes, Arthur se encontraba a gusto. En Venecia le había sobrevenido un «estado de ánimo maravillosamente dulce», escribe a su hermana Adele.

¡Venecia en otoño! Goethe había descrito el «semblante risueño» que depara al que deja tras de sí las «brumas del Norte». «Viajando por la laguna, contemplaba a los gondoliere que remaban sentados a ambos costados de la góndola, mientras oscilaban suavemente y brillaban al sol los vestidos de colores. Al ver cómo se dibujaban sus siluetas en la superficie

verdosa, sobre el fondo azul, creía tener delante de mí el más fresco y el mejor de los cuadros de la escuela veneciana».

La república veneciana ya no existía. Los leones alados de San Marcos habían dejado de custodiar a los dogos y habían dado paso al gobernador austríaco, representante del príncipe Metternich. Y puesto que se temía una conspiración carbonaria —se suponía que Lord Byron estaba implicado en ella — la ciudad bullía por todas partes de espías austríacos. A pesar de ello, conservaba su sensualidad y su alegría, y los cafés de la plaza de San Marcos estaban repletos. Venecia poseía ocho

teatros, más que Londres y París. Rebosante de orgullo patricio, y con la carta de recomendación de Goethe en el bolsillo, Schopenhauer iba a las recepciones de la brillante sociedad veneciana. Recién salido del agujero de su estudio de Dresde, tenía que acostumbrarse primero a este nuevo mundo. Y puesto que todo le llamaba la atención temía llamar la atención de todos, escribe en su cuaderno de viaje. Pero se «asimila pronto»; deja «de ocuparse de su propia persona y dirige toda su atención hacia el entorno». Frente a ese entorno «puede sentir ahora su superioridad, al contemplarlo

objetiva e imparcialmente, en vez de sentirse como antes oprimido por él» (HN III, 2).

Aunque Arthur se abre ahora a las impresiones del exterior, permanece replegado sobre sí mismo. Conserva su mundo interior en tal medida que, incluso en medio de todo el colorido otoñal del mundo veneciano, sigue rumiando su mística de la negación. Venecia, en la que comienza en ese momento la estación del carnaval, ofrece el espectáculo de una voluntad de vivir desbordante y abigarrada. El mundo de la representación se vuelca sobre él. La negación «no es en modo

alguno representable», anota en el diario de viaje.

Sólo es posible expresarla en «las tinieblas y el silencio» (HN III, 2). Pero hay demasiada luminosidad y demasiado ruido en Venecia para ello. Toma parte, pues, en el bullicio, con euforia refrenada, preocupándose al mismo tiempo de no perder su superioridad. A finales de noviembre abandona la ciudad y, en Bolonia, le atormenta ya el sentimiento de no haber aprovechado con la suficiente diligencia la felicidad que se le ofrecía en Venecia. En el diario de viaje racionaliza ese sentimiento convirtiéndolo en una

reflexión sobre el destino humano: «Precisamente porque toda felicidad es negativa, acontece que, cuando alguna vez llega a ser perfecta, se desliza tan ligera y suavemente a nuestro lado que no nos damos cuenta de su existencia hasta que desaparece; entonces, la carencia, sentida positivamente, se convierte en expresión de la felicidad perdida: nos damos cuenta en ese momento de que no hicimos nada para conservarla y a la privación se añade el arrepentimiento» (HN III, 3).

A principios de diciembre, Schopenhauer llega a Roma y permanece allí hasta finales de febrero de 1819.

Pasa su tiempo en esa ciudad, a la que Goethe había llamado «capital del mundo», haciendo las visitas de rigor: monumentos de la Antigüedad y arte del Renacimiento. Para Goethe, el día en que entró en Roma había significado «una segunda venida al mundo, un auténtico renacimiento». Schopenhauer observa en torno suyo con aplicación, pero no siente ningún renacimiento. Su diario de viaje contiene algunas reflexiones sobre la pintura y la arquitectura antiguas y críticas sobre «la mediocridad y la falsedad» del arte contemporáneo. Con todo, Schopenhauer festeja también aquí otra «segunda

venida al mundo». Pues a Roma le llega, como sabemos, el primer ejemplar de su libro. En febrero se entera por una carta de Adele de que Goethe lo ha recibido también y que comenzó «inmediatamente» a leer en él. Ottilie cuenta, escribe Adele, «que su padre se vuelca sobre el libro y lo lee con un celo tal como ella nunca le había visto». Según Ottilie, Goethe habría dicho «que dispone ahora de alegría para todo un año, pues va a leerlo desde el principio hasta el final y cree que necesitará todo ese tiempo» (Bw 14, 250).

Pero eso era prometer demasiado. Tampoco en el caso de Schopenhauer

abandonó Goethe su costumbre de limitarse a hojear los libros contemporáneos. Parece, sin embargo, que el primer contacto con El mundo como voluntad y representación le entusiasmó efectivamente. Entregó una ficha a Adele en la que había anotado algunos pasajes que le habían producido una «gran alegría». El primero de esos pasajes, escogidos al azar, habla de la «anticipación», esa presencia anticipada de lo bello en el alma del artista. El artista hace hablar a la naturaleza donde ésta sólo balbuceaba antes, había escrito Schopenhauer. Goethe se apropió inmediatamente del pensamiento de la

anticipación, tan halagador para el artista. En la primera parte de los Anales, redactada algunos días más tarde, puede leerse: «Puesto que el poeta prefigura el mundo por anticipación».

Schopenhauer, que tiene ahora entre las manos un brillante ajemplar de su obra y una carta de Adele en la que consta la siguiente frase: «Por lo menos eres el único autor al que Goethe lee con tal seriedad» (Bw 14, 151) — Schopenhauer, pues, se siente elevado a ese nivel superior del espíritu en el que los genios se reconocen y conversan a lo largo de los siglos. Un sentimiento tal

precisa de expresión lírica. Después de muchos años de interrupción, el pensador intenta de nuevo un poema: «Entre dolores profundos que abrigaba tanto tiempo / Surgió la obra desde mi corazón más íntimo / Denodadamente luché por retenerlo: / Y ahora sé que al final lo conseguí. / No importa la actitud que adoptéis: / La vida de la obra ya no podéis amenazar. / Podéis frenar su avance, pero no destruirla: / La posteridad me construirá un monumento» (HN III, 9).

Schopenhauer se abandona también en prosa al goce de su obra. En el diario de viaje se acumulan las notas relativas

al tema del «genio». Por ejemplo, escribe: «Un erudito es el que ha aprendido mucho; un genio es aquel del que la humanidad debe aprender algo que hasta entonces no conocía» (HN III, 5). Pero Schopenhauer tropezó con el problema de que la colonia de artistas alemanes en Roma, a la que frecuentaba, se resistió a reconocerle como genio. En el café Greco, punto de reunión de ese ambiente, sólo era conocido de hecho como hijo de una madre famosa. Las noticias de la querrela familiar habían llegado hasta allí y uno de los clientes habituales del café Greco escribe a sus familiares: «He frecuentado mucho a

Schopenhauer... Aquí está muy mal visto, especialmente por lo que respecta a la relación con su madre. Siendo como son los alemanes que hay por aquí, ha conseguido convertirlos a casi todos en enemigos a causa de sus paradojas, y a mí me han precavido varias veces de que me trate con él».

Esta carta procede de Karl Witte, un conocido de Schopenhauer de los días de Gotinga. Witte, nacido en 1800, había sido un niño prodigio muy admirado. Entró en la universidad con diez años, estudió matemáticas y luego Derecho, doctorándose con dieciséis años; un año después, en 1817, fracasó su

habilitación en Berlín: los estudiantes no dejaron hablar al muchacho que les quería enseñar. El ministerio concedió una beca que Witt disfrutaba ahora en Italia. La relación entre Witte y Schopenhauer debió ser al principio muy estrecha, pues se ha conservado una breve carta de Arthur a Witte que comienza con las siguientes palabras: «¡Mi tesoro! La fiesta en el campo se ha esfumado. Le recogeré a las cuatro y media en Hermelin [una taberna romana]» (B, 42). La «Trattoria de H'Armellino» y el café Greco eran los lugares que Schopenhauer frecuentaba y en los que pronto conseguía que la gente

se pusiera en contra suya. Félix Mendelssohn describió diez años después, en una carta a su padre, el ambiente de artistas que pululaban en torno al lugar, así como el local, de la siguiente manera: «Es una gente tremenda la que se ve por el “café Greco”... Se trata de un pequeño cuarto oscuro, de unos ocho pies de anchura, y mientras en una parte está permitido fumar, en la otra está prohibido. Se sientan en los bancos formando corro, llevan puestos los sombreros de ala ancha y se hacen acompañar por grandes perros; tienen el cuello, las mejillas y toda la cara cubiertos de pelo y hacen

una humareda terrible...; se dicen groserías unos a otros; los perros se cuidan de que abunden los parásitos; una corbata o un frac serían innovaciones y la parte de cara libre de pelo la cubren las gafas; ¡además beben café y hablan de Tiziano y Pordone como si estuviesen sentados entre ellos y llevasen también barbas y sombreros de tormenta! Por otra parte, sus madonnas son tan enfermizas, sus santos tan debiluchos y sus héroes tan púberes que te entran ganas de arremeter contra ellos».

En esta pequeña comunidad alemana de enamorados de las madonnas y los púberes, Arthur Schopenhauer tenía que

producir escándalo. Una tarde alaba el politeísmo griego: dice que un Olimpo lleno de dioses proporciona al artista un rico elenco de individualidades. En el café Greco consideran injuriosa esa alabanza del paganismo. Uno de la ronda le replica: «¡Pero nosotros tenemos a los doce apóstoles!». A lo que contesta Schopenhauer: «¡Vaya con sus doce filisteos de Jerusalén!» (G, 46).

Otra vez, Arthur proclama que la nación alemana es la más necia de todas. Esto es demasiado para el indulgente público del café. Así que se oye gritar: «Vamos a expulsar a este rufián». Schopenhauer tiene que tomar las de

Villadiego antes de que le echen. En casa, anota en su diario de viaje: «Si pudiese simplemente deshacerme de la ilusión de considerar a estas lenguas de víbora y de sapo como a mis iguales evitaría muchos problemas» (HN III, 8).

Esta ilusión que él se hace no hubiese irritado a los miembros de la colonia alemana de Roma: no consideraban en absoluto a Schopenhauer como un igual. Le temían de cerca, pero en cuanto se alejaba un poco se burlaban de él. Un miembro de la clientela del café Greco escribe a su casa: «Entre los viajeros alemanes que han aparecido por aquí me llama la

atención Schopenhauer, hijo de la ilustre Johanna Schopenhauer de Weimar, una mujer cultivada que escribe libros... Es verdaderamente un payaso completo...». Después de tanta contrariedad, Schopenhauer evita a sus conciudadanos y busca establecer contactos sobre todo con los turistas ingleses ricos. Estos viajan confortablemente, con varios coches de equipaje, llevan buenos vinos consigo, camas y orinales. En marzo de 1819, Arthur parte con esa compañía hacia el sur, hacia Nápoles, en donde, según dice Goethe en su Viaje a Italia, no sólo se puede aprender, como en Roma, sino vivir y amar. Schopenhauer

no se dejó mucho tiempo para ello, pues en abril está de nuevo en Roma, permanece un par de días en la ciudad y se dirige hacia Florencia, en donde se quedará un mes. Es allí, y no en Nápoles, donde le acarician de nuevo los «brazos encantados del amor».

El consejero del gobierno Eduard Crüger, un interlocutor de Schopenhauer durante los últimos años de Frankfurt, relata que «Schopenhauer estuvo prometido en Florencia con una dama de clase alta pero deshizo el compromiso al enterarse de que ella estaba “tuberculosa”» (G, 197). Schopenhauer habló también de tales planes de

matrimonio al escritor de comedia Georg Römer; parece haberle dicho a su interlocutor que, «en parte por inclinación y en parte por sentido del deber, se habría casado si no hubiese aparecido un impedimento insuperable que él, a pesar del dolor, debía considerar ahora como una suerte, “pues una mujer no es conveniente para un filósofo”» (G, 71).

Existen dudas, por otra parte, de si esta historia aconteció verdaderamente en Florencia. En cualquier caso, Schopenhauer debió hablar de tales propósitos a Adele en una carta (no conservada), pero en conexión con su

aventura veneciana de noviembre de 1818. Pues en mayo de 1819, Adele escribe a su hermano: «Tu historia [se refiere a Venecia] comienza a interesarme, ojalá que acabe bien; tú amada es rica, incluso de clase alta, ¿y dices además que está dispuesta a seguirte?» (Jb 77, 160).

Hubo proyectos de matrimonio con una rica italiana «de clase alta». Pero está claro que no puede tratarse de esa veneciana, Teresa Fuga, con la que Schopenhauer se había liado durante su primera estancia en Venecia y a la que anuncia su regreso a la ciudad en mayo de 1819. Esta le responde con una carta,

dirigida a un tal Arthur Scharrenhaus y que contiene una seductora oferta: «¡Querido amigo! Recibí tu carta con mucha alegría y me di cuenta de que no me has olvidado y que te acuerdas mucho de mí; pero créeme, querido mío, tampoco yo te he olvidado...; te quiero y deseo verte, ven en seguida, te espero para abrazarte y pasar juntos un par de días; tengo ya un amigo, pero está siempre ausente de Venecia y me visita sólo de vez en cuando —en cualquier caso, el domingo se va al campo en donde permanecerá de quince a veinte días; puedes venir por tanto tranquilamente, te espero con todo el

corazón; ya no tengo la relación con el “impresario”, tengo este nuevo amigo desde hace tiempo; en cuanto a los ingleses, que huyen de Inglaterra y vienen a Venecia por desesperación, tampoco tengo ya ningún amorío con ellos».

Entre todos estos amoríos, ingleses, empresarios y demás amigos, Teresa pretende dejarle a su Arthur, cuyo apellido ni siquiera lee bien, un pequeño hueco que éste podrá ocupar —durante un par de días—. Si Schopenhauer presentó esta historia a Adele como una posibilidad de matrimonio, parece evidente que, o bien fanfarroneó a su

antojo, o bien actuó como un iluso.

Adele había escrito en su diario: «nadie me amaré quizá nunca como yo amo» y se consideraba especialmente competente para distinguir entre sentimientos amorosos «superficiales» y «profundos». Ella, que desconfiaba de los hombres, no hizo una excepción con su hermano. Comenta las aventuras amorosas de éste con las siguientes palabras: «Ojalá no perdieses completamente la facultad de apreciar a una mujer, entregándote como haces a lo más común y ruin de nuestro sexo, y ojalá que alguna vez el cielo te pusiese delante una mujer por la que pudieras

sentir algo más profundo que esas efervescencias...». A ella «le duele interiormente en verdad», escribe a Arthur el 22 de mayo de 1819, «que en una sola carta hables de dos historias de amor sin amor, y todo ello no como yo lo hubiera deseado para ti». Adele adopta aquí el tono de una hermana a la que su hermano le hubiese abierto el corazón. Pero esto resulta sorprendente, pues, a partir de la ruptura de Arthur con la madre y su salida de Weimar el 22 de mayo de 1814, también la relación entre los hermanos había sufrido un gran deterioro. Adele había escrito entonces a su amiga Ottilie von Goethe: «Mi

hermano se ha comportado vergonzosamente con mi madre». Schopenhauer, por otra parte, no quería incluir a su hermana en la ruptura y reemprendió pronto el contacto epistolar, aunque no para confiarse a ella —en 1816, Adele había anotado en su diario: «No sé nada de mi hermano»—, sino para sustraerla a la esfera de influencia de la madre. Parece haberle aconsejado el matrimonio acuciantemente con el objetivo de que se fuese de casa. Pero Adele no se sentía reconfortada con tales consejos, pues, en el verano de 1814, se queja a su amiga Ottilie: «Arthur me ha escrito... no

puedo casarme, todavía no, no lo haré en mucho tiempo, probablemente nunca. Arthur me atormenta...». De hecho, Adele buscaba un hombre, pero no era fácil encontrar al hombre adecuado. No es de extrañar por tanto que demorase en responder a las recomendaciones fraternas. «Tenía que haber contestado... estas cartas desde hace tiempo, especialmente la respuesta a Arthur resulta difícil», confiesa a su amiga Ottilie en el verano de 1815.

Un año después, Adele concibe ella misma un plan: quiere trasladarse a Dresde con el hermano por algún tiempo; no para que éste la ayude —

Adele es muy orgullosa— sino para ayudar: tiene la sensación de que hay que sacar a Arthur de su obstinado encierro; por otra parte, quiere intentar una reconciliación entre él y la madre. Pero probablemente buscaba también la oportunidad de alejarse por un tiempo de Gerstenbergk, el amigo del hogar. Schopenhauer no acepta nada de ese plan; quiere en verdad alejar a Adele de la madre, pero no tenerla cerca de sí. Debió escribir una carta muy áspera, pues Adele anota desolada en su diario: «Respuesta indignante. Estaba tan fuera de mí que acudí corriendo a Otilie... ¡Ay, había esperado tanto del plan de ir

a Dresde!; todo lo que había construido laboriosamente se ha derrumbado».

Tras esta decepción, la correspondencia entre los hermanos se interrumpe durante algunos meses. En octubre de 1816, estando en Mannheim, durante un viaje, Adele oye desde el escenario del teatro la siguiente frase: «Puedes perderlo todo, a cada uno de tus amigos, te queda el hermano». Esto transforma su estado de ánimo. «He escrito una carta a Arthur con cariño y dulzura», anota en el diario.

Schopenhauer contesta ahora de nuevo y anuncia que su obra estará pronto acabada. Debió contar algo a

Adele del contenido de la misma, lo suficiente al menos para despertar el temor en ella de que Arthur pudiese enfrentarse, con toda la rudeza de la que era capaz, no sólo a la familia sino también al espíritu de la época y a los lugares comunes de la religión y la moral. En el verano de 1818, Adele escribe a Ottilie: «Pronto saldrá una obra de mi hermano: en agosto verá la luz y en seguida hará publicar la obra, lo que temo tanto como si fuese la misma muerte... Arthur me preocupa terriblemente».

Pero ahora, durante el viaje a Italia, Schopenhauer, desembarazado de su

obra e inmerso en un clima vital más benigno, parece estar más comunicativo con su hermana de lo que lo estuvo nunca antes. Por otra parte, existía para ello otra razón muy poderosa: puesto que la aventura amorosa con una camarera de Dresde había tenido consecuencias —la mujer estuvo encinta y dio a luz a una niña mientras Schopenhauer viajaba por Italia— le vino muy bien la predisposición a ayudar que tenía su hermana. Y puesto que en esta ocasión, según suponía, ella podía efectivamente hacer algo, le dio su confianza. Esto debía pasar en la primavera de 1819, pues el 27 de abril

de 1819, Adele anota en su diario: «Su chica de Dresde está en estado de buena esperanza; para mí es horrible, pero él se comporta correctamente». Schopenhauer parece haber reconocido pues la paternidad y probablemente ofreció ayuda económica. Pero Adele siguió siendo escéptica a pesar de ello, pues amonesta a su hermano: «no te tomes tu deber en el estrecho sentido al que vuestra mezquindad suele reducirlo —yo quisiera que la niña no hubiese nacido, pero puesto que está ahí, hazte cargo de ella».

Schopenhauer había dejado traslucir el deseo de que Adele se ocupase un

poco del bebé y también de la joven madre. «Si puedo hacer algo... por la chica, dílo abiertamente», responde Adele, ofreciendo ayuda de inmediato; podría enviar dinero a la madre, pero no visitarla, eso verdaderamente no puede ser. Ha oído decir que la mujer vive ahora con otro hombre. Inducirla a prometer tal visita sería una «sorprendente ocurrencia» por parte de Arthur. La niña murió a finales de verano de 1819. Adele escribe a Arthur: «Siento que haya muerto tu hija, pues cuando hubiese sido mayor te hubiera dado alegría».

Adele escribía esto el 8 de

septiembre de 1819. En ese momento, Schopenhauer había regresado ya a Alemania y estaba en Dresde. Pero, entre tanto, había sucedido una catástrofe para la familia Schopenhauer. El banquero Muhl de Danzig, al que la madre y Adele habían confiado toda su fortuna y Arthur un tercio de la suya, hizo suspensión de pagos en mayo de 1819, rogó a sus acreedores que no hiciesen nada y que tomaran parte en un ajuste, pues en caso contrario amenazaba bancarrota total. Schopenhauer se enteró en Venecia, a finales de mayo, por medio de Adele. Esta, alarmada en extremo, hablaba de

un «vuelco» en su «destino terrenal». Tenía de hecho todos los motivos para angustiarse. Pues la parte de la fortuna perteneciente a la madre había menguado mucho como consecuencia del dispendioso estilo de vida en Weimar. La parte de Adele se había convertido por tanto en la base de la subsistencia común de madre e hija —también para el futuro. Y la vía de salvación por medio del matrimonio tampoco parecía abierta. Gerstenbergk ofreció ayuda, pero las Schopenhauer no quisieron aceptarla. Se tomaron medidas inmediatas: la camarera, la cocinera y el mozo de casa fueron despedidos. Para

poder viajar a Danzig, tuvieron que tomar prestada una cantidad de dinero considerable. Lo mejor para el ajuste era estar presentes en el lugar. Adele escribe a Arthur desde Danzig: «Me duele tener que estar aquí en el gran mundo, en todas las reuniones... ¡pienso todo el tiempo en el momento en que se acabe todo! ¡Un nuevo camino, una nueva vida! Tendremos que vivir con mucha sencillez de lo que quede, quiero ganarme lo imprescindible para mis necesidades, por lo menos en la medida que lo permita mi enfermedad... En extrema necesidad, pero sólo en la extrema, abandonaré mi patria e iré a

Rusia como institutriz. No puedo ni quiero casarme sin inclinación; cada uno conoce sus fuerzas: lo que acongoja a muchos no es nada para mí, pero lo que miles soportan a mí me destrozaría». Adele mantiene a Arthur al corriente de lo que pasa lo mejor que puede. Deja entender, bajo secreto, que Muhl les ha ofrecido a ella y a la madre condiciones especiales. «Mis planes consisten», escribe el 8 de septiembre, «en recuperar de nuevo una parte del dinero que pierdo ahora en el futuro, cuando Muhl se haya recuperado». Le pide a Arthur, en cuanto acreedor, que se comporte con serenidad y que apruebe

el ajuste oficial en el caso de que éste sea ofrecido. Pues el ajuste sólo puede tener lugar si ninguno de los acreedores se opone. «Tienes que estar completamente seguro... de que tu provecho será tan importante para mí como el mío propio. Podrás comprender que cuando ya no pueda hacer nada por ti, trate de sacar alguna ventaja para mí, pero te doy mi palabra de relegar mi propio provecho antes de permitir que tú salgas perjudicado. Confía tranquilamente en mí».

Pero precisamente Schopenhauer no estaba dispuesto a confiar. Las alusiones a condiciones especiales habían

despertado su desconfianza.

Al principio, ofreció ayuda espontáneamente, puesto que la bancarrota en perspectiva sólo le afectaba en parte. Escribe que estaría dispuesto a compartir con la madre y la hermana «lo que le quedaba». A esta carta para la hermana había adjuntado no obstante otra dirigida a la madre en la que se hacía la misma oferta, pero añadiendo la siguiente injuria: «a pesar de que usted no ha honrado la memoria de su honorable esposo, ni en su hijo ni en su hija» (Jb 77, 140).

Adele intentó ocultar a la madre la segunda carta, pero ésta la leyó y

«siguió una espantosa escena», según el diario de Adele. Escribe a Otilie: «Ella [la madre] habló de nuestro padre de una manera que casi me partía el corazón, decía cosas horribles de Arthur y añadió que “él tendría en realidad que depender de ella”».

Adele, aterrorizada por este torbellino de inquinas, quiso tirarse por la ventana en un primer momento. Escribe en el diario: «Morir sería un alivio frente a este fardo gigantesco de la vida —pero cuanto sentí en mí el horroroso impulso, Dios me hizo reflexionar y me dio fuerzas».

En tales circunstancias, la oferta de

Arthur no era, por supuesto, aceptable. Tampoco él vuelve a insistir; por el contrario: ahora aumenta su desconfianza. Esta se dirige contra Muhl, del que sospecha, con razón, que quiere salvarse con un ajuste. Pero se dirige también contra la madre y la hermana, a las que cree capaces de estar dispuestas a que él salga perjudicado por causa de las condiciones especiales. De hecho hubo acuerdos particulares. Johanna recibiría, además del treinta por cien que le correspondía por el ajuste, una renta de 300 táleros imperiales «como compensación», según se dice en el documento al efecto expedido el 8 de

julio de 1820. Recibió además un cuadro auténtico de Paolo Veronese, que, por lo demás, trataría de vender sin éxito.

Pero tales acuerdos, al entender de Adele, no iban dirigidos contra Arthur. Tal como veía ella las cosas, Arthur no podía sacar ya más partido de la situación. Al fin y al cabo, ella le había escrito que debía resultarle comprensible «que si no puedo hacer nada más por ti, trate de sacar alguna ventaja para mí».

Adele, sin ninguna conciencia de haber actuado injustamente, se sintió herida por la desconfianza de Arthur.

Aún estaban frescas en el recuerdo las amistosas cartas desde Italia. Escribe: «No quiero ser elevada primero hasta los cielos y condenada luego; hazte una idea clara de mi ser, y si no, déjame estar».

A Adele le había correspondido la ingrata tarea de convencer al desconfiado Arthur para que aceptase el ajuste. Él se negó obstinadamente. Adele suplica: el ajuste podría fracasar y entonces todo estaría perdido. ¿Quería arrastrar a todos a la perdición, incluida la hermana y la madre? Schopenhauer se empecinó todavía más, pues lo que Adele no sabía, a él, antiguo

comerciante, le resultaba familiar: aquí se estaba jugando al póquer y era preciso controlar los nervios. El que quiere hacer un ajuste, como pasa con Muhl, tiene que amenazar con el fracaso del ajuste. Pero el ajuste tendría lugar aunque él, Schopenhauer, no tomase parte —el interés de Muhl lo exigía—. Por ello, Schopenhauer prepara una estrategia distinta. Ignora las dificultades de pago de Muhl, conserva sus letras de cambio, espera, y cuando Muhl se salve con el ajuste, presentará sus reclamaciones. Por el momento, no se opondrá al ajuste. Al contrario: debe tener interés incluso en que se produzca,

porque de ese modo Muhl volverá a tener solvencia.

Una constelación de cosas complicadas: Muhl se salva a costa de Johanna y Adele y Schopenhauer, a su vez, se salva a costa de la maniobra de Muhl. Sólo porque la madre y la hermana pierden tres cuartos de su fortuna, Schopenhauer salva el ciento por ciento de su parte. Por lo demás, se arriesgaba a perderlo todo en el caso de que, a pesar del ajuste, Muhl hubiese seguido siendo insolvente. Y se arriesgaba además a que el ajuste no tuviese lugar por su negativa a participar en él: un riesgo en el que arrastraba a la

madre y a la hermana. Schopenhauer no quería perjudicar a ninguna de las dos, pero tampoco quería que se burlasen de él; y este temor fue mucho mayor que cualquier sentimiento de solidaridad familiar.

Que las cosas sucediesen al fin tal como él había previsto le proporcionó una satisfacción furibunda. Muhl volvió a ser de nuevo solvente y, un año después, el 1 de mayo de 1821, Arthur presentó sus letras de cambio con las siguientes palabras: «Si usted pretendiese aparentar todavía insolvencia, le demostraré lo contrario utilizando el famoso argumento que el

gran Kant introdujo en la filosofía para demostrar la libertad moral del hombre, a saber, la inferencia del deber al poder. Lo que quiere decir: si no paga usted de buen grado, protestaré las letras de cambio. Como ve, se puede ser filósofo sin necesidad de ser un necio» (B, 69).

No, Schopenhauer no era un necio y además de tener su «consciencia mejor» sabía también manejárselas muy bien con la «consciencia empírica».

Salió ganador de este asunto. Pero el lazo cordial con Adele, que había durado cierto tiempo, se rompió en el trayecto. El 9 de febrero, Adele anota en su diario: «Por fin una carta de Arthur

que me produjo una emoción destructiva. No puedo contestar todavía; entre tanto, le escribí unas líneas de despedida. Mi alma se ha separado de él».

18

*Docencia
en
Berlín.*

*El
«justiciero»
al que
nadie
escucha.*

*CUARTO
ESCENARIO
FILOSÓFICO:
LOS
TRIUNFOS
DE
HEGEL
Y EL*

*ESPÍRITU
DEL
BIEDERMEIER.
Razones
del
fracaso
de
Arthur.*

Arthur Schopenhauer afirmaría más tarde que sólo se había interesado por la carrera universitaria porque creía tener que compensar con los ingresos de la actividad docente la mengua de fortuna con la que amenazaba la catástrofe del banquero Muhl. Así, que fue una situación de penuria —que por otra parte había de revelarse mucho

menos ruinoso de lo que inicialmente había supuesto— lo que le movió por algún tiempo a querer vivir no sólo para la filosofía, sino también de la filosofía.

Pero, en realidad, entraban en juego otras razones: quería también, como escribe en diciembre de 1819 al profesor Lichtenstein de Berlín, «enfrentarse por fin... a la vida práctica» (B, 44).

No obstante, existe otro motivo, que formula con diplomacia y más veladamente por tanto: desea aprovechar la posición de profesor universitario para estimular el espíritu filosófico de la época y, a la vez,

señalarle sus límites. Schopenhauer no se ha resignado todavía a que su influencia se ejerza solamente sobre la posteridad. Quiere ponerse al alcance del mundo que le rodea. Y eso significa que se siente como un Hércules al que le corresponde limpiar los establos de Augías filosóficos de la época. Este propósito queda encubierto en la carta al profesor Blumenbach de Gotinga bajo expresiones cautas: «Ahora... que han concluido los años de aprendizaje, así como los años consagrados a viajar, creo... que es tiempo de que más de uno pueda aprender algo de mí» (B, 43). En diciembre de 1819, por medio de las

cartas dirigidas respectivamente a Lichtenstein en Berlín y a Blumenbach en Gotinga, Schopenhauer pretende sondear desde Dresde la situación en las respectivas universidades. Son las primeras en las que fija su atención, ya que las conoce desde sus tiempos de estudiante. En el otoño de 1819 estuvo pensando también Heidelberg durante algún tiempo, pues allí precisamente había arribado en julio de 1819 a su regreso de Italia.

De Heidelberg le atraía la belleza del paisaje y, además, se daba la circunstancia de que había una cátedra vacante: Hegel había sido llamado a

Berlín un año antes. Podía contar además con un apoyo: Ernst Antón Lewald, camarada de escuela de Schopenhauer en Gotha y compañero en Gotinga, era ahora catedrático de filología clásica en la Universidad de Heidelberg. Otras particularidades de la ciudad, sin embargo, le resultaban poco atractivas. El oleaje de la excitación patriótica se había encrespado en la ciudad, bastión del Romanticismo alemán, tras el asesinato de Kotzebue por el estudiante Sand, miembro de una corporación estudiantil, el 23 de marzo de 1819, en la vecina Mannheim. Los sentimientos patrióticos, en la ciudad y

entre los estudiantes, se canalizaron inicialmente en violencias antisemíticas. Incluso muchos años después, resultaba perceptible la veneración de que era objeto Sand, sobre todo en Heidelberg. El verdugo Braun —que se había vuelto melancólico por el remordimiento de haber tenido que ejecutar a un hombre tan noble y piadoso— construyó una casita en su viñedo, cerca de la ciudad, con los tableros y postes del cadalso, en la que los estudiantes de las corporaciones solían reunirse secretamente. También floreció en Heidelberg el comercio de reliquias: todos se afanaban por conseguir algunas

virutas salpicadas con la sangre del mártir y estaban a la venta pipas y tazas de café decoradas con la efigie de Sand.

Nada de eso era del agrado de Schopenhauer, quien permaneció un mes en la ciudad para continuar luego su viaje hacia Dresde. En el camino, se detuvo en Weimar los días 19 y 20 de agosto de 1819. Visitó a Goethe y fue a su casa sin haberse anunciado previamente. Goethe, que estaba conversando con otro huésped, le saludó con frialdad y le preguntó: «¿Cómo aparece improvisadamente por aquí, suponiéndose que estaba en Italia?» y le rogó que regresara una hora después.

Schopenhauer, que todavía tenía fresco el recuerdo del informe de Adele sobre el ardor con el que Goethe se había volcado sobre su libro, no había contado con tal recibimiento, así que, cuando regresó una hora después, no ocultó su decepción. Goethe, sin embargo, debió mostrarse caluroso y conciliador, pues Adele anota en su diario: «recibí... una carta de mi hermano con la descripción de su estancia en Weimar. Estaba encantado por la acogida que le habían dispensado los Góthe, lo que da una idea de lo mucho que habría podido darle el amor y de lo que éste habría llegado a hacer de él».

Goethe y Schopenhauer pasaron juntos una tarde y una mañana. Schopenhauer habló de sus viajes y de sus planes, se enfrascaron pronto en el antiguo tema de los colores y Goethe realizó algunos experimentos. En sus Diarios y anales rememora este encuentro, que sería el último, con palabras amables: «Una visita del Dr. Schopenhauer, joven lleno de mérito, aunque desconocido por casi todos y ciertamente de trato difícil, me estimuló mucho y condujo a una instrucción mutua».

Desde finales de agosto de 1819, Schopenhauer está de nuevo en Dresde,

ciudad aureolada para él todavía por el vivo recuerdo de la productiva etapa de creación que ha tenido lugar allí. La muerte de su hija de algunos meses, acaecida poco después de su llegada, no constituye para Arthur una tragedia. Sus preocupaciones se concentran sobre el propio futuro académico. ¿Dónde radican las mejores posibilidades? Lewald le escribe desde Heidelberg que nadie pondrá escollos en su camino pero que su obra filosófica es completamente desconocida todavía allí. Dice también que el apacible otoño promete una buena vendimia y que, por lo demás, reina de nuevo la tranquilidad —con excepción

de algunos excesos contra los judíos.

Pero Schopenhauer se inclina ahora más bien por Gotinga o Berlín. Gotinga es, le escribe a Blumenbach, «la más honorable, tal vez la primera universidad del mundo» (B, 43), y destaca por los resultados obtenidos en las ciencias empíricas. Le pregunta a Blumenbach, sin embargo, por el ambiente que reina en torno a la especulación filosófica y si podrá contar con un público allí. Su mentor de Gotinga en las ciencias de la naturaleza responde: no hay duda de que Schopenhauer será bien acogido por los colegas pero es muy problemático que

encuentre un público, pues no tiene ninguna noticia de «que se eche en falta por aquí otra clase de filosofía». En pocas palabras: Gotinga no tiene necesidad de renovación filosófica. La respuesta de Lichtenstein, desde Berlín, es más alentadora, pues aunque su carta comienza con las siguientes palabras: «Es verdad que no ha llegado hasta mí ningún juicio sobre sus escritos», continúa diciendo: «pero puedo contar con que aquí será valorado de acuerdo con sus méritos».

Arthur había enumerado en su carta a Lichtenstein las razones a favor y en contra de Berlín. Por una parte, «la

superior cultura espiritual» de una gran ciudad facilita la tarea de encontrar un público que no se componga exclusivamente de estudiantes. Además, la mudanza de Dresde a Berlín resulta más sencilla de efectuar que a Gotinga o a Heidelberg. Berlín tiene en contra, por otra parte, la «carestía de la vida» y la «pésima situación en el desierto de arena» (B, 55). Pero Schopenhauer se decide por Berlín, pues Lichtenstein hace una observación sugerente en su escrito de respuesta: «Desde que Hegel está aquí parece que los estudios filosóficos encuentran más adeptos».

Schopenhauer se mete así en la boca

del lobo. Quiere enfrentarse con el gran adversario, quien, por su parte, hasta ahora nada sabe de él. Todavía en Dresde, y antes de haber culminado su habilitación, pretende que el decano de la facultad berlinesa anuncie ya en el repertorio de lecciones de la universidad el curso que impartirá. Quiere enseñar acerca de «toda la filosofía, es decir, la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano». Y, por lo que se refiere a las horas para impartir clase, considera que «las más convenientes serían... las mismas en las que el señor profesor Hegel da su curso principal» (B, 55).

Schopenhauer subestimó

temerariamente la fuerza del espíritu de Hegel. Mientras que en los cursos de éste se apretujaban más de doscientos estudiantes, no hubo más de cinco, durante este primer semestre, que acudiesen para ser instruidos por él en la «doctrina de la esencia del mundo». Tampoco le sirvió de mucha ayuda el hecho de presentarse en la primera hora del curso como el «justiciero» que llegaba para liberar de las garras de sus corruptores a la filosofía postkantiana, apresada en las «paradojas» y corrompida por un «lenguaje inculto e ininteligible». Schopenhauer anunciaba

su mensaje pero faltaba la fe para recibirlo. La fe estaba depositada en Hegel, contra quien, en primer lugar, se dirigía la furia justiciera de Schopenhauer.

Dada la situación, la capacidad de influencia del justiciero Schopenhauer resulta comparable a la de un predicador de secta enfrentándose a la iglesia poderosamente protegida del hegelianismo. Magro consuelo fue para él el hecho de que quedase patente, en una pequeña controversia sobre el concepto de «motivo» que se produjo a raíz de su examen de habilitación —la única controversia personal que hubo

entre ellos por lo demás—, que conocía mejor que Hegel la ciencia de la naturaleza.

Hegel había sido llamado a ocupar, en la primavera de 1818, la cátedra vacante del fallecido Fichte.

El ministro de educación Altenstein, un político de talante más bien liberal en comparación con otros, se contaba entre los admiradores del filósofo y contribuyó para que fuese llamado a Berlín. Altenstein valoraba en Hegel lo mismo que suscitaba entusiasmo y fascinaba a un público que se había enardecido con las turbulencias de los últimos años y ahora exigía un poco de

tranquilidad: se trataba de la forma singular con la que Hegel recogía el impulso modernizador que arrancaba de la Revolución Francesa conjugándolo con una actitud conservadora y devota del Estado. Cuando, en 1820, apareció la Filosofía del Derecho, que contiene en su prefacio la famosa frase «Todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional», el ministro Altenstein saludó al autor con las siguientes palabras: «Usted pone... a la filosofía, según mi parecer, en la única posición correcta frente a la realidad. Por eso es seguro que conseguirá salvaguardar a sus oyentes de esa corruptora arrogancia

que rechaza lo existente sin haberlo llegado a conocer y, especialmente en lo que se refiere al Estado, se complace en proponer con arbitrariedad ideales vacíos de cualquier contenido».

La filosofía de Hegel estaba comprometida con el proyecto de la modernidad, es decir, del pensamiento que apuesta por el progreso histórico y por la razón social, pero se situaba al mismo tiempo contra toda «arbitrariedad de los sujetos arrogantes».

Así, por ejemplo, Hegel dice del filósofo Fries, miembro de las corporaciones estudiantiles y perseguido por las autoridades estatales, que es un

«dirigente multitudinario de esa clase de frivolidad que se autodenomina filosofía» y que tiene la osadía de aglutinar al Estado, esa construcción levantada por «el trabajo de la razón» a lo largo de los siglos, con «la masa informe del corazón, de la amistad y del entusiasmo».

Tal sentido polémico, protegido por el poder, se conjugaba en Hegel, por otra parte, con unos sentimientos que le impulsaban, cada 14 de julio y hasta el final de sus días, a celebrar la Revolución Francesa con un vaso de vino tinto. La Revolución siguió siendo para él un «amanecer glorioso», el

«descubrimiento apoteósico del núcleo íntimo de la libertad». En 1822, al mismo tiempo que exigía de las autoridades prusianas que tomaran medidas contra una gaceta literaria que se había atrevido a criticar su filosofía, dice refiriéndose a la Revolución Francesa: «Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran a su alrededor no se había visto hasta ese momento que el hombre fuese capaz de erigir su vida sobre la cabeza, es decir, sobre el pensamiento, construyendo sobre el mismo la realidad». En otra ocasión, declara que la Revolución Francesa fue lo único capaz de dar a luz

a la filosofía moderna y, sobre todo, a la
suya propia.

Hegel rechaza la acción
revolucionaria llevada a cabo por el
individuo o los grupos sociales. Pero, en
cambio, sitúa el impulso revolucionario
en el corazón palpitante del espíritu del
mundo. Este ejecuta su trabajo sin que el
filósofo tenga necesidad de
entrometerse. El filósofo puede y tiene
que desarrollar en conceptos lo que de
todos modos acontecerá; y lo que
acontecerá de todos modos es el
proceso histórico, necesariamente
progresivo: la historia del retorno-a-sí-
mismo del espíritu en la realidad

material de la vida social. El todo es lo verdadero porque llega a ser verdadero. Hegel presenta su Filosofía del Derecho, en el prefacio, como una filosofía del futuro ya concluido: «La filosofía llega siempre irremediablemente demasiado tarde para decir una palabra que enseñe cómo debería ser el mundo. El pensamiento del mundo aparece en el tiempo después de que la realidad haya ejecutado y consumado su proceso de formación... Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, una figura de la vida ha envejecido ya y no puede ser rejuvenecida sino sólo reconocida con el gris sobre gris; el

búho de Minerva sólo emprende su vuelo con la irrupción del atardecer». La historia es para Hegel, en efecto, el juicio final, y procesará a todo lo que sobreviva oponiéndose a la autorrealización del espíritu. Pero, para ello, no necesita de rebeldes exaltados, ni de instigadores, ni de demagogos. No tiene necesidad, en especial, de ninguna «arbitrariedad del sujeto», encorsetado en sus limitados intereses de libertad meramente individual. Esa arbitrariedad crea las condiciones de su propia destrucción y no está mal contribuir un poco a ella: de ahí procede la lealtad de Hegel a un Estado que no duda en retirar

de la circulación a los «demagogos».

En una carta dirigida a Niethammer, señala lo siguiente: «Yo me atengo a que el espíritu de la época ha dado la orden de avance y la orden tiene que ser obedecida; su esencia gana terreno como una falange acorazada y estrechamente cerrada, tan inexorable y con un movimiento tan imperceptible como el avance del sol en el firmamento, atravesando la espesura de la niebla o la ligereza del aire; en torno a ella, se agitan innumerables tropas ligeras que luchan a su favor o en su contra, pero la mayoría no tienen idea de lo que está en juego y parece que sea una mano

invisible lo que les golpea por doquier».

Hegel conspiraba con el espíritu del mundo y no necesitaba por tanto, como hizo antes el valiente Fichte, inmiscuirse en los quehaceres inmediatos. El activismo existencial de Fichte quedaba situado en Hegel al nivel napoleónico. Él no se dispersaba en las «petits batailles» sino que ocupaba el promontorio del mariscal de campo. No es casual que Napoleón estuviese en las cercanías cuando Hegel engendraba su Fenomenología del espíritu, la obra que cimentaría su prestigio.

Hegel se encuentra en Jena —corre el año 1806— y trabaja febrilmente para

completar la obra. Napoleón avanza con sus tropas contra Prusia. En Jena se teme lo peor y, efectivamente, sucede: Napoleón entra en la ciudad mientras Hegel está escribiendo los pasajes finales. Desde su ventana contempla a los soldados que acampan en la plaza del mercado y hacen una gran hoguera con el maderamen de los puestos de venta y con las bancas de las carnicerías. La humareda se filtra a través de las rendijas de las ventanas. Esa noche completa su obra y escribe las famosas frases con las que concluye la Fenomenología del espíritu: «La meta, el saber absoluto, o lo que es lo

mismo, el espíritu que se conoce a sí mismo como espíritu, encuentra en su camino la memoria de los espíritus... La historia consiste en la conservación de esta memoria... por parte de su existencia fenoménica; pero, por parte de su organización conceptual, es la ciencia del saber que se manifiesta; ambos conjuntamente, que constituyen la historia conceptualizada, son la memoria y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual no sería nada más que un solitario sin vida; sólo del cáliz de este reino de los espíritus rezuma su infinitud».

Pero esa misma noche arde Jena. Los franceses incendian la morada de las Musas y se entregan al saqueo. Hegel se mete la Fenomenología en el bolsillo y huye de allí. Al volver, encuentra devastada su vivienda: no queda ni una prenda de ropa ni un trozo de papel en blanco. Poco significa todo eso, sin embargo, frente al hecho de haber contemplado con los ojos a Napoleón, causante de estos males: «Vi al emperador —este alma del mundo— mientras cabalgaba inspeccionando la ciudad. ¡Qué impresión tan maravillosa es, en verdad, ver sentado en su caballo a un individuo que abarca el mundo y se

enseñorea de él!»).

Este comentario recuerda mucho al personaje Diedrich Heßbling, de Heinrich Mann, el cual, mortificado en extremo por un brutal teniente, observa con orgullo: «es incomparable». Hegel reacciona de la misma manera: no deja de admirar al espíritu del mundo aunque éste le haya tratado con rigor.

Así funciona precisamente el espíritu del mundo: para avanzar tiene que apalear y hacer saltar astillas. En Jena, Hegel es todavía astilla. En Berlín, por el contrario, se aproximará significativamente hacia los mismos que apalean.

Hegel estaba enamorado de la historia: «Lo verdadero es el delirio báquico en el que ningún miembro deja de estar ebrio».

Todo comenzó en el seminario de Tubinga: Hegel y sus compañeros de residencia, Schelling y Hölderlin, plantaron un árbol de la libertad a orillas del río Neckar para celebrar la noticia de la toma de la Bastilla. La euforia que produjo saber que era posible impulsar la historia hacia el progreso, perforó también la barrera que Kant había establecido contra la metafísica: ninguna razón avalaba suficientemente que nuestra consciencia

esté tan alejada del ser como había enseñado Kant. El poder de la historia, tal como ellos lo imaginaron desde la pradera del Neckar, sugirió otra definición del ser: el «ser» es, para el espíritu, lo «propio»; para los estudiantes de Teología, alentados por el impulso revolucionario, el espíritu llegaba, como Cristo, a su «propiedad». Hegel se puso manos a la obra para que los «suyos» le recibieran a él, al espíritu. La época de la crucifixión había concluido. Hölderlin aportó la idea al círculo de amigos de que el pensamiento, en el juicio, ha superado la división originaria, es decir, la partición

del ser. El gran ímpetu reconciliatorio buscaba un tipo de razón capaz de reconocerse a sí misma en lo Otro, en la naturaleza y en la historia. En la Fenomenología del espíritu, Hegel caracterizaría este tipo de razón como algo que «escudriña las entrañas de las cosas» y «les abre todas las venas», para «poder verse a sí misma fluyendo de allí».

Pero, puesto que la historia había deparado muchas decepciones a sus entusiastas durante el cuarto de siglo subsiguiente a la Revolución, Hegel se empeñó sobre todo en afirmar una fe en la razón histórica que estuviese, en

adelante, inmunizada contra la decepción. El amante engañado se consuela sabiéndose cómplice de la «astucia de la razón». Toda la energía de Hegel se orientó a diseñar un sistema de la razón histórica capaz de resistir cualquier decepción. En un memorial político redactado en 1802, es decir, poco después de la transformación de la Revolución en napoleonismo, escribe lo siguiente: «Los pensamientos que contiene este escrito... no pueden tener otra finalidad ni ejercer más influjo que el de incitar a la comprensión de lo que es y, con ello, proporcionar una visión serena y estimular a que se acepte la

realidad con palabras medidas y se establezca con ella un contacto auténtico. Pues lo que nos inquieta y nos hace sufrir no es lo que es, sino que no sea como debería ser. Pero si sabemos que es como tiene que ser, es decir, que no depende de la arbitrariedad y el azar, reconoceremos al mismo tiempo que debe ser así».

Es aquí donde Hegel se encuentra a sí mismo: no es necesario dictar exigencias a la realidad porque, lo que es racional, sucederá de todos modos. El ser absorbe al deber ser. Cada decepción nos acerca más a la verdad, disuelve la mera «opinión» y nos da

madurez para llegar a ser cómplices de la razón objetiva. En Berlín, Hegel transformó finalmente esa «madurez», por lo que se refiere a su persona, en una situación de confortable inmovilismo.

Rudolf Haym, un testigo inmediato del último decenio de Hegel en Berlín, escribe recordando esos años. «Hay que rememorar esa época para saber lo que significa la verdadera vigencia y el predominio de un sistema filosófico. Hay que tener presente... lo que fue el pathos y el convencimiento de los hegelianos, quienes se cuestionaban con absoluta seriedad cuál podría ser el

contenido futuro de la historia del mundo una vez que el espíritu había superado todos los obstáculos, en la filosofía de Hegel, para llegar hasta su meta, es decir, al saber sobre sí mismo».

Hegel compuso sus grandes obras, durante los años de Berlín, en ese estado de ánimo complacido que se sabe receptor de la llegada del espíritu del mundo a su meta final: la Filosofía del Derecho, la Historia de la filosofía y la Filosofía de la historia. Reelaboró también la Lógica y la Enciclopedia, por lo demás, llevaba la existencia de una persona corriente y conservadora. Solía decir que la filosofía debía «quedarse

en la cátedra» y los que lo conocían personalmente quedaban asombrados por el tono cotidiano y vulgar de su conversación, carente de espíritu, a la que se entregaba con placer. Heinrich Hotho conoció a Hegel en los años veinte y lo describe así: «Su figura, prematuramente envejecida, estaba encorvada... una bata de dormir grisácea y amarillenta caía descuidadamente hasta el suelo, cubriendo sus hombros y su vientre encogido; no había la menor huella exterior que delatase grandeza ni tenía ninguna gracia especial. El rasgo más descollante de toda su figura era un aire

de antigua respetabilidad burguesa».

Carecía de chispa y de elocuencia. Era un hombre que luchaba dificultosamente con las palabras y, lo que salía al final, era muchas veces apenas inteligible, a causa del dialecto suabo, imposible de ocultar. La gente trataba de adivinar lo que podía significar la palabra eppes, hasta que acababan dándose cuenta de que lo que se escondía en ella era el significado de la palabra «etwas» (algo), categoría filosófica del mayor rango. A uno no se le habría ocurrido imaginarse al espíritu del mundo de este modo. No obstante, cuando se trataba de fustigar a los

católicos, este hombre, que nunca dejó de ser un protestante suabo, podía afilar su lengua. En uno de sus cursos, se permitió contar el siguiente chiste: si un ratón se come una hostia consagrada ha tomado el cuerpo del Señor, según la doctrina católica de la transustanciación, y debe ser adorado por tanto.

El sector eclesiástico exigió que el Estado hiciese caer el peso de la ley sobre esta salida de tono. Hegel se defendió diciendo que él, en cuanto luterano, tenía que desenmascarar el culto a los ídolos de los papistas y eso fue lo que declaró también ante sus estudiantes. Un capellán, que estaba

entre la audiencia, se dirigió amenazadoramente hacia el profesor, pero Hegel, sosteniendo la mirada, observó: «No me impone el que me mire usted de ese modo».

Cuando actuaba como filósofo, no obstante, Hegel se revestía de todo el boato oficial. Los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, fundados por él en 1826, deberían haber tenido en principio un representante estatal. Y aunque no se llegó a tanto, las recensiones fueron efectuadas como si se tratase de un órgano del gobierno. Fue el motivo de que Borne polemizase en su contra y hablara de una

amenazadora estatalización del espíritu.

La «persecución de demagogos», que dio comienzo en 1819 y en cuyo transcurso fueron encarcelados algunos opositores mientras que otros, como el teólogo berlinés De Wette, eran expulsados de su cargo, había cosechado en el Berlín de los años veinte cierta calma política. Las corporaciones estudiantiles siguieron estando prohibidas. Era posible empinar el codo, pero no se hacía política; se trabajaba mucho, pero se razonaba poco. En 1824, el estudiante Ludwig Feuerbach escribía a su padre desde Berlín: «En ninguna otra universidad

reina un espíritu de trabajo tan generalizado como aquí, ni hay tanto interés por todo lo que sobrepase los meros chismorreos estudiantiles, ni un impulso tan fuerte hacia la ciencia, ni tanta calma y tranquilidad. Otras universidades son auténticas tabernas comparadas con esta casa de trabajo».

La filosofía de Hegel, en la que incluso el espíritu del mundo aparece trabajando, se acomoda muy bien a este estado de cosas. Pero, puesto que al trabajo sigue la distracción, cuando el arte aspira a ser algo más que distracción del trabajo, acontece que corren malos tiempos para el mismo.

El teatro, y la ópera en especial, sacaron provecho, por el contrario, de esta involución de la cultura política. Estas artes, que propiciaban contactos sociales masivos, servían para aliviar la presión. Rahel Varnhagen escribe: «Una ciudad sin teatro es para mí como un ser humano con los ojos vendados, como un lugar sin corriente de aire, como algo sin rumbo. En nuestra época y en nuestras ciudades, es la única actividad en la que coinciden el círculo de los placeres y del espíritu, en la que participan y confluyen todas las clases». El ministro Bernstorff señala con laconismo: «Bueno, ¿algún hueso hay

que dejar para los perros hambrientos!».

La pasión por el teatro experimentó un nuevo punto álgido. También tuvo lugar en torno al mismo el gran debate que en otros ámbitos resultaba imposible. Der Freimütiger, una gaceta de entretenimiento muy leída, colgaba buzones en las calles berlinesas dentro de los cuales era posible depositar críticas de teatro que serían publicadas después. Incluso Hegel confeccionó recensiones teatrales.

Entre tanto, el gusto había cambiado: nunca corrieron peores tiempos para el espíritu de lo sublime. Ahora, el género ligero tenía su gran oportunidad. Entre

1815 y 1834 se representaron en el teatro nacional de Berlín 56 tragedias y 292 comedias. Mientras Napoleón había mantenido al mundo en suspenso, triunfaba en Alemania la tragedia basada en la idea del destino. Pero la caída de Napoleón significó también el fin de las grandes hazañas y de la fatalidad en el drama. El género ligero se hizo cada vez más ligero en el escenario. Los actores festejaban sus triunfos en el papel de monos. Pero los montajes escénicos adquirieron cada vez más fasto. Undine, de E. T. A. Hoffmann, cuyos decorados fueron diseñados por Schinkel, sacó provecho de esa tendencia de la época.

Más suntuosa todavía fue la representación de Freischüt de Weber. Los efectos más espectaculares, no obstante, fueron empleados por Spontini, quien hizo que los elefantes entrasen en el escenario y que se disparasen cañones dentro del mismo.

El gusto por lo ligero aumentó igualmente la sensibilidad hacia la ligereza de los pies. Los berlineses decían de la bailarina Fanny Elfiler: «Baila la historia universal».

Schopenhauer llegaba a un Berlín que estaba empeñado en recuperarse del esfuerzo de los tres últimos decenios. La situación era comparable a la del foyer

del teatro durante la pausa: el griterío consigue aplacar las excitaciones que se experimentaron un momento antes y diluir en la intrascendencia de lo cotidiano las impresiones de la grandeza de la que se acaba de ser testigo. La gran filosofía de Hegel tenía que influir, en este sentido, como una recensión total y tranquilizadora de los acontecimientos que habían tenido en suspenso el aliento de todos por un momento y que ahora habían pasado ya. Era tiempo de cosecha: podía contemplarse el panorama de conjunto y conservar sus logros. Era la época del estilo Biedermeier.

Pero el espíritu de los tiempos era más complicado de lo que, a primera vista, podría parecer. La política de la Restauración, después de 1815, hubiese querido encorsetar la vida en el orden superviviente del siglo XVIII como si nada hubiera pasado. Pero habían sucedido demasiadas cosas. La confianza en la validez y estabilidad del statu quo heredado tenía algo de forzado y voluntarista. El hecho de aceptar la tradición no excluía la ligera impresión de que todo se asentaba sobre un doble fondo. Las convicciones empezaban a vacilar y la moral se debilitaba. La gente se acurrucaba e inclinaba la

cabeza, adoptando una posición confortable, pero al mismo tiempo acechaba ávidamente «desde los cuartitos secretos» (Eichendorff) y aspiraba hacia los espacios libres en los que reina la media luz y en los que hay distancias abismales. Era el momento adecuado para que triunfasen los relatos de Hoffmann. El catedrático Wolfart presenta en público a sus sonámbulos y Schopenhauer se apresura también a verlos.

Un recensor del literaturblatt lamenta la pérdida de «ingenuidad», de «interioridad» y de «heroísmo». Desde la perspectiva de los años veinte,

incluso el juego de la ironía romántica parecía «heroico», pues ahí se trataba en definitiva de la totalidad y se ponía en juego la ascensión de un yo capaz de potenciarse a sí mismo. Pero todo esto, se lamenta el autor, ha sido disuelto ahora por la mera artificialidad, por el efectismo y la paradoja.

Incluso los intentos de cimentar a la fuerza cierta solidez tenían algo artificial. Lo que en otro tiempo había sido el placer de perder el sentido de orientación, se transformaba ahora en el placer de sentirse arraigado. Friedrich Schlegel y Clemens Brentano se convirtieron al catolicismo; Hoffmann

llegó a consejero de la audiencia y Hegel se hizo devoto del Estado. Mucha gente apretaba el pedal, y no sólo el del piano, un instrumento que empezaba a instalarse por entonces en todos los hogares burgueses.

Sobre este suelo vacilante, que fingía firmeza, comenzó a producirse una gran algarabía literaria. Nunca había habido tanta y tan amena vida social y, no obstante, nunca se había leído ni escrito tanto. En Berlín, los clubs, las asociaciones, las mesas redondas y las tertulias parecían brotar del suelo como las setas. Existía una «Sociedad sin ley» que, según Hoffmann, no tenía otra

finalidad que la de «comer a mediodía como corresponde a las buenas maneras alemanas». Una «Sociedad de la lengua alemana» se reunía en torno a los hermanos Gerlach. Hoffmann se congregaba con sus «Hermanos de Serapion» y Clemens Brentano fundó la «Sociedad de los abejorros» cuyos miembros se obstinaban en consagrarse a «hacer poesía y aspirar a algo». Existía también la liga de los «Filartas», quienes pretendían «despertar al alma de su sueño». En la calle Friedrich se reunía la «Asociación de disputas para el tratamiento de cuestiones pendientes».

En parte, se trataba de formas

larvadas de asociación política en las que el estrangulamiento de la opinión pública quedaba en cierto modo compensado. Pero, en mayor grado, el objetivo era alcanzar un sentimiento de bienestar al que la literatura aportaba sensaciones de estremecimiento o una frivolidad amena.

Las aguas literarias que corrían por Berlín eran ciertamente turbias. Un puñado de estudiantes se reunía en el Café Royal con el propósito de llevar a término, versificando juntos, el Fausto de Goethe. En los lugares nocturnos de distracción surgían espontáneos que componían poemas a partir de un lema o

de algún dicho. Un tal Otto Jacobi, amanuense de la audiencia, amenazó con relatar toda la historia de los emperadores alemanes, a partir de Carlomagno, en varias docenas de dramas. Pero se le adelantó Ernst Raupach, quien en el plazo de diez años escribió para la escena berlinesa cincuenta piezas que relataban la historia de los Hohenstauffer. No faltaba ni uno. Los editores de libros de bolsillos para mujeres y de almanaques convocaban concursos entre autores, pues la demanda de los lectores superaba incluso la oferta de autores tan fecundos. La Universidad, tal como

escribió el joven Feuerbach a su padre, era una «casa de trabajo». En efecto, muy al contrario de lo que se había imaginado el fundador de la universidad de Berlín, Wilhelm von Humboldt, la formación profesional de tipo práctico ocupaba allí ahora el lugar predominante. Tanta laboriosidad y afán de superación se movían empero sobre un suelo resbaladizo. Tanto celo en el trabajo y tanta probidad, que recuerda un mundo de topos, precisa también de cierta seguridad en lo que se refiere a las grandes cuestiones, es decir, explicaciones sobre el Todo; había necesidad de saber cómo llegó cada

cosa a ser lo que era. Todos los que 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 aflúan veterinarios, agentes de seguros, funcionarios de la Administración, tenores de ópera y empleados del comercio. Es posible que no entendiesen demasiado bien lo que decía, pero bastaba entender que allí había alguien que lo entendía todo y todo lo daba por bueno. Tal era el estado de ánimo y el repertorio de necesidades. No es de extrañar, por tanto, que Schopenhauer tuviese allí un mal aterrizaje.

Para el espíritu de la época, lo primero que sobraba en su filosofía era el retorno a Kant. La crítica trascendental del conocimiento kantiana

estaba ya superada, según la opinión común. Todos creían saber por fin lo que era el mundo en realidad: así lo exigía el ansia de tranquilidad. Además, la alocada historia de los años anteriores se habían calmado ya. El respeto ante la incognoscibilidad de la «cosa en sí» se había esfumado al igual que esa fascinación por el elemento demónico que Napoleón supo representar de manera tan convincente. Había que añadir a esto el hecho de que el conocimiento empírico de la naturaleza, bastante despreocupado de los problemas teóricos, estaba en pleno avance. Ante el espectáculo de sus

triunfos, los escrúpulos de la razón aparecían cada vez más como algo superfluo. La mezcla espiritual de sobriedad empíricopragnática y de celo especulativo hegeliano, que siguió siendo compatible con la ortodoxia cristiana protestante, no dejaba ninguna oportunidad para una metafísica de la voluntad fundada en una radicalización de la crítica kantiana del conocimiento y completamente atea.

De hecho, había dos posibilidades. O bien la gente entendía la metafísica de la voluntad y la rechazaba porque la entendía, o bien se la pasaba por alto porque no se la entendía y quedaba

ignorada su originalidad. Si nos atenemos a esto último, puede observarse que las pocas recensiones que se hicieron de la obra de Schopenhauer consideraron la metafísica de la voluntad como una nueva derivación de Fichte; es decir, entendieron la «voluntad» como una fuerza del espíritu o de la razón. Era un equívoco fatal contra el que Schopenhauer se había pronunciado explícitamente. Nadie entendió la «voluntad» en el sentido que él le había dado: como lo contrario de la razón. Por mucho que Schopenhauer hablase del impulso ciego, de la voluntad en la

naturaleza y de la naturaleza en nosotros, lo único que estaban dispuestos a asociar con el término, en el mejor de los casos, era la «naturaleza» de Schelling. Pero también en la «naturaleza» de Schelling se agazapaba, en último término, el sujetoespíritu, ese anhelo y esa actividad que alcanza en el espíritu y en la consciencia su forma más alta, su configuración propia. Por otra parte, si la filosofía de Schopenhauer era entendida correctamente, tenía a la fuerza que resultar completamente extraña en una época fascinada por el panlogismo de Hegel. Nadie estaba dispuesto a aceptar

que la razón sea un mero epifenómeno, como supone Schopenhauer, y que no sea ella lo que mueve a la naturaleza y a la historia. Nadie quería aceptar que el corazón de lo real, en cuanto «cosa en sí», sea algo no racional.

Así que, o bien quedaba ignorada la originalidad de la postura de Schopenhauer o bien, si se la reconocía, era considerada como una aberración que no valía la pena discutir.

Si tenemos en cuenta la pasión de la época por el pensamiento histórico, tan poderosamente atizada por Hegel, la posición de Schopenhauer frente al panlogismo tenía que hacerle parecer

extemporáneo. Al contrario que la mayoría de los filósofos de su tiempo, Schopenhauer se negó, y tenía razones para hacerlo, a interpretar la historia como un desenvolvimiento progresivo de la verdad. Sus anatemas contra la historia, malignos y escandalosos (puesto que sólo ve en ella un carnaval y un baile de disfraces que esconde siempre los mismos caracteres y pasiones), actuaban como si hablase por su boca un fósil de la época premoderna.

Si añadimos a esto el pesimismo schopenhaueriano y la negación del mundo, con sus resonancias místicas o

demasiados hindúes, entenderemos por qué tenía que ser rechazada esta filosofía, ya fuese por inaudita o por extraña. Bastaba para este rechazo el franco ateísmo que se desprendía de tales opiniones.

Por otra parte, en ese contexto, el hecho de que no se le tomase todavía filosóficamente en serio durante ese tiempo fue una ventaja para Schopenhauer. Pues, si se le hubiera tomado en serio, no habría quedado impune esa afrenta contra la religión que, precisamente en la época de la Restauración, un filósofo no podía permitirse. Las autoridades estatales y

universitarias solían intervenir incluso en casos mucho más inocuos, aunque, por supuesto, sólo cuando la voz que se alzaba osadamente contra la religión del país recibía algún eco. Kant había tenido ya que sufrir por ello, como le pasaría después a Fichte. Durante los años que estuvo Schopenhauer en Berlín fue castigado disciplinariamente Eduard Beneke, quien por lo demás fue uno de los censores de *El mundo como voluntad y representación* al que Arthur colmó de injurias.

Más tarde, a casi todos los hegelianos jóvenes o de izquierda se les impediría el acceso a la carrera

académica sobre la base de la acusación de ateísmo.

Hegel, quien, al historizar la religión, había proporcionado la mecha para las posteriores explosiones críticas, fue muy cauteloso en el asunto, temiendo siempre, en tales circunstancias, la acusación de ateísmo. En sus lecciones de Berlín sobre Filosofía y religión señala lo siguiente: «A la filosofía se le ha hecho el reproche de que se sitúa por encima de la religión: pero, ateniéndonos a los hechos, eso es falso... Se sitúa solamente por encima de la forma de la fe, pero el contenido es el mismo». A

pesar de todo, la fracción rígida de la ortodoxia luterana en Berlín desconfiaba incluso del leal filósofo del Estado. La gente que rodeaba al obispo Eylert y los que se agrupaban en torno a la *Kirchenzeitung* de Hengstenberg, inoculaban el veneno de sus críticas en la Corte, aunque sin éxito por el momento. La metafísica de la voluntad de Schopenhauer —en cuanto doctrina que declara a la voluntad como única sustancia y en la que no hay Dios creador ni finalidad para el mundo, dentro del más puro ateísmo— no llegó empero a oídos de este círculo. Por otra parte, la doctrina de la negación de la

voluntad sonaba tan hindú y abstrusa que ni siquiera el obispo Eylert, cuyas antenas se ramificaban por doquier, se sobresaltó por ella. En un memorial de 1819 —que amenazaba a los políticos responsables de la universidad— Eylert había tronado contra la «arbitrariedad excéntrica» de la filosofía moderna, «la cual, atacada por una epidemia de novedades arrogantes, crea y destruye sistemas sin cesar pervirtiendo el lenguaje y los conceptos en ese cambio continuo, tan incesante como vano». La «arbitrariedad excéntrica» de Schopenhauer, por el momento, quedaba fuera del campo de competencia y no

atrajo sobre sí medidas disciplinarias, siendo así, sobre todo, que su doctrina no pertenecía a los «sistemas» de los que habría que temer, como escribe Eylert, que pudieran «sobrepasar su esfera» y convertirse en «política revolucionaria».

También la filosofía del arte de Schopenhauer tenía que resultar extraña. La época de la religión del arte había concluido en 1815 y la euforia de los artistas había cedido ante el desencanto de una realidad indomeñable. Los «salvajes», que habían brillado en el cambio de siglo, estaban muertos o habían entrado ya en plantilla. Lo que la

gente apreciaba ahora, más modestamente, era el valor del arte para entretener; todos se volcaban sobre lo agradable y nadie buscaba la aventura. Querían llegar a la meta sin haber hecho el recorrido. Hegel enseñaba que el arte representa un escalón inferior del espíritu, superado con mucho por la religión y la filosofía. Tampoco hay que olvidar que el arte, en último término, tiene que actuar a la voz de mando del espíritu objetivo, es decir, del Estado. Y también el arte, como la religión, era arrastrado por la resaca del pensamiento histórico relativizante, cuestionado sobre su utilidad intramundana y su

fuerza moralizadora. También las Musas debían trabajar en y para la vida burguesa. En pocas palabras: ya no existía el arrebató ni la despreocupación que habían situado al arte en la cúspide de las series posibles de fines. Ahora se esperaba de él que fuese servicial, decorativo y útil.

Schopenhauer ve las cosas de un modo completamente diferente: no hace un tratamiento histórico del arte ni menciona para nada su utilidad, en el sentido del principio de realidad. Como es bien sabido, tomó en serio, con una radicalidad sin parangón, la caracterización kantiana del goce

artístico como «placer desinteresado». Schopenhauer no ama el arte porque le sirva de decoración, o para distraerse de la vida, sino que lo ama contra la vida, como signo en el que se manifiesta la emancipación de la fatiga y el dolor de la voluntad de vivir. En su filosofía, la religión del arte retorna de nuevo con toda su fuerza, pero transformada en metafísica del arte y apoyada sobre una base completamente atea. Generaciones posteriores de artistas —desde Richard Wagner hasta Proust y Samuel Beckett— se sentirían exaltados por tal filosofía. Pero en el momento que ahora nos ocupa, hacía su irrupción la época de la

modestia artística. El objetivo no era el Todo, y nadie pretendía perderse en lo completamente Otro. Permanecer aquí: ésa era la consigna.

También el estilo de su filosofía mantiene a Schopenhauer marginado de su tiempo. En el mismo, resalta demasiado ofensivamente la actitud del que se atreve a pensar por sí mismo. Y aunque las invectivas contra el gremio de los filósofos de su tiempo son bastante benignas todavía en la primera edición de la obra principal, el ademán con el que se permite ignorar desdeñosamente a sus contemporáneos resulta brusco y casi agresivo.

Schopenhauer cita a los clásicos de la Antigüedad, de la Edad Media y de la Edad Moderna hasta Kant. Entra en el diálogo que sostienen a lo largo de los milenios y deja entender con ello que es mejor olvidar el presente filosófico. Schopenhauer se presenta en sus escritos como alguien que, alejado del bullicio y la confusión de la vida cotidiana, ha vuelto a pensar todas las cosas a fondo y con independencia: la suya es una gran filosofía, elaborada por uno mismo y realizada en casa, al margen del trasiego académico. Es una filosofía a la que falta, por mucha erudición que la acompañe, el olor del establo

profesional. La transparencia, la claridad y la belleza del lenguaje rompen ostensiblemente el marco del discurso profesoral. Hay incluso algo ingenuo, despreocupado y casi candoroso, que se desprende de esta filosofía. Pensemos simplemente en la manera con la que Schopenhauer hace que se anuncien sus primeras lecciones de Berlín: «Arthur Schopenhauer disertará sobre la totalidad de la filosofía, es decir, sobre la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano».

Todavía más llamativo es lo que podría designarse como rasgo

«existencial» de la filosofía de Schopenhauer. Este alcanza su menor expresión en la «ética», en la doctrina de la negación de la voluntad. El mismo señala ahí que, ni «el santo tiene por qué ser un filósofo», ni «el filósofo un santo», sino que la filosofía se limita a dar una «imagen refleja» (I, 521) de la «esencia del mundo» y de la vida recta —del mismo modo que el «escultor» representa «la belleza del ser humano» sin necesidad de ser él mismo bello. Kierkegaard observaría después críticamente que Schopenhauer no vivió lo que enseñaba.

A pesar de ello, el punto de partida

de Schopenhauer es, al contrario de lo que pasa en los filósofos contemporáneos suyos, existencial por los cuatro costados; y ello, simplemente, porque para él, la interpretación filosófica del mundo queda ligada a la experiencia única del propio cuerpo, algo completamente personal y más allá de lo cual no se puede retroceder. Aunque a continuación sea posible construir una figura de la voluntad que englobe la totalidad del mundo, sólo cada individuo en su identidad psicosomática puede vivenciar lo que es verdaderamente la voluntad. Schopenhauer habla de la identidad del

sujeto del querer y del conocer en el individuo. Yo podría saber por otros medios que el mundo es representación y voluntad, pero sólo hay un lugar en el mundo en el que pueda vivenciar este hecho: en mí mismo. Puedo pensar los pensamientos de los otros, el mundo como representación penetra dentro de mí y yo soy una representación para los demás. Es en ese sentido, puede decirse que también estoy siempre fuera, en los demás, en la historia, etc. Pero ni puedo abandonar mi cuerpo ni puedo penetrar en ningún otro cuerpo. En esta identidad corporal se concentra toda la densidad del ser, tanto en la felicidad como en la

desgracia.

Las filosofías que se elaboraban en el entorno de Schopenhauer tenían otro tenor. En ellas, el ser está afuera: en los objetivos y en las cosas, en el proceso histórico, en la marcha del espíritu. Lo más inmediato, el propio cuerpo, se convertía en algo extraño, descuartizado por una mirada escrutadora y distanciante; o bien se convertía en lo más lejano, deducido a partir de las categorías del espíritu. El espíritu resulta ser así lo necesario; el hecho de que se haya aposentado en mi cuerpo resulta casual. Con el pensamiento, también Schopenhauer puede suprimir al

individuo de su cosmos, interpretado como voluntad; pero no olvida ni un instante que es el propio individuo existente el que se suprime a sí mismo en cuanto individuo. El mundo entero oscila en el vértice de la existencia individual, que es la mía. Por eso, también consideró esta identidad del sujeto del querer y del sujeto del conocer en un individuo como el enigma más asombroso y profundo, el problema filosófico «kat' exoché» (por antonomasia) (I, 161).

Todo esto es lo que quería explicar Schopenhauer a un puñado de estudiantes en la Universidad de Berlín

durante el verano de 1820. Hegel explicaba en la sala contigua ante un auditorio repleto. En el semestre siguiente, Schopenhauer tendrá que recoger sus bártulos: no se imparte el curso por falta de interés. Eso significa para él una catástrofe existencial. ¿Le ayudará su filosofía a superarla? Schopenhauer había hecho una filosofía: ¿qué hará ahora esta filosofía por el filósofo?

19

*Estrategias
filosóficas
contra
la
decepción.
Retoques
en los
manuscritos.
La
«querida»
Caroline
Medon.
El
asunto
Marquet.
Segundo*

*viaje a
Italia.
Enfermedad.
Caminos
errados.
De
nuevo
en
Berlín.
Final
grotesco.*

Hacia 1823, Arthur Schopenhauer anota en su cuaderno secreto que lleva el nombre *Eis Eauton*:

«Cuando a veces me he sentido infeliz, fue siempre a causa de una *méprise*, de un error en la persona, pues

me había tomado por alguien distinto al que soy y que se lamenta de sus desgracias: por ejemplo, por un encargado de cursos que no tiene alumnos y no llega a ser catedrático; o por alguien del que habla mal tal filisteo o del que chismorrea una comadre; o del acusado en un proceso por injurias; o por el amante al que no quiere atender la muchacha de la que se encaprichó; o por el paciente que tiene que permanecer en casa por causa de una enfermedad... Pero yo no he sido todo eso; todo ello es un tejido ajeno del que, a lo sumo, se hizo el abrigo que llevé algún tiempo y luego cambié por otro. ¿Quién soy yo,

pues? Soy el que escribió *El mundo como voluntad y representación* y el que dio una solución al gran problema de la existencia... Ese soy yo, ¿y quién podría impugnarle eso en los años que todavía le quedan para respirar?» (HN IV, 2, 109).

Tenemos aquí un repertorio de todas las desgracias existenciales, grandes y pequeñas, que le acontecieron en esos años: el fracaso de la carrera universitaria; la acusación y el proceso reclamándole daños y perjuicios por injurias corporales perpetradas a la vecina Marquet; la infortunada relación amorosa con la corista y bailarina

Caroline Richter, llamada Medon; la enfermedad nerviosa y la dolencia del oído que le retienen en la habitación durante un año. Pero nos encontramos aquí también, formulada de manera muy perspicaz, la estrategia de Schopenhauer para enfrentarse con el infortunio. Todo lo que me sucede, viene a decir, no me sucede a mí en realidad, pues yo soy otro: soy el autor de una gran obra filosófica. Fuera está el baile social de los disfraces, los roles que hay que representar, la comedia. Si Schopenhauer hace un mal papel, o cuando le va mal, se recoge en su yo-obra. Pero, al mismo tiempo, su relación

con ese yo-obra es de un tipo muy particular: pues la obra debe independizarse de cualquier «yo». Primero dice: yo no estoy en las circunstancias exteriores, yo soy mi obra. Pero luego añade: mi obra es algo completamente distinto de mi mero yo. En su manuscrito (alrededor de 1825) escribe lo siguiente: «Lo que me garantiza la autenticidad y la inmortalidad de mis filosofemas es que no soy yo en absoluto, sino ellos, los que se han hecho a sí mismos. Surgieron en mí sin mi colaboración, en momentos en lo que todo querer estaba, por así decirlo, profundamente adormecido...

Escribí sólo lo que se representaba en mí durante esos momentos de conocimiento, despojados por completo de voluntad, siendo yo mero espectador y testigo, y utilizándolo luego para mi obra. Eso garantiza su autenticidad y hace imposible que me equivoque, a pesar de la ausencia de todo interés y de reconocimiento de la misma por parte del público» (HN III, 209).

También Hegel dijo eso de sí mismo: que el espíritu absoluto se había aposentado en él. La diferencia es que a Hegel se le dio crédito mientras que Schopenhauer permaneció solo. Y estuvo solo, precisamente y sobre todo,

en esa arriesgada maniobra mediante la que trataba de afianzar la seguridad en sí mismo. Arthur necesitaría echar mano de toda su fuerza de pensamiento para inmunizarse contra la decepción. Por suerte para él no le faltarían ocurrencias: la necesidad aguza el ingenio. Además, su propia filosofía le ofrecía bastantes argumentos para poder explicar por qué nadie le prestaba atención hasta el momento. Podríamos decir también: para racionalizar este hecho.

«Mi época», anota Schopenhauer en el año 1820 en su manuscrito, «no constituye el ámbito en el que se

ejercherà mi influencia; es sólo el suelo que sostiene mi persona física, la cual, por otra parte, constituye una parte muy significativa de mi persona total» (HN III, 14). Esa persona «total» descolla por encima de la época. Es tan imposible de divisar como la cima de un monte desde la llanura en días nublados. En Schopenhauer se manifiesta constantemente el desprecio por el presente y por sus contemporáneos. No niega que pueda haber en su época personalidades destacadas, pero, si las hay, sus voces quedarán apagadas por el griterío efímero de cada día. Sobre todo, en una época en la que la pasión

desbordada por la lectura y la escritura producen un continuo fragor. Con un siglo de antelación sobre Ortega y Gasset, Schopenhauer diagnostica una «rebelión de las masas» en el mundo del discurso escrito. Para la masa, cuyas posibilidades de expresarse y de ser escuchada aumentan sin cesar, cuenta sólo, según Schopenhauer, lo que pueda alimentar los intereses de autoconservación y las ilusiones que se orientan a afirmar la vida. El hombre corriente, lo que Schopenhauer llama «productos manufacturados de fábrica» o «gusanos bípedos» (HN II, 73), está poseído por el miedo y quisiera arribar

al puerto seguro de una concepción del mundo que le tranquilice y le halague. De ahí procede, superviviente bajo envolturas diversas, la fe en un Dios que cuida de uno y que —por mediación del hombre en la medida de lo posible— dirige todas las cosas hacia lo mejor. Da igual que ese Dios se llame por el momento «historia», «espíritu absoluto», «naturaleza», «ciencia», o, posteriormente, «proletariado». El verdadero filósofo, por el contrario, vive «peligrosa, pero libremente»: las certidumbres, tanto si son antiguas como si llevan nuevos ropajes, no garantizan protección. Se trata de

aprender a sostenerse en el desamparo al que ha dado lugar la pérdida de sentido. Pero eso no sirve, naturalmente, para la «opinión pública», que sólo busca hechos seguros a los que aferrarse. Por eso no debe convertirse en «norte» propio, «el fuego fatuo de la opinión pública» (HN III, 71). Una filosofía que extrae sus puntos de vista de una reflexión contra la vida nada tiene que decir a los que aspiran a conocimientos que estén al servicio de la misma. Y, naturalmente, se trata de la mayoría. Este pensamiento está en la base de todas las variantes argumentativas con las que

Schopenhauer pretende disipar el despecho que le produce la falta de resonancia de su filosofía. Se trata de un pensamiento profundamente anclado en el interior de la misma filosofía schopenhaueriana. De ahí surge también la positiva relación de Schopenhauer con la tradición esotérica, pues dicha tradición permite hacer la siguiente reinversión orgullosa del fracaso: mi palabra no se dirige en absoluto a los que me ignoran; mi verdad queda muy lejos del mercado y no es para él. En su manuscrito, al hablar del culto secreto de los misterios griegos, Schopenhauer razona del siguiente modo: «Los

misterios de los antiguos fueron un hallazgo excelente puesto que reposan en la idea de escoger a algunos, entre la enorme masa de los hombres a los que la verdad resulta completamente inaccesible, para comunicarles la verdad dentro de ciertos límites. De éstos, a su vez, serán escogidos unos cuantos a los que se les revelará mucho más, porque serán capaces de comprender más, y así sucesivamente» (HN III, 211).

La actitud esotérica puede compaginarse con el propósito astuto, o que se cree tal, de ejercer una influencia a pesar de todo. De ello dan testimonio

la sociedades secretas de finales del siglo XVIII. Pero puede surgir también de un concepto de verdad de otro tipo, propio de tiempos anteriores a la modernidad. En una época en la que se acostumbra cada vez más a pensar conjuntamente la verdad con la «eficacia» y, por tanto, con la «utilidad» (para un público en el que la historia es entendida como dominio progresivo de la naturaleza, etc.), el hecho de negarse a reconocer los resultados empíricos o el dictamen de la mayoría como criterio de verdad, dirigiendo el anhelo del conocimiento hacia el mero placer del conocimiento en vez de dirigirlo a su

utilidad, tiene que desembocar casi forzosamente en una especie de aristocratismo del espíritu. Es lo que se puede observar en Schopenhauer. Nietzsche lo admiró por ello y le siguió en este punto con esa sonrisa agorera del que está por encima de todo.

Schopenhauer, en cambio, a pesar de su actitud esotérica y aristocrática, mantuvo siempre, con cierta ingenuidad, que había servido a la «humanidad» con su filosofía: «Yo tuve que sustraer mis fuerzas del servicio a mi persona y del cuidado de mi bienestar, contrariando así a la naturaleza y a los derechos del hombre, para ponerlas al servicio de la

humanidad. Mi intelecto no me ha pertenecido a mí sino al mundo» (HN IV, 2, 107).

Sin embargo, a pesar de que tales pensamientos sobre el «servicio a la humanidad» apuntaran tan alto, lo cierto es que sirvieron también para fines muy estrechos y personales. Por ejemplo, en 1822, Schopenhauer justifica con tan sublimes propósitos la conducta egoísta que sella la ruptura con sus familiares en la cuestión de la herencia: «Por este motivo está justificado que vigile con solicitud que el sostén de mi herencia paterna, que durante tanto tiempo me ha amparado y sin el cual el mundo nada

habría recibido de mí, dure hasta la vejez» (HN IV, 2, 107).

Pero en sus reflexiones de los años veinte, no se trata sólo para Schopenhauer de racionalizar su falta de éxito con el público ni busca sólo un refugio contra la decepción en su propia filosofía. No se limita a vilipendiar al público y a reafirmar su autoconfianza, sino que trata de clarificarse a sí mismo también. Tiene la sensación, en efecto, de que la gran jugada está ya hecha, pero le preocupan todavía numerosos problemas que precisan de aclaración. Todas estas reflexiones quedarán incorporadas a sus obras posteriores y

especialmente en el segundo volumen de la obra principal.

La equiparación de «voluntad» y «cosa en sí» que había llevado a cabo en la obra principal —y que es ciertamente un punto central de su filosofía— plantea una problemática que no le deja en paz. Reconoce que la «voluntad» sólo en cierto modo es la cosa en sí. En 1824 escribe en el Portafolios: «Conocer la “cosa en sí” es una expresión contradictoria, porque todo conocimiento es representación. Y cosa en sí significa precisamente la cosa en cuanto no es representación» (HN III, 778).

A pesar de ello, la «voluntad» es cosa en sí por cuanto que «el surgimiento del acto de voluntad desde la profundidad de nuestro interior» (HN III, 36) es, para la experiencia, el punto en el que se puede captar con mayor claridad la representación del ser-en-sí de la realidad: ahí es donde su vivencia resulta más inmediata. Hay que entender la esencia del mundo, la «cosa en sí», a partir del aspecto que llega a nuestra experiencia: «pero, precisamente porque la voluntad es la exteriorización más inmediata de la cosa en sí, se sigue ostensiblemente que, si pudiésemos aproximarnos del mismo modo a las

restantes manifestaciones de la misma, si su conocimiento alcanzara el mismo grado de claridad e inmediatez que tiene nuestra voluntad, se representarían en nosotros precisamente como voluntad. Esto es lo que me da derecho a decir que la esencia interior de cada cosa es voluntad, o que la voluntad es la cosa en sí» (HN III, 36).

Schopenhauer sigue profundizando: «¿De dónde procede empero esa voluntad en definitiva?» (HN III, 68). Aquí hay que detenerse: se trata de una pregunta sin sentido. Más allá de la existencia de la voluntad no cabe ya pregunta alguna. Podemos preguntarnos

lo que algo significa, pero no cabe preguntar por el hecho de que algo exista. Hasta este momento la filosofía había ubicado al espíritu, o a Dios (a la esencia por tanto), antes de la existencia. Schopenhauer procede completamente al contrario: la existencia precede a la esencia. En su manuscrito escribe esta frase audaz: «la esencia interior del mundo no es un ser cognoscente» (HN III, 70). La existencia de la voluntad es, por así decirlo, el agujero negro que se traga la luz del conocimiento. La propia filosofía tiene que dejar pendientes de respuesta, por tanto, una «multitud de cuestiones».

«Pero nuestro pensamiento», prosigue Schopenhauer, «carece de formas que sean capaces de afrontar problemas de tal índole» (HN III, 70). Sólo el Schelling tardío volverá a dar vueltas en torno a la misma aporía, al enigma de la nuda existencia.

¿Debemos «lamentarnos de la oscuridad en la que nos vemos forzados a vivir»? Schopenhauer responde del modo siguiente a su propia pregunta: «Tal queja está injustificada y surge de la ilusión que produce el punto de vista falso, según el cual, la totalidad de las cosas provendría de un intelecto. Según ese punto de vista, las cosas habrían

existido como representación antes de existir en la realidad. De modo que las cosas se originarían así a partir de las representaciones y por tanto estarían abiertas y serían completamente asequibles al mundo de la representación. Pero lo que sucede en verdad es que todo lo que lamentamos no saber, no es, en realidad, cognoscible. Pues la representación, en la que se sustenta todo conocimiento, no es más que la parte exterior de la existencia, algo adventicio que en modo alguno resulta necesario para la conservación de la propia existencia de las cosas y de la totalidad de las mismas

sino sólo para la conservación de los individuos animados» (HN III, 183). En pocas palabras: el ser conocido y el conocer son exteriores al ser.

Las diferencias, las divisiones y la individuación existen en función del conocimiento. Consideremos nuestro propio ser. «¿Qué conoce cada uno de sí mismo? El cuerpo, intuitivamente a través de los sentidos; y, al mismo tiempo, su querer, en cuanto serie continuada de actos de voluntad que brotan con ocasión de las representaciones: eso es todo. Pero el sustrato de todo ello, el ser cognoscente y volente, no nos es asequible en

absoluto: podemos ver el mundo exterior, pero todo está oscuro en el interior... Por lo que respecta a la parte del ser que es objeto de nuestro conocimiento, cada cosa es ciertamente distinta de cualquier otra: ¿pero es igualmente seguro que sea del mismo modo en lo que respecta a la parte esencial de las cosas y que nos resulta completamente desconocida? ¿Por qué no podría constituir esta parte desconocida una sola e idéntica esencia para todas las cosas, aunque su parte cognoscible se represente como dividida?» (HN III, 283).

En la parte de nuestro ser que es

refractaria al conocimiento somos todos iguales porque todos somos «voluntad». La siguiente anotación, que confía a su manuscrito en 1823, desvela hasta qué punto el pensamiento anterior es poco reconfortante para Schopenhauer: «Un optimista me aconseja abrir los ojos y ver lo hermoso que es el mundo: montañas, plantas, aire, animales, etc. Todas estas cosas son ciertamente bonitas para ver; pero ser estas cosas es un asunto completamente diferente» (HN III, 172).

Ahí radica precisamente lo que fue la pasión filosófica de Schopenhauer: escapar del ser por mediación del ver.

Cuando el sujeto deja de ser voluntad se le abre la posibilidad de ver el secreto manifiesto del mundo, la omnipresencia de la voluntad. Aquí se ubica también el laborioso tránsito hacia la metafísica schopenhaueriana de la voluntad: hay que partir de la «zona candente» de la voluntad, vivenciada por dentro, para desembarcar luego en un cosmos, hecho de voluntad también, pero enfriado. Este cosmos sólo se ofrece a un conocimiento reflexivo que ha logrado liberarse, momentáneamente al menos, de la voluntad. Lo supra-individual (la «consciencia mejor») contempla ahora lo infra-individual (la

voluntad en la naturaleza). El antiguo aprendiz de contable fija esta constelación en términos casi comerciales: la voluntad desaparece en el sujeto para poder resurgir con tanta más claridad en el objeto: la pérdida de una parte se convierte en ganancia para la otra.

Ahora bien ¿no habría que echar de menos la ausencia de ser en un sujeto desprovisto de voluntad? Schopenhauer responde: «La verdadera esencia del hombre es la voluntad: la representación es algo secundario, adventicio, exterior en cierto modo. Pero, a pesar de ello, el hombre alcanza su salvación sólo

cuando la voluntad desaparece de la consciencia y permanece sólo la representación. De modo que debe ser suprimido lo esencial y debe permanecer su exteriorización (la representación), lo que es añadidura. Esto da mucho que pensar» (HN III, 236).

Nietzsche «pensará esto» y llegará a la conclusión de que la vida sólo se puede justificar en cuanto fenómeno estético. Y en lo que se refiere al propio Schopenhauer, ese pensamiento le impulsa a pensar el lazo interior que conecta su metafísica con la ética: si el conocimiento de la verdad requiere ya

un estado de ánimo liberado del apremio de la voluntad, el ser en la verdad tendría que llevar a cabo una emancipación del agobio del querer mucho más completa y duradera. La realización de la verdad es, al mismo tiempo, la desrealización del poder vital de la voluntad. Schopenhauer concibe una verdad que se contrapone a la vida. Nietzsche recoge en este punto su reflexión y le da un vuelco completo: puesto que no es posible vivir la verdad, hay que rehabilitar filosóficamente la voluntad de engaño, pues en definitiva ya no se trata aquí de la verdad sino del poder, del poder de la vida.

Al rastrear la «verdadera salvación» que proporciona la «visión» pura, liberada de la voluntad, Schopenhauer sabe muy bien de quien desea ponerse a salvo: de Dioniso. No es de extrañar, por tanto, que Nietzsche, ese Schopenhauer vuelto del revés, se arroje en los brazos del dios de la redención erótica.

La experiencia más clara de la «cosa en sí» se tiene en la voluntad; pero ¿dónde se tiene a su vez la experiencia más clara de la voluntad? En el acto sexual, responde Schopenhauer en su manuscrito con una crudeza desconocida hasta el momento: «Si se me pregunta

dónde puede alcanzarse el conocimiento más íntimo de esa esencia interior del mundo, de esa cosa en sí, a la que he llamado voluntad de vivir, o en qué parte de la consciencia se muestra esa esencia con mayor claridad; o dónde se produce la revelación más clara de su propio ser; si se me pregunta algo de esto, tendré que señalar hacia el placer en el acto de la copulación. ¡Eso es! Esa es la verdadera esencia y el núcleo de todas las cosas, la finalidad y la meta de toda existencia» (HN III, 240).

Eso es lo que escribe Schopenhauer en el año 1826. Su relación amorosa con Caroline Richter, llamada Medon,

corista, actriz y bailarina, duraba ya en ese momento cinco años.

Schopenhauer había conocido a la muchacha, la cual tenía entonces diecinueve años, en 1821. Por esa época, escribió lo siguiente en su cuaderno secreto *Eis Eauton*: «Puesto que el tiempo de la concepción genial terminó ya, y a partir de ahora lo más apropiado para mí es la docencia, mi vida tendrá que estar expuesta a la vista de todo el mundo y deberé alcanzar una posición en la sociedad, lo que nunca puedo obtener estando soltero» (HN IV, 2, 106). Caroline Richter no era por otra parte el tipo de mujer que le habría

ayudado a alcanzar una «posición social». Tenía varios amantes a la vez y compensaba de este modo, dando la réplica al teatro en su vida privada, el papel de segunda amante que le tocaba hacer en los escenarios de los suburbios berlineses. Se lo permitía tanto su belleza como el laxo ambiente moral del medio teatral. Schopenhauer, un ferviente asiduo del teatro, se había enamorado en tales circunstancias y tenía que pagarlo constantemente sufriendo sentimientos de celos. Diez meses después de haber iniciado su segundo viaje a Italia, en mayo de 1822, Caroline trajo un niño al mundo. Arthur,

que mantuvo su apego por Caroline hasta el final de sus días —se acordó de ella incluso en su testamento—, nunca pudo soportar a ese hijo de la «infidelidad». Las disposiciones testamentarias excluyen expresamente a Karl Ludwig Gustav Medon, que era el nombre del hijo de Caroline, nacido en marzo de 1823. Y cuando Schopenhauer proyectaba abandonar Berlín con ella, en 1831, fracasó el empeño por su negativa a complacer el deseo de Caroline, que quería que les acompañase su hijo. Schopenhauer se trasladó a Frankfurt solo, desengañado y abatido.

Caroline Richter había llegado a Berlín en 1819, con diecisiete años, y había entrado como corista en el teatro nacional por recomendación de alguna persona de alto rango. Un tal Louis Medon, secretario particular, la dejó encinta, y Caroline dio a luz su primer hijo a principios del verano de 1820. El niño murió antes de que Schopenhauer la hubiese conocido.

A partir de ese momento, llevó el nombre «Medon» por el secretario particular.

No se ha conservado carta alguna de Arthur a Caroline, ni existe casi ningún testimonio documental de esa relación

que duró diez años; sólo se han descubierto unas pocas cartas de Caroline a Schopenhauer, escritas a principios de los años treinta, cuando él vivía ya en Frankfurt. En esas cartas, Caroline se queja de la obstinada negativa de Schopenhauer a aceptar a su hijo; da a entender que se hubiese trasladado gustosa con él y se muestra herida por su desconfianza. Él, que la había sostenido financieramente, debió reprocharle que se dejase mantener por otros hombres, pues ella contesta: «Mis deudas pueden garantizarte que no he sido tan ligera».

Caroline padecía de vez en cuando

fuertes dolores en el pecho, por lo que, a mediados de los años veinte, tuvo que dejar su puesto en el teatro nacional y, a partir de entonces, actuó sólo de vez en cuando en los teatros de suburbio, aunque a veces tenía papeles principales.

También la misteriosa enfermedad de Caroline sobresaltó a Schopenhauer, quien, si hemos de creer sus relatos, había tenido que huir una vez ya, en Italia, de una mujer enferma de los pulmones.

Caroline trató de disipar las sospechas de Schopenhauer sobre su estado de salud con una observación

que, a la fuerza, tenía que aguijonear de nuevo los celos: «Que no estoy enferma», escribe en 1832, «lo demuestra el que haya un hombre que quiere casarse conmigo».

Su estado de ánimo oscilaba de un lado para otro: miedo de una posible enfermedad de la querida; celos; miedo de perder su independencia si fundaba un hogar; dudas de si Caroline era en absoluto la mujer indicada para tales planes.

Los manuscritos no sólo proporcionan documentación sobre las reflexiones filosóficas de esos años, sino que muestran también la influencia

sobre las mismas de las cuestiones amorosas. Pero no podría ser de otra manera: las penas y las alegrías del amor quedaban absorbidas en la materia del pensamiento filosófico. Por ejemplo así: «La primerísima aparición de un nuevo ser se produce realmente en el momento en el que sus padres empiezan a amarse, es decir, a desearse con una atracción completamente individualizada: en ese instante, en el encuentro de las miradas amorosas, se forma ya en realidad el nuevo individuo: surge, por así decirlo, una nueva idea; y puesto que todas las ideas tratan de cobrar realidad exterior con la mayor

violencia y se valen ávidamente de la materia para conseguirlo, esta Idea especial de un individuo humano aspira con la mayor vehemencia a exteriorizarse. Esa vehemencia es precisamente la pasión que sienten los futuros padres el uno por el otro» (HN III, 138).

En 1822, al mismo tiempo que Schopenhauer anotaba estas observaciones —que reaparecerían después en su *Metafísica del amor sexual*—, una «idea especial de individuo humano» aspiraba a «exteriorizarse» en Caroline. Dicha «idea», por lo demás, como tendría que

constatar con abatimiento, no le pertenecía a él.

Durante el segundo viaje a Italia, de 1822 a 1823, se atormenta con reproches dirigidos contra sí mismo: ¿No debería haberse vinculado más estrechamente con Caroline? Tales preocupaciones llegan incluso a transformarse en poema: «Pero mil veces más duro es contemplar, / cuando estuvo a mano la felicidad / con qué torpeza la destrozó la necesidad» (HN III, 159).

Bajo el cielo meridional, se permite también pensamientos más libertinos. Él, que tan poco seguro puede estar de su

Caroline, arguye que la monogamia es una exigencia excesiva para una mujer: «El hecho de limitarse a un hombre es para una mujer, durante el corto espacio de tiempo que dura su lozanía y su capacidad procreadora, un estado poco natural. Tiene que preservar para uno solo lo que éste no puede utilizar y lo que otros muchos desean de ella: y se ve obligada a sentir espontáneamente lo que no es sino una renuncia. ¡Piénsese lo que eso significa!» (HN III, 163).

La mujer, según el proyecto de Schopenhauer, debería tener varios hombres al mismo tiempo y, a cambio, el varón podría tener varias mujeres

sucesivamente. «En la monogamia, el hombre tiene demasiado de una vez y demasiado poco a la larga; y la mujer al contrario» (HN III, 162). Y puesto que así es, «los hombres son putañeros la mitad de sus vidas y cornudos la otra mitad».

Con Caroline, Schopenhauer tuvo que familiarizarse más bien con el papel de cornudo.

Schopenhauer podía lamentar vivamente la falta de reflexión que tienen los amantes. Pero fue también falta de reflexión lo que le hizo deslizarse a él en una extraña desgracia. Se trata igualmente de una historia de

mujeres, pero de cariz completamente diferente.

El 12 de agosto de 1821, Schopenhauer esperaba la visita de Caroline. La vecina de al lado, la costurera Caroline Marquet, de cuarenta y siete años de edad, se había aposentado con sus amigas en el vestíbulo de la casa. Schopenhauer no quería testigos de sus citas y, por otra parte, la vecina no tenía derecho a ocupar el vestíbulo, que pertenecía a la vivienda de Schopenhauer: he ahí pues a un extraño que se introduce en la esfera de la propia voluntad y debe ser rechazado. Schopenhauer ordenó a las

tres mujeres que abandonasen la habitación pero la Marquet se resistió. En el atestado del proceso incoado por la vecina a raíz de los hechos, Schopenhauer relatará lo sucedido con las siguientes palabras:

«Finalmente, la amenacé con echarla afuera y, puesto que me opuso resistencia, lo hice, pero no cogiéndola con ambas manos por el cuello, lo que ni siquiera cabe imaginarse, sino que la ceñí de manera correcta, rodeándole todo el cuerpo, y la arrastré hacia afuera, aunque ella se resistía con todas sus fuerzas. Desde fuera gritó que me iba a demandar y reclamó sus cosas, que

yo le eché con la mayor presteza; pero como había quedado una prenda que yo no había visto, eso le sirvió de pretexto para tener la osadía de ponerse de nuevo en la entrada; yo la volví a echar, aunque ella se oponía violentamente y chilló con todas sus fuerzas para alarmar en lo posible a toda la casa. Cuando la puse en la puerta por segunda vez cayó al suelo, premeditadamente según creo. Pues es la manera en la que tales gentes, cuando ven que no pueden imponerse con la resistencia activa, echan mano del lado pasivo, para padecer tanto como sea posible y tener entonces motivos para quejarse. El grito que había dado

anteriormente, diciendo que me quería demandar, apunta en esa dirección. Pero declaro que es completamente falso y una invención el que yo le desgarrase la toca a la demandante, que ella perdiese el sentido, y mucho más todavía, que yo le diera puntapiés y la golpease con el puño. Ni una palabra es verdad de todo eso y el que me conozca un poco comprenderá a priori que ni por mi carácter, ni por mi posición, ni por mi educación, puede pensarse que yo actuase con tal brutalidad» (B, 75).

El tribunal ante el que la Marquet había reclamado daños y perjuicios no quiso comprender, ni a priori ni a

posteriori, que no pudiera atribuirse esa «brutalidad», de la que la costurera le acusaba, al filósofo demandado.

El tribunal condenó a Schopenhauer a una multa de 20 táleros por «injurias reales de poca monta, sin daño destacable». Pero Caroline Marquet no se dio por satisfecha y, al enterarse de que Schopenhauer poseía fortuna, puso una nueva demanda en el juzgado de instrucción alegando que «todo el lado derecho estaba paralizado y sólo podía utilizar el brazo por poco tiempo y con esfuerzo». Demandaba una pensión alimenticia anual y el pago de la cura, además de pedir el arresto de

Schopenhauer. El proceso comenzó a adquirir proporciones desmesuradas y se prolongaría durante años. El juzgado de instrucción dio razón a la demandante y la fortuna de Schopenhauer, depositada en un banco berlinés, quedó incautada mientras éste estaba todavía de viaje. Eso ocurría en 1825 y el proceso iba a durar todavía tres años. Para poder disponer de la fortuna e impugnar el veredicto, Schopenhauer regresó con premura a Berlín. La impugnación prosperó y el jurado de apelación rechazó la demanda de pensión alimenticia. Pero la Marquet recurrió al tribunal superior, el cual confirmó de

nuevo sus pretensiones. Schopenhauer dirigió todavía un requerimiento al ministro de justicia, pero sin resultado. El 4 de mayo de 1827, después de cinco años de duración, se emite el veredicto definitivo: Schopenhauer tendrá que pagar a la Marquet 15 táleros cada trimestre mientras dure el defecto corporal que la costurera pretende haber contraído por causa de la caída y de los golpes. Caroline Marquet vivirá todavía veinte años y será lo «suficientemente lista», según señaló Schopenhauer una vez con acritud, como para «que nunca cese el temblor de su brazo».

Schopenhauer había llegado a Berlín

en 1820. Después de dos años, que le habían aportado en verdad una amante, pero también el fracaso como profesor de filosofía y un deplorable proceso, estaba harto de la ciudad. Así que, según le comunica a Adele en carta de 15 de enero de 1822, consideró la posibilidad de trasladarse a Dresde: «puesto que ahora mi fortuna es suficiente para cubrir mis modestas necesidades, viviré en Dresde el resto de mis días, de los cuales pasó ya más de la mitad, ocupado como siempre con mis estudios y pensamientos, hasta que se me llame a una cátedra» (B, 79). A pesar de ello, vacilaba todavía en tomar una decisión

definitiva sobre el camino que debía seguir. No quería abandonar completamente su posición académica en Berlín, la cual, por lo demás, se reducía al anuncio de su curso en el repertorio de lecciones de la universidad. Así que decidió concederse una prórroga y emprendió un nuevo viaje a Italia. «Si en Italia no soy conocido ni apreciado», escribe a Friedrich Osann, el amigo de los días de Weimar, «sé perfectamente por qué; pero cuando sucede lo mismo en Alemania, para comprenderlo tengo que deducirlo de razones que hacen que ese país resulte muy poco digno de aprecio para

mí» (B, 82).

Schopenhauer parte el 27 de mayo de 1822. Deja encargado de sus cosas a Friedrich Osann. Este «fiel amigo en Alemania» debe estar atento para ver «dónde aparezco mencionado en libros, periódicos, gacetas literarias, etc» (B, 83). El filósofo disfrutará entre tanto del sol meridional y dejará de leer la *Jenaische Zeitung*. Pero Osann tiene poco que hacer al respecto. El silencio se prolonga.

Al contrario de lo que había hecho en su primera visita a Italia, Schopenhauer no quería ahora «correr alocadamente de un lugar para otro, cual

viajero apresurado», sino que se proponía, después de una «exploración» exhaustiva de Suiza, pasar por Milán y llegar a Florencia para vivir allí cierto tiempo «completamente relajado» (B, 84). Y eso es lo que hizo: pasó junio y julio de 1822 en Suiza, llegó a Milán el 17 de agosto, abandonó la ciudad dos semanas después y vivió en Florencia desde el 11 de septiembre de 1822 hasta mayo de 1823 —y todo ello con gran satisfacción—. El 29 de octubre de 1822 escribe a Friedrich Osann en un estado de ánimo casi alegre, dado su carácter: «La Osa Mayor ha bajado otra vez en el horizonte. El verde oscuro de

los matorrales se dibuja de nuevo sobre el aire inmóvil, tierno y melancólico. Los olivares, los viñedos, los pinos y cipreses, conforman el paisaje en el que parecen flotar innumerables pequeñas villas. Estoy de nuevo en la ciudad cuyo pavimento es una suerte de mosaico; ... y vuelvo a pasearme diariamente por la maravillosa plaza poblada de estatuas». Esta descripción acaba con las siguientes palabras: «vivo de nuevo en la nación de mala fama». Pero, en la misma carta, explica cómo entiende él tal invectiva: «Con Italia se vive como con una querida, hoy disputando violentamente y mañana con adoración;

con Alemania se vive como con el ama de casa, sin mucha cólera y sin gran amor» (B, 87).

No sabemos los detalles de la vida de Schopenhauer durante ese tiempo, pues proporciona poca información. Un interlocutor de tiempos posteriores, Karl Báhr, transmite lo siguiente: «Trataba casi sólo con lords y no hacía nada sino leer a Homero» (B, 512). En las cartas a Osann, se habla de un fraile dominicano con el que Schopenhauer salía a pasear en Bobolí y al que ayudaba «a suspirar por la decadencia de los claustros»; se habla también de «la antigua sala apenas iluminada de la villa de una dama

inglesa» a la que hizo «la corte» (B, 88). En Florencia acude asiduamente al teatro, a la ópera y a los museos. Es lo que él llama «el servicio a las Musas». Es también «más sociable que desde hacía mucho tiempo». Tiene ocasión igualmente de observar de cerca a «la gente bien» y su torturante «aburrimiento»; en definitiva, le cabe en suerte «acrecentar su experiencia y su conocimiento de los seres humanos» (B, 92).

«Fue un tiempo feliz que recordaré siempre con alegría», escribe a Osann el 21 de mayo de 1824 desde Munich. Cuando escribe estas líneas ha pasado

un año desde su regreso de Italia, un año muy malo, que relata a Osann del modo siguiente: «Llegué aquí (Munich) hace un año, y cuando quería partir de nuevo, unas seis semanas después, se inició una serie de enfermedades encadenadas que me han retenido todo el invierno. Tuve sucesivamente hemorroides con fístula, gota y mal de nervios: me tocó pasar todo el invierno en la habitación y he padecido mucho» (B, 92).

Tras este corto comunicado se esconde una tremenda crisis vital, tal vez la mayor de su vida hasta el momento. En Italia había podido vivir de incógnito de manera natural; vuelto a

Alemania, el incógnito se le impuso brutalmente. Nada había cambiado entre tanto: el público seguía ignorando completamente la existencia del filósofo. Pero la existencia de esa filosofía que forjó en los años de la «concepción genial» pesaba ahora sobre su vida de manera casi aplastante. La propia obra, que nadie tomaba en consideración, arrojaba sus sombras sobre él, llegando incluso a intimidarle: nunca volvería a crear algo semejante, confiesa a veces en voz baja. Es como si se hubiera sobrevivido a sí mismo.

En su Portafolios encontramos reflexiones como las siguientes, surgidas

durante esas semanas de profunda depresión: «Si se dijese que la vida no debe ser, de un extremo a otro, nada más que una lección continuada cuyos resultados son por lo demás negativos en su mayor parte, se podría responder lo siguiente: en ese caso preferiría yo que se me hubiese dejado en la tranquilidad de la nada, carente por completo de ambiciones. Allí ni hubiera necesitado lecciones ni cualquier otra cosa». O también: «La muerte es el consuelo de los males de la vida y los males de la vida son el consuelo de la muerte. Gozamos, pues, de una situación envidiable» (HN III, 170).

Tras el penoso invierno en Munich, llega una primavera que tampoco promete nada bueno. Siguen temblándole las manos, y, durante el día, apenas llega a despejarse. El oído derecho se queda «completamente sordo». A finales de mayo de 1824 cobra ánimo para hacer una cura en Bad Gastein y permanece un mes allí. Luego ya no regresa a Munich; teme el «clima infernal» de esa ciudad tanto como el «desierto de arena» de Berlín. Nada le atrae tampoco hacia ese ciudad, ni siquiera su Caroline, la cual, en el ínterin, tuvo un niño de otro.

Quiere pasar el verano en Mannheim, pero, por precaución,

pregunta a Osann si no viajarán allí tal vez las «damas», refiriéndose a la madre y a la hermana. Quisiera evitar por todos los medios una «rencontre». Osann debió comunicarle que el panorama estaba despejado, pues lo encontramos en Mannheim durante julio y agosto de 1824. Y desde allí, en septiembre de 1824, viaja hacia Dresde para pasar el invierno, evitando siempre Berlín, escenario de su fracaso.

Hace que en ese invierno se anuncie todavía su curso en la Universidad de Berlín —pero sólo pro forma, pues cuenta con que nadie, o muy pocos, se interesarán por el mismo—. Y eso es lo

que acontece.

Schopenhauer tanteaba entre tanto la posibilidad de iniciar una actividad diferente: propuso a Brockhaus una nueva traducción del *Tristram Shandy* de Sterne. Brockhaus se negó y la misma acogida desforable tuvo su proyecto de traducir los escritos de filosofía popular de Hume sobre crítica de la religión. Durante los meses de Dresde había bosquejado ya algunas frases del prólogo a esa traducción que nunca llegaría a realizar; en esas frases se trasluce que pensaba utilizar a Hume en provecho propio: «En épocas posteriores se comprenderá por qué

trato yo de llamar la atención sobre el presente escrito del eximio David Hume con una nueva traducción. Si mis contemporáneos fuesen capaces de apreciar mi obra, ello resultaría superfluo» (HN III, 177). Pero en un segundo proyecto de prólogo, compuesto poco tiempo después, flirtea abiertamente con su propia resignación: «Por lo que toca finalmente a mi dedicación a este pequeño trabajo, se debe simplemente a que tengo mucho tiempo libre, puesto que me considero dispensado de reelaborar mis pensamientos para comunicarlos, ya que la experiencia ha confirmado lo que

previ y predije desde el principio: que dichos pensamientos no encontrarían lectores entre los contemporáneos» (HN III, 182). Aunque Schopenhauer no sacó adelante sus proyectos de traducción, no por eso se dejó desanimar. A finales de los años veinte emprendería una traducción de las máximas para la vida del escéptico español Gracián, de principios del siglo XVII. La traducción de Gracián aparecería dos años después de su muerte.

Otro proyecto de traducción —el más importante y ambicioso sin duda para Schopenhauer— fracasó igualmente en esos años. En 1829 había aparecido

en la *Foreign Review* un artículo de un autor anónimo en el que se formulaba la necesidad de contar con una traducción inglesa de las obras principales de Kant. Schopenhauer reaccionó inmediatamente, pidió a la editorial de la revista que le conectase con el anónimo y se ofreció como traductor. El anónimo en cuestión —que se dio a conocer como Francis Haywood— respondió con una contrapropuesta: era él mismo, Heywood, el que quería llevar a cabo una traducción que Schopenhauer podría luego revisar. Schopenhauer se sintió ofendido y se dirigió directamente al editor de la

Foreign Review, aunque sin resultado.

Naturalmente, Schopenhauer no trataba de convertirse en traductor por razones de dinero, sino para alcanzar un mínimo de reconocimiento público como escritor. Pero el único éxito en este campo se lo apuntó traduciendo su propia obra. Realizó una traducción al latín de su escrito acerca de La visión y los colores para la compilación *Scriptores ophthalmologici minores*. Apareció en 1830 y es una de las pocas ocasiones en las que pudo recibir reconocimiento externo el orgullo de Arthur. Otro motivo fue la breve observación de Jean-Paul en su Pequeño

suplemento a la introducción estética. Jean-Paul dice lo siguiente: «El mundo como representación y voluntad de Schopenhauer es una obra filosófica genial, audaz, repleta de perspicacia y profundidad. Se trata empero de una profundidad sin fondo y sin consuelo, comparable al melancólico lago de Noruega, rodeado por sus tenebrosas murallas de escarpados acantilados, desde donde nunca se divisa el sol sino sólo el cielo diurno estrellado y sobre el cual no vuela ningún pájaro ni pasa ninguna nube. Afortunadamente sólo tengo que elogiar el libro, pero no suscribirlo».

Así juzgaba la obra uno de los mentores del movimiento romántico, un movimiento que en esa época era ya historia. Schopenhauer se encontró personalmente con el otro representante del movimiento, Ludwig Tieck. Durante los meses de invierno de 1824/25 entró en relación con él y ambos tuvieron una disputa. Karl von Holtei, un amigo de casa de la madre, estuvo también allí y relata posteriormente en sus memorias: «Me cuidé mucho de decirle a ella [Johanna Schopenhauer] que algunos años antes me había encontrado en Dresde con ese hombre estrafalario [Schopenhauer], en casa de Tieck, así

como las razones por las que me había horrorizado de él. Entre él y Tieck se desató una discusión sobre diferentes sistemas filosóficos. A propósito de Jacobi, al que Tieck apreciaba, llegaron poco a poco a enfrescarse en una disputa sobre la religión; y, en medio de la disputa, cuando Tieck habló de Dios, Schopenhauer saltó como si le hubiese picado una tarántula, empezó a girar como una peonza y repetía con risa sarcástica: “¿Qué? ¿Acaso precisa usted de un Dios?” Una exclamación que Ludwig Tieck no pudo olvidar hasta el fin de sus días» (G, 53).

En la primavera de 1825, después de

tres años de ausencia, Schopenhauer regresó a Berlín. El deplorable proceso por el asunto Marquet reclamaba su presencia, aunque presumiblemente le atraía también volver a ver a Caroline Medon, pues volvió a juntarse con ella de inmediato. Según el testimonio de Wilhelm Gwinner, administrador del legado de Schopenhauer, Arthur habría llegado a sopesar un posible matrimonio con la actriz.

En Berlín la situación apenas había cambiado para Schopenhauer. Hegel, igual que siempre, ocupaba el primer plano. Por el momento, ni siquiera el regreso triunfal a la ciudad del

investigador de la naturaleza y viajero del mundo Alexander von Humboldt, en el año 1827, consiguió cambiar las cosas. Incluso este enemigo de toda especulación, ídolo de las mujeres instruidas de la clase media (también la mujer de Hegel acudía a las conferencias de Humboldt, muy a pesar de su marido) y de la nobleza aficionada a la botánica, incluso él, hacía sus reverencias al rey suabo de los filósofos de Berlín. Es verdad que Humboldt soltaba pullas contra una «metafísica sin conocimiento y sin experiencia», pero cuando Hegel oyó hablar de ello y le hizo llegar la pregunta, por mediación

de Varnhagen von Ense, de cómo había que entender tales observaciones, Humboldt envió el manuscrito de sus conferencias al filósofo amenazante y Hegel no encontró en él nada ofensivo: lo que no podía saber es que el astuto Humboldt le había enviado un manuscrito falso. No era posible atacar a Hegel y, menos todavía, podía hacerlo Schopenhauer. Este, después de dos años, buscaba un nuevo lugar de residencia. No había renunciado todavía del todo a la carrera universitaria, a pesar de todas las humillaciones. Hasta el bedel de la universidad trataba al filósofo con descaro. Según la queja de

Schopenhauer a la facultad, el bedel se comporta «con una insolencia tan chocante» que incluso «podría dudarse de que esté sobrio a primeras horas de la mañana» (B, 102).

En septiembre de 1827, Schopenhauer preguntó a Friedrich Wilhelm Thiersch, un alto funcionario del ministerio de educación bávaro al que conocía desde la época de Munich, si no habría tal vez, o podría ser creada para él, una plaza en alguna universidad del sur de Alemania, «de modo que pudiese ejercer alguna influencia exterior». Pensaba, por ejemplo, en Würzburg, cuyos «hermosos

alrededores» y cuyo «alegre y suave clima» eran de su agrado.

Thiersch apoyó a Schopenhauer y le animó a presentar una solicitud formal a raíz de la cual el ministerio bávaro de educación solicitó los informes pertinentes. El enviado bávaro en Berlín informó de que Schopenhauer «no tiene fama de ninguna clase, ni como escritor ni como enseñante... de modo que el dicho Schopenhauer, cuyo aspecto exterior me resulta bien conocido y es muy poco atrayente, no sería una gran ganancia para la universidad de Würzburg» (B, 516). También se le preguntó a Savigny y su dictamen fue

igualmente desfavorable: «Preguntan ustedes finalmente por el encargado de cursos Dr. Schopenhauer. No puedo juzgar sobre sus escritos, porque no los conozco en absoluto; pero, por lo que se refiere a su persona, siempre me ha parecido presuntuoso y he oído hablar más en contra suya que a su favor» (B, 516).

El proyecto de Würzburg quedó en nada. Schopenhauer probó suerte entonces en la Universidad de Heidelberg. Escribió a Georg Friedrich Creuzer, investigador célebre de la Antigüedad y de la mitología. Quisiera, dice, «ocupar un puesto en la sociedad

burguesa» (B, 106); ¿no sería posible eso en Heidelberg? Creuzer trató de disuadirle: en Heidelberg menguaba cada vez más el interés por la filosofía. Creuzer dejaba entrever también sus dudas sobre si Schopenhauer sería la persona adecuada para cambiar la situación.

Fue durante esos meses de vanos intentos cuando el amargado Schopenhauer tuvo que dejarse aconsejar por Adelbert von Chamisso, con el que había trabado conocimiento, que no pintase al diablo demasiado negro: un buen gris resulta suficiente. Pero Schopenhauer siguió en sus trece:

los diablos que se habían conjurado contra él eran más negros que la pez.

Naturalmente, durante todos esos años no abandonó la esperanza de que su obra fuera acogida en algún momento como era debido. De todos modos, moderaba con cierto escepticismo sus expectativas, las cuales, a pesar de ello, resultaban ser al final siempre demasiado optimistas. En 1821 compuso el primer bosquejo de un prefacio para la ansiada segunda edición de su obra. Consideraba que dicha edición debería aparecer hacia 1828: demasiado pronto empero —como tendría que constatar—. Brockhaus le comunicó en ese año,

respondiendo a una pregunta suya, que, de los ochocientos ejemplares de la primera edición quedaban todavía almacenados ciento cincuenta; pero no era posible comprobar cuántos libros se vendieron efectivamente, pues una parte importante de los mismos había sido llevada a maculatura hacía ya algunos años.

Ante esta noticia, Arthur confecciona otro bosquejo de prefacio para la segunda edición, que ahora pospone hasta el año 1836. En ese prefacio injuria al público, habla de sus «embrutecidos contemporáneos» y hace el ademán altanero de considerar como

una ventaja el hecho de haber sido ignorado hasta el momento: «Pues, el que ama la verdad y conoce la alegría que proporciona, no necesita que le den ánimos: en cambio, tanto el que recibe aprobación como el que es reprobado son inducidos al error con mucha facilidad». Dice que la segunda edición está dirigida a la posteridad y no es para el «montón... de los monos». En otro bosquejo de prefacio, compuesto en 1830, y el más desabrido tal vez, especifica quienes tienen que ser considerados como tales «monos»: son todos los que se han dejado embaucar por «las patrañas de Fichte» y la «burda

charlatanería de Hegel» (HN IV, I, 13). Afirma que el hecho de no haber tenido ninguna audiencia entre tales gentes representa para él una distinción.

Todo esto puede parecer una soberana rabieta, pero la forma exasperada en que se expresa muestra también la desolación y el profundo agravio de alguien que se siente injustamente ignorado. La dedicatoria, *A los manes de mi padre*, tiene un tono distinto. Schopenhauer quería haber puesto ese texto en la cabecera de la segunda edición. Redactó el primer bosquejo en 1828, en un momento en el que habían fracasado los últimos

intentos para afianzar su carrera académica y en el que acababa de enterarse de que la mayor parte de la edición de su obra había sido destruida. En un momento también en el que sólo recibía negativas a sus intentos de traducir y en el que, por tanto, era manifiesto que en un espacio de tiempo previsible sería imposible para él forjarse un puesto en el mundo burgués mediante su obra y el trabajo propio. Todo lo que era, en la vida burguesa, se lo debía a su padre, y al padre tenía que agradecer también el poder vivir para la filosofía sin tener que esforzarse para ganar el pan de cada día. Según los

criterios de la vida burguesa, era un fracasado, y sólo podía subsistir a cubierto de la fortuna heredada del padre. Eso es lo que le impulsa a escribir las siguientes frases: «¡Espíritu noble y eximio al que debo todo lo que soy y lo que hago! Tu previsión generosa me ha protegido y me condujo no sólo a través de la indefensa niñez y la despreocupada juventud, sino también en la edad adulta, hasta el día de hoy. Pues, al traer al mundo a un hijo como yo, te cuidaste a la par de que pudiera subsistir y desarrollarse en un mundo como éste. Consideraste el caso de que no fuese apto para cultivar la tierra... y

parece como si tú, republicano altivo, hubieses previsto que tu hijo no podría tener el talento... de arrastrarse ante ministros y ratas para mendigar indignamente un amargo mendrugo de pan; o de lisonjear a todos esos mediocres, hinchados de vanidad, sumándose humildemente al cortejo glorificante de la charlatanería... Por eso te consagro mi obra, que sólo pudo surgir a la sombra de tu protección y que es, por tanto, también tu obra... Y todos los que hallen en mi obra alguna alegría, consuelo o instrucción, deben escuchar tu nombre y saber que si H. F. S. no hubiese sido el hombre que fue, entonces

A. S. habría sucumbido cien veces...» (HN III, 380). También este texto será limado por Arthur durante varios años. La observación de que «A. S. habría sucumbido cien veces» queda suprimida y finalmente renunciará del todo a esta dedicatoria. En los prefacios publicados de la segunda y la tercera edición (1844 y 1859), no sale a la luz quién y qué había sido el que posibilitó que viviese para la filosofía en vez de vivir de ella.

Los años de Schopenhauer en Berlín acaban con un final grotesco. Antes de abandonar la ciudad, en agosto de 1831, huyendo del cólera, hace una proposición de matrimonio a una

muchacha de diecisiete años a la que apenas conoce. Durante un paseo en barca regala un racimo de uvas a Flora Weiß —que así se llama la muchacha—. Flora relata: «Pero yo no lo quería aceptar. Me daba asco porque el viejo Schopenhauer lo había cogido, así que lo dejé deslizarse hasta el agua detrás de mí, sin que él se diese cuenta» (G, 59).

Arthur se dirige al padre y el buen hombre cae de las nubes: «¡Pero si es una niña todavía!». Deja la decisión a su hija, menor de edad. Arthur, por lo demás, ha hecho sugestivas alusiones a su fortuna. Pero la chica, según un relato transmitido por la familia, «sentía un

rechazo tan vivo por S., acrecentado por las pequeñas atenciones que éste le prodigaba, que el fracaso de la propuesta de matrimonio no podía ofrecer duda alguna» (G, 59).

Habían pasado ya veinte años desde que Arthur escribió en su manuscrito: «Lo que de manera casi inevitable nos convierte en personas irrisorias es la seriedad con la que cada vez nos tomamos el presente, un presente cuya apariencia de gravedad parece ineludible. Sólo unos cuantos espíritus grandes lograron escapar de esta situación, dejando de ser así personas irrisorias para convertirse en personas

reidoras» (HN I, 24).

20

*Huida
de
Berlín.
Schopenhauer
golpea
los
muebles.*

*Frankfurt.
Rituales
contra
el
miedo.*

*Estilo
de vida
y estilo
literario.*

*Muerte
de la
madre y
triste
destino
de
Adele.*

En el manuscrito, Schopenhauer relata un sueño que tuvo durante el último año en Berlín: «Y para servir a la verdad en todas sus formas y hasta la muerte, dejo constancia por escrito de que, en la noche de año nuevo, entre 1830 y 1831, tuve el siguiente sueño que anunciaba mi muerte para ese año. Desde los seis hasta los diez años había

tenido un amigo íntimo e inseparable camarada de juegos, exactamente de mi edad, que se llamaba Gottfried Jánisch y que murió estando yo en Francia cuando tenía diez años. En los últimos treinta años, muy raramente pensé en él. Pero durante la noche antedicha soñé que llegaba a un país desconocido para mí. Había un grupo de hombres sobre los campos y, entre ellos, un adulto, alto y delgado, en el que reconocí, sin saber cómo, al tal Gottfried Jánisch, quien me dio la bienvenida» (HN IV, I, 46).

El cólera hace estragos en Berlín y Schopenhauer interpreta el sueño como una advertencia: morirá si no huye. El

tira y afloja con Caroline Medon, a la que quiere a su manera y a la que por tanto llevaría gustosamente consigo, como descubre a la hora de partir, retrasa la partida. Además ¿adonde debe huir? Elige Frankfurt, aunque el único motivo es que esa ciudad, según le han dicho, está «libre del cólera».

Poco después de su llegada a Frankfurt, en septiembre de 1831, Arthur tiene un segundo sueño: «Creo que eran mis padres; y el sueño parecía indicar que yo sobreviviría a mi madre, quien aún estaba con vida; el padre ya muerto llevaba una luz en la mano» (HN IV, I, 47).

Pocas semanas después, una enfermedad le retiene postrado en el lecho y transcurre para él un pésimo invierno. Vive completamente aislado, en una casa amueblada cerca del muelle inferior del Main, dentro de una ciudad extraña. No abandona la casa y nadie va a visitarle. Le asalta el miedo a la muerte y un sentimiento angustioso de soledad. Caroline no se le va de la cabeza. Acosa con preguntas a su compinche Lowtzow, que está en Berlín: ¿cómo pasa sus días la mujer?, ¿por quién se deja mantener? Pide a Lowtzow que la vigile. Lowtzow trata de disipar la desconfianza de Schopenhauer y no

ahorra consejos: si uno no se decide a tener confianza, la vida se vuelve imposible; es precisamente esa falta de confianza lo que ha destruido la relación con Caroline.

A Schopenhauer le entran dudas sobre si Frankfurt es la elección adecuada. Tiene buenos recuerdos de Mannheim, ciudad en la que se había repuesto en 1824 de una grave enfermedad y de la depresión. También había hecho algunas relaciones allí, aunque superficiales. Así que decide emprender una nueva mudanza: en julio de 1832 se dirige a Mannheim.

Permanece un año en la ciudad e

ingresa en la «Sociedad de la armonía», club de notables con local y biblioteca propios. Pero las veladas que pasa allí no consiguen aplacar la rabia sorda contra todo y contra todos que, de tanto en tanto, se apodera de él. Al volver, entrada ya la noche, a casa del zapatero Michael Reuß, en la que vive, a veces despierta a los vecinos golpeando sobre los muebles con su bastón de paseo. Cuando se le pregunta el porqué de ese tumulto, Schopenhauer responde: «Invoco a mis espíritus» (G, 64).

En 1833 coteja, en la tapa de su libro de cuentas, las razones para permanecer en Mannheim o regresar a

Frankfurt. Al final, se decide por Frankfurt. Las razones alegadas son del siguiente tipo: «Tienes más libertad de movimientos y serás menos importunado por compañías que te proporcione el azar y no tu elección; tienes libertad para cortar con las personas que no deseas ver, o simplemente para evitarlas»; «mejores cafés»; «más ingleses»; «no hay inundaciones»; «un dentista hábil y médicos menos malos»; «clima sano»; «serás menos observado».

Tras el intermezzo de un año en Mannheim, Schopenhauer regresa a Frankfurt, ciudad que, a excepción de

cortas excursiones, de un día la mayor parte de las veces, no abandonará ya hasta su muerte en 1860.

Tras el Congreso de Viena, Frankfurt, antes ciudad imperial independiente, fue proclamada «ciudad libre» y se implantó una constitución relativamente democrática. El senado, que seguía compuesto principalmente por la clase patricia, era contrapesado por el «consejo de ciudadanos», una especie de segunda cámara, y por un «cuerpo legislativo», la mitad de cuyos miembros eran elegidos libremente por la ciudadanía.

En la ciudad residía el Parlamento

alemán, asamblea de delegados de todos los príncipes cuyos territorios se ubicaban total o parcialmente en suelo alemán. De modo que la ciudad republicana era el lugar en el que se daban los grandes discursos cuyo tema fundamental, bajo la dirección de Metternich, era precisamente la represión de todos los intentos republicanos y liberales. Los numerosos comisionados de los príncipes, quienes frecuentaban los lugares distinguidos y las *tables d'hôte* —Bismarck, el comisionado prusiano, iba por el *Englische Hof* en el que Schopenhauer tomaba también su comida principal—,

aportaban una nota de gran mundo al medio burgués. Frankfurt tenía entonces alrededor de cincuenta mil habitantes, la mitad de los cuales eran ciudadanos con derecho a ser electores y elegidos. Los ciudadanos pobres se apiñaban en las calles tortuosas y sin luz de la ciudad vieja mientras que los habitantes acaudalados se trasladaban a los nuevos barrios residenciales de la periferia en los que, como consecuencia del reciente derribo de las murallas, habían surgido magníficos parques, jardines y avenidas.

Frankfurt no era sólo la capital de la Liga alemana sino también el corazón del mercado de capitales de la Europa

central: allí residían los Rothschild. «El dinero es el dios de nuestro tiempo y Rothschild su profeta», escribió Heine refiriéndose a ese tal Amschel Mayer von Rothschild, quien dictaba las cotizaciones en la Bolsa cada lunes, vestido de frac y de pie sobre una esterilla de paja que había traído consigo. Vivía en un suntuoso palacete de la ciudad, en el *Zeil*, mientras que su madre permaneció hasta el fin de sus días en su tienda de la *Judengasse*.

Frankfurt es el centro de Europa, había dicho Schopenhauer en una conversación: «aquí, a Frankfurt, llega todo. Se puede ver y oír lo que pasa por

el mundo» (Jb 68, 112). Arthur Schopenhauer, que había elegido ahora una forma de vida sedentaria, no necesitaba ya buscar al gran mundo — podía verlo pasar por su lado en el *Englische Hof*—. La ciudad de las ferias hormigueaba de extranjeros, una circunstancia feliz para Schopenhauer, quien tenía en poco a la raza de los frakfurtianos: «Es una pequeña nación de abderitas, estirada, de tosco interior, con un orgullo campesino convertido en arrogancia municipal, y de la que prefiero mantenerme apartado» (Jb 68, 112).

Frankfurt no tenía todavía

universidad, pero las ciencias, y en especial las modernas ciencias de la naturaleza, encontraban allí aplicación y apoyo. Se favorecía el sentido práctico y realista. Había una «Sociedad de Física», una «Sociedad geográfica», un «Museo histórico» y, sobre todo, la «Sociedad de Senckenberg para la investigación de la naturaleza», de la cual era también miembro Schopenhauer. Esa sociedad construyó una gran biblioteca especializada en las ciencias de la naturaleza, que Schopenhauer utilizaría con provecho para su escrito *La voluntad en la naturaleza* (1835). Sostenía además el

laboratorio de ciencias naturales más importante tal vez que había por aquella época en Alemania. A eso se refiere la siguiente anotación de Schopenhauer: «Frankfurt del Main era, por lo demás, el primer lugar en el que se mostraban los fenómenos singulares de la naturaleza.» (Jb 68, 112).

La ciudad era receptiva en extremo para todo lo moderno y lo novedoso. Se asfaltaron las primeras calles y al arquitecto Munichpal, ese empleado «con tanta experiencia y tan indispensable», le agasajaron con una serenata. Se establecieron nuevas conducciones de agua que subían hasta

los pisos superiores y, en el mismo año 1828, comenzaron las obras para iluminar la ciudad con gas. Estaban listas en 1845, el día de la Constitución: las calles céntricas y los escaparates de las tiendas más elegantes fueron iluminadas. Pero no por eso dejaba de haber contrastes: había campesinos dentro de los límites de la ciudad a los que ni siquiera había llegado el método de la estabulación. El ganado vacuno y los cerdos eran conducidos hasta los pastos por las calles de la ciudad y, en la iglesia de San Nicolás, seguían exhibiéndose las cabezas de buey, disecadas y empaladas, procedentes de

la última fiesta gremial de los carniceros. Canales abiertos y malolientes pasaban todavía por medio de las calles y aún se oía, durante la noche, el grito plañidero de los serenos. Cuando había aguacero, los miembros del Parlamento alemán tenían que abrirse paso por medio de las calles inundadas. Sus Excelencias apremiaron al Senado para que se dignase cambiar tal estado de cosas y éste, para paliar al menos la horrible suciedad de las calles, recomendó que las «compañías de transporte de aguas para baño», las cuales llevaban el agua a las casas, regasen las calles al regreso con el agua

utilizada.

Alrededor de Frankfurt iban surgiendo fábricas, pero en la ciudad regían todavía los gremios, los cuales limitaban el número de talleres y vigilaban para que siguieran utilizándose las técnicas heredadas. Así que los operarios que no encontraban empleo propagaban la agitación. En los clubs políticos se discutían las ideas de Saint-Simón llegadas desde Francia. En el Parlamento alemán se lamentaba el «espíritu corrompido» que estaba haciendo su aparición en la ciudad anfitriona. Durante las semanas posteriores a la revolución francesa de

julio de 1830, también en Frankfurt se soliviantaron los ánimos. En el «desfile» tradicional de la vendimia, que era recibido con un festejo de tiradores y con fuegos de artificio, se produjo una revuelta en la que resultaron heridos varios soldados y se arrojaron excrementos a las residencias de algunos delegados del Parlamento. En 1833, un puñado de estudiantes ocupó el cuartel general para proclamar desde allí «la libertad de Alemania». Pero su proclamación no fue escuchada: el cuartel fue asaltado y ellos conducidos a prisión.

Schopenhauer registra con angustia

tales noticias sobre las maquinaciones de la *canaille*: teme por su fortuna, que le garantiza una vida exterior tranquila e independiente, entregada tan sólo a la filosofía. A pesar de todo, quiere ver el peligro con sus propios ojos. En el gabinete de lectura de la «Sociedad del casino», lee cada día, después del almuerzo, la *Frankfurter Oberpostamt-Zeitung* y el *Times*. Es ahí donde se entera de lo que se cierne en el entorno inmediato y de lo que pasa por el amplio mundo. Quiere estar precavido, pues tiene una necesidad angustiosa de seguridad. Cuando algún oficial se deja caer por el *Englische Hof*, este hombre,

tan hosco en otras ocasiones, puede mostrarse receptivo y en extremo cordial.

Schopenhauer siguió siendo subdito prusiano y nunca solicitó la ciudadanía de Frankfurt. Puesto que no era un «habitante naturalizado», carecía del derecho de voto, lo que nunca echó a faltar en lo más mínimo. En cuanto «residente con permiso» sin más, se conformaba con el derecho de residencia que le habían otorgado y le satisfacía tener que pagar pocos impuestos. En los primeros años cambió varias veces de vivienda. Vivió en la *Alten Schkssinger Gasse*, en

Schneidewall (muelle inferior del Main), en la *Neuen Meinzerstrasse*, en la casa de la «mano colgante» de la *Saalgasse*, un pequeño callejón que iba desde la vieja puerta de la ciudad hasta el mercado del pan detrás de la catedral. En 1843 ocupó la casa número 17 en la *Schonen Aussicht*, cerca del puente del Main y de la esquina con la *Fahrgasse*. Allí vivió muchos años hasta que, en 1859, tras algunas desavenencias con la propietaria por causa de su perrito de aguas, se trasladó a la casa de al lado, «un alojamiento mucho más grande y bonito», en donde moriría un año después. Durante todos esos años le

llevaron la casa diferentes amas de llaves. Desde 1849 desempeñó este servicio, a su «plena satisfacción», Margarethe Schnepf, quien luego sería recordada en su testamento. Ya en los primeros años de Frankfurt, se estableció ese estricto orden vital al que Schopenhauer se ceñiría hasta su muerte. Sólo escribía las tres primeras horas del día y justificaba esa distribución del tiempo diciendo que, si se estrujase más el cerebro, los pensamientos se volverían desvaídos, perderían originalidad y el estilo degeneraría. Había que pensar, por ejemplo, en el «emborronador de disparates» Hegel,

quien pasaba incubando a menudo más de diez horas sobre su pandectas.

Después de las tres horas de ejercicio de la escritura, Schopenhauer cogía la flauta. Tocaba una hora «con amore», y, en los últimos años, casi exclusivamente a Rossini, de cuya obra completa poseía una partitura adaptada para flauta. Tomaba el almuerzo fuera de casa, primero en la fonda Zum Schwann y en el Russische Hof, y más tarde, regularmente, en el Englische Hof, construido por Salin de Monfort en la parte sur del mercado caballar. Ese establecimiento era el más elegante de toda la ciudad y desde las ventanas altas

del comedor podía verse la plaza, punto central de la vida de Frankfurt. Al Englische Hof peregrinaron en años posteriores sus incondicionales y los curiosos que buscaban trabar conocimiento con él o simplemente querían admirar al que ya se había convertido en filósofo ilustre.

Tenía un apetito descomunal que asombraba a los vecinos de mesa. Comía las salsas espesas con la cuchara y, a veces, se hacía servir dos porciones. Durante la comida no quería que se le molestase y sólo en el café se disponía a conversar, permaneciendo sentado a veces hasta las cinco de la

tarde. Le gustaban las relaciones ocasionales, tales como las que se entablan en la mesa. El escritor Hermann Rollet, uno de esos conocidos casuales, encontró al filósofo en 1846 y lo describe del modo siguiente: «Era un hombre de estatura media, con buena planta y siempre bien vestido aunque con un corte algo anticuado; tenía el cabello corto plateado y patillas alargadas de aire casi militar, bien afeitado siempre por lo demás; el color de la cara era rosáceo y los ojos de un azul claro chispeante, que reflejaban una inteligencia poco común, parecían mirar al frente con socarronería la mayor parte

de las veces. Su semblante, aunque no era precisamente hermoso, estaba lleno de espíritu y tenía a menudo una expresión entre irónica y risueña. Pero, habitualmente, mostraba un modo de ser ensimismado y al expresarse resultaba casi extravagante, con lo que proporcionaba no poca materia de sátira fácil a algunos de los petulantes comensales, gente respetable por lo demás aunque muy diversificada en cuanto a sus cualidades espirituales. De modo que este compañero de mesa, entre desabrido y buen hombre, gruñón y cómico a menudo, inofensivo en el fondo, constituía el blanco de los chistes

de aquellos insignificantes hombres de mundo, los cuales, por regla general — aunque sin mala intención— le hacían objeto de sus burlas» (G, 88).

Un relato menos benigno de las conversaciones en la mesa de Schopenhauer durante los primeros años de Frankfurt, época en la que la impaciencia pesaba más que la serenidad, procede de la pluma del compositor Xaver Schnyder von Wartensee. Según él, Schopenhauer se habría vanagloriado a menudo de sus buenos y numerosos dientes, signo distintivo de su superioridad sobre el «bípedo común». También habría

elogiado a la ciencia de la naturaleza por haber proporcionado un «grandioso descubrimiento» contra las enfermedades venéreas consistente en diluir una porción de cal clorada en un vaso de agua y bañar el pene en ella después del coito: «así queda uno protegido del contagio», había aclarado en la mesa a voz en grito a todos los que querían o no querían oírle. Schopenhauer, cuando quería insultar a su perrito, le llamaba «tú, hombre», dirigiendo al mismo tiempo malignas miradas a su vecino. Schnyder relata también el episodio de su ruptura con el filósofo: «Estábamos enzarzados en una

disputa sobre un asunto musical mientras el camarero que servía estaba ya un rato junto a Schopenhauer con una cuchara en la mano, ofreciéndole carne de ternera sin que éste, en el fragor de la polémica, se hubiese percatado de ello. Entonces le dije: “ahora sírvase usted a priori, que yo puedo servirme luego a posteriori”. Con una mirada de ira indecible y de desprecio, Schopenhauer me grita: “esas expresiones que usted acaba de emplear son sagradas y no deben ser profanadas. Usted no entiende su importancia”» (G, 62). A partir de ese momento, Schopenhauer evitó todo contacto con Schnyder e hizo que

pusieran su cubierto en la otra punta de la mesa para mantenerse alejado de tal «ignorante».

Tras el espaciado almuerzo, se dirigía al gabinete de lectura de la «Sociedad del casino», situado igualmente en el *Rossmarkt*. Luego emprendía regularmente una larga caminata a paso ligero, hiciese el tiempo que hiciese, acompañado por el perrito de aguas y sosteniendo a veces un monólogo en voz alta sin percatarse de los que pasaban por su lado. Podía permanecer largo tiempo en los sitios desde los que se divisaba un panorama. Los niños que encontraba jugando a su

paso se quedaban pasmados al verlo y, a veces, le arrojaban pelotas.

Pasaba las tardes en casa leyendo. Evitaba los contactos sociales y no recibía visitas a esa hora. En los primeros años acudía a menudo al teatro, la ópera y los conciertos. Era un espectador atento y pidió al maestro de capilla y director de teatro de la época, un tal Guhr, que se tomaran medidas contra los ruidos producidos por los retrasados, quienes cerraban las puertas de los palcos sin ningún miramiento y dejaban caer los asientos produciendo esos ruidos que tanto molestaban, especialmente durante la obertura. «Y si

no era posible hacer entrar en razón a los retrasados, al menos deberían acolchase las puertas y las sillas. Las Musas y el público le agradecerán estas mejoras» (B, 218), escribió al director.

Schopenhauer era extremadamente sensible a los ruidos de la vida cotidiana. El mismo consideraba esa cualidad como un signo de su inteligencia. El ruido dispersa; el que lo hace o el que lo busca demuestra que su cabeza no está hecha para la tranquila distensión del pensamiento. En el segundo volumen de su obra principal desarrolla toda una filosofía sobre las molestias del ruido: «Hace tiempo que

sostengo la opinión de que la cantidad de ruido que uno puede soportar impasible está en relación inversa con sus facultades mentales y puede ser considerada por tanto como una medida aproximada de las mismas. De modo que, cuando escucho ladrar a un perro durante horas desde el patio de una casa sin que nadie lo apacigüe, ya sé lo que debo pensar de las facultades mentales de sus habitantes. El que habitualmente cierra de golpe las puertas de las habitaciones, en vez de hacerlo con la mano, o permite que eso suceda en su casa, no es solamente un maleducado, sino también una persona tosca y de

limitada inteligencia... No estaremos completamente civilizados hasta que el ruido quede proscrito y nadie se arroge el derecho de irrumpir en la consciencia de un ser pensante, por lo menos a mil pasos a la redonda, mediante silbatos, aullidos, gruñidos, martillazos, golpes de látigo, permitiendo ladrar al perro, etc» (II, 45). La sensibilidad de Schopenhauer contra ese tipo de molestias era profunda y abarcaba toda su existencia.

Creía haber iluminado la totalidad de las cosas —en la medida en que esto resulta posible— mediante su obra. Allá donde la visión no llega, comienza una

oscuridad que nada tiene de prometedor sino que sólo encierra desasosiego. Para su consuelo, sin embargo, el cosmos de la obra era espacioso. Y, puesto que su vida práctica se concentraba toda en torno a esta obra, la vida cotidiana, excluida de la misma, se transformaba en jungla nocturna desde la que acechaban mil peligros. «Para vivir solo, hay que tener mucho de dios o de animal», dice Montaigne. En su obra, Schopenhauer es un dios. Pero tiene que concentrar todas sus fuerzas para no convertirse al mismo tiempo en una fiera angustiada. En su cuaderno secreto *Eis Eauton*, confiesa lo siguiente: «La

naturaleza hizo todo lo posible para aislar mi corazón al combinar la suspicacia, la excitabilidad, la violencia y el orgullo, en una medida casi incompatible con la “mens aequa” del filósofo. Heredé de mi padre el miedo, siempre repudiado por mí... y combatido con toda la fuerza de mi voluntad. Este miedo me sobrecoge a veces con tal violencia, por las más insignificantes nimiedades, que sólo soy capaz de ver ante mí desgracias apenas imaginables. Una fantasía espantosa potencia de vez en cuando esta constitución mía hasta extremos increíbles. Una vez, teniendo todavía

seis años, mis padres, que volvían de un paseo, me encontraron sumido en la desesperación porque de momento se me ocurrió que me habían abandonado para siempre. De joven me torturaron siempre enfermedades y querellas imaginarias. Mientras estudiaba en Berlín, hubo un tiempo en el que creía que estaba tísico y, al estallar la guerra de 1813, me persiguió la angustia de que podría ser llamado a empuñar las armas. De Ñapóles me alejó el miedo a la viruela y de Berlín el miedo al cólera. En Verona no podía apartar de mí la idea fija de haber tomado rape envenenado. Cuando estaba

considerando la idea de abandonar Mannheim [en julio de 1833], me sobrevino un sentimiento de miedo inexplicable sin que mediara ningún motivo externo para ello. Durante años me persiguió el temor de un proceso criminal por causa del... asunto de Berlín, y también por la pérdida de mi fortuna o por la posibilidad de que mi madre impugnase mi parte de la herencia. Si se producía algún ruido por la noche, salía corriendo de la cama y cogía la espada y la pistola que siempre tenía cargada. Incluso cuando no estoy especialmente excitado, me acosa una continua inquietud que me hace ver y

buscar peligros en donde no los hay. Esta inquietud agranda cualquier contrariedad ínfima hasta el infinito y dificulta enormemente un trato con los demás» (HN IV, 2, 120).

Es la predisposición de Schopenhauer al miedo lo que hace surgir una necesidad de rituales que conformen su vida cotidiana. Pide en su banco que sea siempre el mismo empleado el que le lleve a casa los intereses vencidos. El zapatero tiene que sujetarse estrictamente a sus instrucciones. En el escritorio rige un orden escrupuloso. ¡Ay del ama de llaves, si se atreve a trastocar ese

orden del mundo! Esconde monedas de oro debajo del tintero para tener dinero de reserva en un posible momento de necesidad. Manda encuadernar los libros de su biblioteca en formato de octavo grande y encuentra pequeños escondrijos para los objetos importantes. Guarda los recibos de los intereses bancarios en cartas antiguas y en cuadernos de música. Pone títulos falsos a los apuntes personales para desorientar a posibles indiscretos. Rechaza con frecuencia a las visitas que no se han hecho anunciar con anterioridad. Y para ir al barbero tiene que sobreponerse a sí mismo: ¿cómo

puede saber que no le cortará la garganta? Cuida su estatua de Buda como a la niña de sus ojos. Una vez estuvo a punto de despedir al ama de casa porque se había atrevido a limpiarle el polvo. Bebía vino siempre con moderación y no permitió nunca que su pie llegase a vacilar.

Así es también el estilo de su pensamiento y el de su lenguaje. Hegel había dicho una vez: «Lo verdadero es el tumulto báquico en el que ningún miembro deja de estar ebrio». Schopenhauer hubiera contestado: ciertamente es así, pero sólo cuando la verdad es un delirio de conceptos. El

pone todo su orgullo en haber diseñado una metafísica que no abandona el suelo firme de la intuición. Los únicos conceptos dignos de confianza son aquellos en los que se puede atisbar el origen intuitivo, el suelo firme del que fueron abstraídos.

Los conceptos que abandonan ese suelo son como billetes de banco de muy dudoso valor. «Con conceptos de esa clase», escribe Schopenhauer en el segundo volumen de su obra principal, «se tambalea, por así decirlo, el suelo firme que soporta todo nuestro conocimiento: el fundamento intuitivo. Por ello, aunque es permisible que

nuestro conocimiento desemboque en tales conocimientos ocasionalmente en caso de necesidad, no lo es nunca el que arranque de ellos» (II, 114).

Schopenhauer se mueve a sus anchas por el vasto mundo de significaciones del lenguaje. Es el mejor estilista entre los filósofos del siglo XIX. Pero quiere dominar ese mundo, controlarlo. No entra en su manera de ser el abandonarse a la dinámica del lenguaje, como hizo Nietzsche. Escucha el lenguaje y sigue las huellas de su propio impulso; pero quiere retener su energía dentro de las rejas elásticas del período constructivo. La fuerza creadora del lenguaje debe

hacer girar su molino. El mundo es el gran tumulto de la voluntad, y precisamente porque no existe un orden metafísico que recubra todas las cosas, ni una dinámica temporal que las impulse hacia el progreso y hacia la emancipación final, precisamente por eso, el lenguaje tiene para él la mágica misión de establecer el orden donde no lo hay. Por eso también, hay que hacer valer el siguiente principio: lo que se puede conocer, puede ser conocido con claridad; y lo que se puede decir, puede ser dicho con claridad.

Sólo por mediación de tal claridad se agudiza el sentido para la percepción

de los límites, ese punto en el que lo cognoscible se introduce en la oscuridad y lo decible en lo indecible: «Por muchas antorchas que encendamos y por muy amplio que sea el alcance que pretendan iluminar, nuestro horizonte permanecerá siempre cercado de profundas tinieblas» (II, 240).

También entra dentro del esfuerzo de Schopenhauer para afirmar y delimitar el orden de su vida el hecho de que, después de haber huido de Berlín con el sentimiento de ser un superviviente, restableciese el contacto con la madre y con la hermana. La correspondencia con la hermana no se había interrumpido

nunca completamente, pero con la madre no existía ningún intercambio desde 1819. El pretexto para una carta que Schopenhauer escribió a su madre a finales de 1831 fue una cuestión de dinero. Pero debió hacer algunas observaciones también sobre su estado personal, pues la madre le contesta con amables consejos: «Vivir ordenadamente, precaverse de los resfriados y meterse en la cama a la mínima sensación de malestar, beber infusiones de manzanilla..., todo eso es lo que más ayuda» (25 de enero de 1832; Jb. 76, 112). O también: «No es bueno estar dos meses en la habitación

sin ver a nadie, hijo mío. Eso me desconsuela. El ser humano no puede ni debe aislarse de esa manera» (1 de marzo de 1832; Jb. 76, 114).

Schopenhauer sigue tratando a su madre con un tono frío y distanciado y, en los asuntos económicos, se mezcla siempre entre renglones cierta ironía hiriente. Da a entender que, en definitiva, las incursiones a la caza de dinero en las cuestiones de herencia es lo único que todavía puede reunir a la familia. En la única carta conservada de Schopenhauer a su madre de los años treinta, se dice: «Usted debe haber recibido ya sin duda la reconfortante y

nada despreciable noticia de un botín, si es que debo expresarme así, encontrado en Danzig y que nos pertenece: (aquí, felicitaciones mutuas de toda la familia, con reverencias). Sin embargo, mi humilde opinión es que no deberíamos lanzarnos sobre la presa con demasiada avidez sino ver primero si queda algo más» (22 de julio de 1835; B, 142).

La madre y Adele habían abandonado entre tanto la vivienda de Weimar. Los medios económicos no permitían ya sacar adelante una gran casa. Ante la sociedad de Weimar se adujeron motivos de salud: no podían soportar el clima. De modo que las

señoras Schopenhauer se trasladaron hacia el Rin en 1829. Pasaban los meses de verano en una casa de verano en Unkel y los inviernos en Bonn. La acaudalada amiga de Adele, Sybille Mertens-Schaaffhausen, mujer de banquero, aficionada a la arqueología y coleccionista de arte, había procurado el domicilio de recambio.

Johanna Schopenhauer estaba en el punto culminante de su carrera de escritora. En el año 1831 aparecieron en Brockhaus sus obras completas en veinticuatro volúmenes. La escritura se había convertido para ella en una manera de ganarse la vida. Pues el

dispendioso estilo de vida y la pérdida de fortuna que acarreó el desastre de la banca Muhl habían reducido a un resto insignificante no sólo su parte de la herencia, sino también la de su hija, administrada por ella. El futuro económico de la soltera Adele era, pues, inseguro y Johanna no tenía ya perspectiva de conjunto sobre sus ingresos, el estado de su fortuna y de sus deudas. Se sentía culpable frente a su hija cuya parte de herencia no debía haber tocado. Por eso desheredó a Arthur con el fin de que lo poco que dejase tras de sí revertiese íntegro sobre Adele.

A mediados de los años treinta, la escritora Johanna Schopenhauer empezó a caer en el olvido y las preocupaciones financieras fueron en aumento. Schopenhauer no se enteró por medio de la madre, sino de la hermana. Johanna se puso enferma y Adele tuvo que cuidarla. Por otra parte, las Schopenhauer no habían sido completamente olvidadas en Weimar y el gran duque concedió una pequeña pensión a Johanna. En el otoño de 1837, la madre y la hermana se trasladaron a Jena y Johanna comenzó a escribir el borrador de sus memorias. Llegaría sólo hasta el nacimiento de Arthur, pues murió el 16 de abril de

1838.

Para Adele, todos esos años fueron desgraciados. Vivió siempre bajo la férula de su madre y, cuando Johanna enfermó, tuvo que hacerse cargo de ella y cuidarla.

En los años treinta, una amiga de Sybille, Annette von DrosteHülshoff, tuvo ocasión de conocer de cerca a las dos Schopenhauer. El retrato que Anette hace de ambas en una carta a Sophie von Haxtausen, en 1837, es poco halagüeño para la madre: «Oye, Sofía, tienes la memoria como un colador, porque en caso contrario te habrías acordado de lo que te dije sobre Adele: que todo el

mundo prefiere a la madre y que encuentran a Adele mucho más antipática; y en efecto lo es; yo misma no la pude suportar durante mucho tiempo; pero cuando se las conoce a ambas de cerca y durante largo tiempo, te das cuenta de que el carácter de la madre inspira poco respeto, mientras que el de la hija es verdaderamente digno de admiración. Adele es vanidosa, sin duda, y a veces verdaderamente ridícula, pero es completamente incapaz de hacer el menor daño a un niño, nunca tiene salidas vulgares y es capaz de los mayores sacrificios, algo que hace a diario y en verdad sin ningún jactancia.

Se priva, sin pensarlo dos veces, de cualquier cosa de la que disfrutó largo tiempo, o reparte el dinero que había estado ahorrando para cualquier capricho, si es que con ello puede ayudar a algún amigo o a algún necesitado. Soporta con una paciencia conmovedora, sin quejarse ni a sus mejores amigas, la insensatez de la madre, una mujer que puede ser ciertamente a veces amable en extremo, pero que... cuando está sola, se muere casi de aburrimiento y mal humor, no le importa un comino la hija a pesar de toda su entrega y, cuando le viene en gana, la extorsiona durante todo el día.

Yo misma he sido testigo varias veces de que, a menudo, cuando no puede soportar el aburrimiento, la obliga a levantarse con fiebre y a acompañarla para ir de visitas —también es verdad que se gasta sin ningún miramiento la fortuna de su hija (todo pertenece a Adele) en golosinas y caprichos para ella. Resulta indignante la indiferencia con la que, cuando se le hace ver que está llevando a Adele a la mendicidad, argumenta fríamente que Adele es muy querida y que siempre habrá personas que la acojan. ¿Qué te parece todo esto? Y Adele ni siquiera refunfuña, trata de esconder por todos los medios la

miseria de la casa y tiene un comportamiento que no podrías encontrar ni entre mil personas. Son cualidades que bien merecen que se pase por alto un poco de sensiblería y de infeliz vanidad puesto que Adele es al mismo tiempo tan honesta e íntegra. Y como la naturaleza no le ha concedido sus gracias, es normal que quiera por lo menos hacerse la interesante tanto con las damas como con los caballeros. Y no vayas a pensar que me ha sobornado con declaraciones de cariño».

Schopenhauer no tenía ninguna razón, como sabemos, para quejarse de su madre: la voluntad de vivir de

aquella no había interferido la suya, sino que se limitó a impedir que, tras la muerte del padre, se erigiese en el patriarca de la familia. Adele, en cambio, fue avasallada por el fuerte carácter de la madre y su vida quedó muy restringida. Por otra parte, el encono de su hermano contra la madre no le sirvió de nada, pues éste no socorrió a Adele ni la ayudó a afirmarse contra la madre.

Adele buscaba todavía al hombre de su vida. La imagen del héroe de 1813, el entonces húsar Heinke y ahora funcionario de la policía de Breslau, se había ido desvaneciendo. Un estudiante

de medicina, Stromeyer, le hizo la corte. Ella le regaló inmediatamente la más valiosa de sus posesiones, una impresión separata de la *Ifigenia* del venerado Goethe. El que luego llegaría a ser cirujano célebre se llevó el regalo en el bolsillo y se casó con otra mujer. Una relación de varios años con el joven y prometedor científico Gottfried Osann —Arthur tenía amistad con su hermano Friedrich Osann— tuvo un triste final en 1826. Estaban ya medio prometidos, pero la familia del joven no veía esa relación con buenos ojos, a no ser que se tratase tan sólo de aprehensiones de Adele. El caso es que

se separaron y Osann se casó, puede que por despecho, con una criada. En el mismo año de la separación, Adele tuvo una caída del coche en un viaje de Jena a Weimar y corrió el rumor de que había intentado suicidarse.

Cuando Schopenhauer escribe a Adele de nuevo en 1831, tras un largo período de silencio, ésta responde inmediatamente y anuncia una detallada carta en la que se propone contar su vida al hermano. Escribe esa carta el 27 de octubre de 1831 y relata con ella la historia de los últimos años: amores infortunados, penuria económica, la partida de Weimar, la vida en Unkel y en

Bonn; su alma ha estado oscilando hasta ahora entre «la locura y la muerte». Por fin ha alcanzado la paz: «no me mueve ninguna pasión, ninguna esperanza, ningún plan —apenas ni un deseo; pues mis deseos rozan lo imposible: así que he aprendido a ver su vuelo y su partida como la de los pájaros en el cielo azul. Vivo a disgusto, temo la vejez, temo la soledad a la que sin duda estoy destinada, y no me puedo casar pues difícilmente encontraría un hombre con el que me acomodase... Tengo fuerza suficiente para soportar este vacío, pero agradecería de todo corazón al cólera si quisiese liberarme de toda la historia sin

grandes dolores». Adele introduce aquí un giro muy íntimo, implicando a su hermano en el deseo de muerte. Se extraña, escribe, de que Arthur esté tan apegado a la vida y haya huido del cólera con tanto miedo...

«A mí apenas me conoce nadie», sigue escribiendo, «pues mi alma lleva un traje de sociedad como los velos y máscaras venecianos; no se puede ver mucho de mí misma. ¿Por qué aburrir a la gente? La mayoría sólo quieren palabras superficiales y también yo, cuando tengo que estar en sociedad, me limito a dárselas».

Insinúa el deseo, sin embargo, de

que Arthur se digne saber algo de ella e indagar tras su «vestido de sociedad». Pero no desea importunar a su hermano y sólo pretende aproximarse a él si éste, por su parte, está dispuesto a abrírsele. No está en su ánimo atosigarle: «No temas que te espíe; no trataré de adivinar lo que tú quieras mantener oculto acerca de tu situación».

A Schopenhauer, sin embargo, todo esto le abrumba ya en demasía. No quiere saber nada de toda la miseria de su hermana y se niega a introducirse en su desgraciada existencia. No se pone a la defensiva por dureza de corazón, sino por miedo a tener que compadecerse.

Sabe que eso despierta su propia depresión y acaba paralizándolo. Muestra una compasión casi forzada en el punto que menos necesita Adele: por el dolor de muelas del que hablaba en su carta. «Me asombra que te preocupes tanto por mi dolor de muelas», responde Adele con extrañeza, pero decepcionada también porque Arthur nada quiere saber de sus otras penas.

Schopenhauer tenía verdadero pánico de las solicitudes de Adele. No deseaba aceptar ninguna responsabilidad con su hermana y Adele tuvo que disipar una y otra vez los temores al respecto de su hermano:

«Sobreviviré sin duda a mi madre, pero en modo alguno tendré la debilidad y la ceguera de convertirme en una carga para ti. Sé que seré mucho, mucho más pobre que tú, pero estate tranquilo, me ayudaré a mí misma y, si llego a morir completamente sola, heredarás de mí lo que quede, en buena disposición».

Adele trató de abrir su corazón al hermano; pero Schopenhauer tuvo miedo y tampoco permitió que se descubriese su interior. De modo que, finalmente, la relación se redujo a asuntos de dinero. A pesar de todo, envió a su hermana una copia sellada de su testamento. Adele apenas podía creerlo y devolvió el

documento a la primera ocasión. Pero Schopenhauer se lo envió de nuevo.

En 1840, Adele visitó a su hermano al pasar por Frankfurt con ocasión de un viaje. El encuentro fue amistoso, pero no de los que uno desea volver a repetir. Y a pesar de que lo habían convenido, al regreso no se produjo un nuevo encuentro.

Adele pasó el último año de su vida en Bonn, bajo la protección de su fiel amiga Sybille y, junto con ésta, en Italia, donde trató de llevar a cabo algunos trabajos literarios. En las calles de Florencia, los chiquillos se burlaban de esa mujer horriblemente fea que se

comportaba como una muchacha joven. También en sociedad la miraban con desprecio, pero era aceptada porque tenía «espíritu» y había sido una «niña mimada» del viejo Goethe...

La triste vida de Adele alcanzó su fin en 1849. Pocas semanas antes de su muerte, se había encontrado por última vez con su hermano. El 20 de agosto de 1849, día de su muerte, escribe una carta a Artur, que no por ocuparse de asuntos de dinero deja de ser patética: «Permíteme que, en caso de muerte repentina, mi amiga Sybille Mertens, que conoce mi voluntad, reparta esas cosas inútiles entre mis amigos de

juventud. Tú sacarías muy poco provecho con la venta de las mismas».

A partir del 20 de agosto de 1849 ya no hay nadie de quien Arthur pueda temer el sentirse apremiado por deberes del corazón.

21

*Sobre
la
voluntad
en la
naturaleza.*

*CORROBORAR
EL SER
Y
OLVIDARLO.*

*Quinto
escenario
filosófico:
filosofía
de la
praxis.*

Filosofía

*de la
acción
y de la
verdadera
realidad.*

*El
espíritu
de la
época
anterior
a
marzo
de
1848:
de
Hegel a
Marx.
Emulación
en pro
del*

El 30 de abril de 1835, Schopenhauer pregunta de nuevo a Brockhaus cómo va la venta de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* y si se puede ir pensando por fin en una segunda edición. «Pues, por poco que pueda creerme, no abandono la esperanza de conocer en vida la segunda edición y de poder ampliarla con los muchos pensamientos que escribí desde 1819» (B, 141).

Brockhaus responde que, desgraciadamente, no hubo ninguna

demanda de la obra en tiempos recientes, por lo que la mayor parte de los ejemplares existentes fueron llevados a la maculatura.

Por tanto, no cabe pensar en una nueva edición. Schopenhauer se decide pues, durante ese verano, a presentar al público, en una obra aparte, los «muchos pensamientos» que ha ido acumulando en su manuscrito. No se la ofrece a Brockhaus, sino que es un librero de Frankfurt el que toma a su cargo la edición. Schopenhauer tiene que aportar dinero para los costes de impresión y, naturalmente, renunciar a sus honorarios. En 1836 aparece el

escrito, en una edición de quinientos ejemplares, con el siguiente título: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. El subtítulo reza así: «Un examen de las corroboraciones que la filosofía del autor ha recibido por parte de las ciencias empíricas desde el momento de su aparición».

Schopenhauer había subrayado siempre que su filosofía no trataba de competir con las ciencias de la naturaleza. El concepto de «voluntad» no podía servir para parchear los puntos débiles de la explicación empírica: «Es tan inadecuado remitirse a la objetivación de la voluntad para dar una

explicación física, como lo sería remitirse a la fuerza creadora de Dios. Pues la física exige causas y la voluntad nunca puede ser considerada como tal» (I, 208). La voluntad es el punto de vista interior de todos los procesos de causación; es la interpretación de los materiales conectados entre sí por medio del proceso explicativo. «La etiología [explicación por medio de causas] de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza nunca se interfieren, sino que avanzan juntas considerando el mismo objeto desde distintos puntos de vista» (I, 209).

Schopenhauer

seguía

concienzudamente el desarrollo de las investigaciones científicas de su tiempo, sobre todo en el ámbito de la fisiología y de la anatomía comparada, y había llegado a la convicción de que las observaciones de la conducta instintiva de los animales en especial, y el análisis de las relaciones funcionales de los organismos, corroboraban sus interpretaciones.

Registró con satisfacción el hecho de que muchos investigadores utilizaran el concepto de «voluntad inconsciente» para designar, por ejemplo, los procesos vegetativos vitales. Más tarde descubriría que el fisiólogo Brandis se

había apropiado de ideas suyas sin darlo a conocer al público. Se sintió irritado no sólo por el hurto, sino, sobre todo, porque le parecía importante que la investigación empírica avanzase con sus propios medios hasta esa frontera en la que la metafísica de la voluntad se toca con las ciencias de la naturaleza. «Mi metafísica», escribe Schopenhauer en la introducción a *Sobre la voluntad en la naturaleza*, «se acredita por el hecho de ser la única que tiene en realidad un punto fronterizo común con las ciencias físicas, un punto hasta el que éstas llegan por medios propios, de modo que se enlazan y concuerdan verdaderamente

con ella» (III, 320).

En este escrito, Schopenhauer no necesitaba todavía dirigir el núcleo de su argumentación contra el así llamado «materialismo vulgar». Este sólo celebraría sus triunfos a partir de los años cincuenta —al final de los años salvajes de la filosofía—, con una explicación del mundo que lo hace derivar de nociones como las de «presión» y «choque». Este materialismo tiene la pretensión de concentrar su sabiduría en fórmulas como la siguiente: «El hombre es lo mismo que come». En ese momento, Schopenhauer añadía un prólogo a la

segunda edición de su libro sobre la *Naturaleza* (1854), en el que fustiga esa forma de materialismo de moda llamándolo «auténtica filosofía de barberos y aprendices de boticarios».

En 1836 —la lechuza hegeliana de Minerva vuela todavía, a pesar de que despunta un nuevo amanecer— Schopenhauer está en liza sobre todo con la filosofía del espíritu. Y para combatirla, recurre no sólo a argumentaciones extraídas del ámbito de las ciencias empíricas, sino que pretende también, «tras un silencio de diecisiete años», presentar de manera sucinta su propia posición filosófica

fundamental. En el capítulo «Astronomía física» lo consigue con tal maestría que él mismo dirá después que dicha exposición resulta insuperable. Allí se contraponen las dos perspectivas que nos abre la experiencia del mundo: por una parte, el conocimiento objetivo, el cual se rige siguiendo el hilo de la causalidad; y, por otra, la experiencia interior, que toma consciencia de sí en cuanto voluntad e ilumina el mundo exterior con esta «autoconsciencia» de lo interior. La explicación causal, según Schopenhauer, es satisfactoria cuando nos movemos simplemente al nivel de la vida inorgánica y vegetativa. Nuestro

entendimiento tiene también que presuponer (a priori) causalidad en los demás fenómenos «superiores» de la vida, pero, conforme subimos en la vida animal, y especialmente en nosotros mismos, se hace cada vez más difícil su corroboración. «Así que, en el mismo lugar en el que la luz dirigida hacia afuera del entendimiento, con su forma de causalidad, se convierte en un destello débil e indeciso, dominado de manera creciente por la oscuridad, precisamente allí se produce una iluminación de naturaleza absolutamente distinta y que llega de un lugar distinto por completo también: de nuestro propio

interior. Ello se produce mediante la circunstancia fortuita de que nosotros, que emitimos los juicios, somos a la vez objeto de los mismos... El propio yo del observador muestra de forma inmediata que, en esas acciones, el agente es la voluntad, una voluntad más conocida e íntima para él que cualquier otra cosa que pueda proporcionar nunca la intuición exterior. Ese conocimiento tiene que convertirse para el filósofo en la clave que le permita penetrar en el interior de todos los procesos de la naturaleza inconsciente, en los que la explicación causal resulta más satisfactoria que en los últimos y tanto

más clara cuanto más distantes están; en ellos, a pesar de todo, queda siempre también una X desconocida y la explicación causal no podrá nunca iluminar por completo el interior del proceso, ni siquiera cuando se trata de algo tan simple como el movimiento de un cuerpo producido por un impulso o atraído por la gravedad... Como consecuencia de las consideraciones expuestas, resulta ineludible reconocer la identidad de esa X tanto en los niveles inferiores de la naturaleza, en los cuales sólo aparece tenuemente, cuanto en los intermedios, en los que la oscuridad se propaga con intensidad creciente, y en

los más elevados, en los que todo está ya ensombrecido, hasta alcanzar ese punto en el que, en nuestra propia vida fenoménica, esa X se manifiesta como voluntad a la autoconsciencia. Las dos fuentes indistintas de nuestro conocimiento, exterior e interior, tienen que ser enlazadas en este punto mediante la reflexión. La comprensión de la naturaleza y de uno mismo brota solamente a partir de ese enlace: en ese momento, queda descifrado el interior de la naturaleza para el intelecto, el cual, por sí mismo, sólo puede captar habitualmente el exterior de las cosas; queda manifiesto entonces el secreto que

la filosofía investigó tanto tiempo... Todo esto nos permite concluir lo siguiente: incluso donde la causa más palpable produce el efecto, sigue estando presente algo repleto de misterio, esa X que es el verdadero interior del acontecimiento, el verdadero agente, el en-sí de ese fenómeno... y ese algo es esencialmente lo mismo que lo que nos resulta conocido de manera íntima e inmediata como voluntad en las acciones de nuestro cuerpo, el cual nos es dado también como intuición y representación... Lo que dificulta tomar consciencia de este conocimiento es la

circunstancia de que la causalidad y la voluntad nos son dadas de dos maneras radicalmente distintas: la causalidad nos llega por completo desde afuera, mediatamente, a través del entendimiento; la voluntad, en cambio, nos llega desde adentro, de manera totalmente inmediata; así que, cuanto más claro es en un caso determinado el conocimiento de la una, tanto más oscuro resulta el de la otra. Por eso, donde la causalidad resulta más patente, reconocemos en grado mínimo la esencia de la voluntad; y donde la voluntad se manifiesta con evidencia, la causalidad queda oscurecida de tal

manera que un entendimiento tosco podría atreverse a negar su existencia...; cuanto más nos es dada una cosa en cuanto mero fenómeno, es decir, en cuanto representación, tanto más claramente se manifiesta la forma a priori de la representación, o sea, la causalidad; es lo que pasa, por ejemplo, en la naturaleza sin vida. Por el contrario, cuanto más inmediata es la consciencia que tenemos de la voluntad, tanto más se repliega la causalidad, forma de la representación: es lo que pasa en nosotros mismos. De modo que cuanto más nos aproximamos a una parte del mundo, tanto más perdemos de vista

a la otra» (III, 414-418).

Lo que Schopenhauer llama «esa X o el auténtico interior», lo que queda como resto irreductible en todo conocimiento explicativo de objetos, ese algo que se nos vuelve manifiesto con la máxima claridad en la consciencia inmediata que tenemos de ese impulso vital que anida en nuestra voluntad, eso precisamente es lo que constituye el punto de Arquímedes desde el que corroboramos el ser, un ser que, bajo distintos epígrafes, había sido objeto de búsqueda por parte de toda la tradición filosófica occidental. La fe religiosa era una manera de corroborar ese ser. Por

ello, el «conocimiento» tenía que conformarse con el papel de «criado». La fe era algo más que conocimiento: era participación en el ser. Una participación en la que el ser era experimentado a la vez como fuerza de abandono en el ser y de poder en el ser. Ser se contraponía a hacer, era algo que se recibía. Una gracia capaz de conferirnos la libertad.

En la Edad Moderna comienza a resquebrajarse esa experiencia. El pensamiento se siente situado ante la tarea de hacer surgir de sí mismo la certeza del ser. A partir de Kant, ninguna ontología omitirá tomar su punto de

partida en el sujeto, un sujeto que «piensa» dicha ontología. El «ser conocido» se convierte en categoría directriz del ser. Todo lo que pertenece a nuestra vitalidad, pero permanece en las tinieblas y actúa sin conocimiento, aparece desde esa perspectiva como ser disminuido —no como algo fundamentante—. Hay miedo de lo que le hace ser a uno, porque se sostiene la pretensión de que todo ha sido hecho por uno. La ontología se convierte así en una galería de espejos: el que pregunta por el ser choca por todas partes con su igual. Dicho de otra manera: el que pregunta se da cuenta de que es lo

mismo lo que pregunta y lo que responde en él. Naturalmente, tales respuestas pierden entonces el enigma y quedan en el ámbito de lo que Schopenhauer llama «la representación».

Pero en Schopenhauer palpita una reminiscencia todavía de lo que significa corroborar el ser: no se trata del ser que puede ser conocido y en tal medida sólo es ser —sino de un ser que es antes de cualquier conocimiento: el reverso del espejo en nosotros mismos —. Schopenhauer hace todos los malabarismos imaginables para situarse por detrás del ser cognoscente y conocido: nosotros conocemos algo,

pero además y sobre todo somos. El mundo que nos rodea, naturaleza y hombre, actúa sobre nosotros; no hay duda de que son reales. Pero hagamos lo que hagamos, serán siempre realidad-paranosotros, realidad actuante sobre nosotros; se trata, como dice Kant, de «fenómenos» o, como dice Schopenhauer, de «representaciones». Eso no cambia en lo más mínimo el hecho de que les atribuyamos naturalmente una realidad independiente; suponemos que son tan reales como nosotros mismos; pero se trata sólo de un supuesto. En realidad, lo otro nunca puede convertirse en algo tan real como

somos nosotros para nosotros mismos. El ser que vivenciamos en nosotros — Schopenhauer lo llama el «realissimum» — lo transferimos a todo lo que nosotros no somos. Cuando Schopenhauer pregunta lo que es el mundo además de ser nuestra representación y responde diciendo que es, como nosotros mismos, voluntad, no se trata en el fondo de una dimensión cognoscitiva suplementaria (el conocimiento es siempre representación), sino de algo diferente del conocimiento: se trata de una corroboración del ser. Schopenhauer hace saltar el marco de la filosofía

trascendental porque se trata de un marco que sólo sirve para explicar la actividad cognoscitiva. Y tiene que hacer saltar el marco de la actividad cognoscitiva porque, para él, de lo que se trata es de hacer comprensible la manera en la que nos llega la experiencia del ser y cómo podemos entender el ser del mundo meramente conocido (representado), ese ser que nosotros mismos somos también.

Hubo una vez el asombro de que algo exista en absoluto y no más bien la nada; en ese asombro se escondía ya la pregunta por el ser. ¿Qué es el ser? ¿Qué significa que yo soy? Mientras alguien

se atrevió a formular tales preguntas existió la mística y se edificaron las esplendorosas catedrales de la metafísica.

El conocimiento objetivo, que tanto creció en la Edad Moderna, trajo consigo una tremenda capacidad de análisis: todo lo existente podía descomponerse hasta sus mínimos elementos a partir de los cuales se constituye lo viviente. Dado el enorme crecimiento de la capacidad para objetivarlo aparentemente todo, incluso el propio impulso vital, al que Schopenhauer llama «voluntad», daba la impresión de que esa «x desconocida»

hubiese desaparecido. Podemos recordar, para poner un ejemplo reciente, el lenguaje del psicoanálisis, lenguaje que se deriva de la hidráulica y que se ha convertido, no obstante, en el lenguaje de la intimidad.

El conocimiento objetivador se vuelve hacia el sujeto del conocimiento y lo convierte en una «cosa entre cosas» (Foucault). Al mismo tiempo crece el poder de todo lo que signifique acción. La antigua pregunta por el ser se convierte en una cuestión sobre las posibilidades de la acción. ¿Por qué es el ser y no la nada? En esa pregunta ya no se esconde un asombro estremecedor

y, en una civilización con inmensa capacidad de aniquilamiento, recibe, a partir de ahora, un sentido pragmático.

No es de extrañar por tanto que casi nadie entienda ya lo que es en realidad ese ser que la pregunta por el ser quería cuestionar y del que procedía el gran asombro. Tampoco puede extrañar que tuviese que surgir toda una filosofía, enmarañada y grave —la de Heidegger— que no se ocupa de otra cosa más que de ese «olvido del ser» y que sólo pretende hacer de nuevo inteligible la pregunta por el ser.

Schopenhauer llama «voluntad» a esa «x desconocida» que se esconde

«por detrás» de todo y que constituye nuestro propio ser.

Después de Schopenhauer, ni siquiera quedará ya esa «x». En su época, la pregunta por el ser, aunque viva todavía, estaba minando ella misma su propia fuerza vital. Pues la filosofía postkantiana había identificado esa «x» con el espíritu. Ya no se entendía el pensamiento como atributo del ser, sino que, por el contrario, se entendía el ser como atributo del pensamiento. Sólo podemos apropiarnos del ser con el pensamiento porque el ser es de su misma especie. El pensamiento, al referirse al ser, llegaba a su propiedad.

Esta situación espiritual fue lo que hizo posible todavía las grandes elucubraciones de la nueva metafísica de Fichte y Hegel. Pero, puesto que el punto unificante subyacía en el pensamiento y no en el ser, en términos generales se estaba produciendo el primer acto de la desaparición del ser en lo hecho. Tal metafísica se constituye como un proceso de seguimiento del espíritu, al que observa mientras éste produce la naturaleza y la cultura. En la filosofía de Hegel, la pregunta por el ser se plantea ya en términos de producción técnica: ¿cómo ha llegado el espíritu (que somos nosotros mismos) a producir

todo eso? Y la pregunta por el «espíritu» remite al ser humano productor. Pero ninguna metafísica que contemple el ser como algo «producido» puede sostenerse en pie. Así que tuvo que pasar lo que pasó.

Hegel había sido elegido rector de la universidad de Berlín en octubre de 1829. La confianza del gobierno en él era tan grande que se le otorgó al filósofo al mismo tiempo el cargo de plenipotenciario estatal para el control de la universidad (un cargo que había sido instituido tras las resoluciones de Karlsbad). Con esta unión de cargos en su persona, Hegel encarnaba la síntesis

viva de cosas incompatibles: representaba la autonomía del espíritu universitario y, a la vez, el poder que destruye esa autonomía.

La Revolución Francesa de julio de 1830 tuvo lugar durante el rectorado de Hegel y significó también una cesura en la vida espiritual y política de Alemania. Al principio, sin embargo, todo siguió en calma. El 3 de agosto de 1830 se celebra el aniversario del rey y Hegel pronuncia un discurso. Es verdad que los acontecimientos franceses suscitan un vivo interés pero no se puede percibir todavía en sitio alguno una tendencia hostil contra el gobierno

de Prusia. Varnhagen relata lo siguiente: «Se celebró el 3 de agosto... con gran júbilo, hasta muy avanzada la noche, y nuestro público, compuesto por todas las clases y animado por el entusiasmo que suscitaban los acontecimientos franceses, parecía querer mostrar por ello con tanta más claridad la adhesión a sus príncipes prusianos».

Durante el rectorado de Hegel —que dura hasta finales de 1830— sólo fue encarcelado un estudiante, por haber lucido una escarapela francesa. Las restantes violaciones de la disciplina no constituían ocasión de serios temores: doce estudiantes habían fumado en lugar

no permitido; tres habían sostenido duelos; quince habían tratado de batirse y treinta se habían comportado groseramente en las tabernas —pero todo eso carecía de motivaciones políticas. Eso es lo que aparecía en la superficie. Pero los acontecimientos de 1830, la segunda gran revolución más allá del Rin, influyeron profundamente. Entre otras cosas, fomentarían los diversos intentos, ininterrumpidos a partir de ese momento, para poner a Hegel de cabeza sobre los pies; una nueva generación se sentiría impulsada también, con renovado entusiasmo, a invertir la herencia de la metafísica

reciente en una transformación de este mundo, un mundo que aparecía preñado de futuro.

Todo esto se anunciaba ya en el incremento de los debates políticos del que Hegel se lamenta en una de sus últimas cartas. El 13 de diciembre de 1830 escribe a su discípulo Goeschel: «Pues, en el presente, el tremendo interés por la política ha devorado a todos los demás —una crisis en la que todo lo que estaba en vigor parece haberse vuelto problemático». Y de hecho era así: todo lo vigente hasta el momento se volvía ahora problemático. Pero el método para problematizar iba a

ser extraído del mismo Hegel, quien falleció por causa del cólera en el otoño de 1831.

En el verano de 1830, Heine, que por el momento estaba en Helgoland, había saludado los acontecimientos franceses con las siguientes frases: «Ya no puedo dormir y los rostros nocturnos más extraños se suceden en mi espíritu sobreexcitado. Sueños que te desvelan... que podrían enloquecerte... Así volé la última noche, a través de todas las regiones alemanas, grandes y pequeñas, y llamé a las puertas de mis amigos, sacándolos del sueño... A algunos gordos filisteos, que roncaban

horriblemente, tuve que despertarlos a codazos, de modo que preguntaban bostezando: “¿Qué hora es, pues?”. Y yo respondía: “En París, queridos amigos, ha cantado el gallo; eso es todo lo que sé”». Durante decenio y medio, el gallo no dejará ya de cantar —también en la filosofía—. En 1844, Karl Marx concluye la introducción a su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* con las siguientes palabras: «La filosofía no puede realizarse sin la liberación del proletariado y el proletariado no puede realizarse sin la realización de la filosofía. Cuando se cumplan todas las condiciones, el alegre canto del gallo

francés anunciará el día de la resurrección alemana».

Para Marx, igual que acontece en todo el ámbito cultural posterior a 1830, la consigna es «realización». La nueva generación de literatos, los Gutzkow, Wienbarg, Heine, Borne o Mundt, se alejan del «imperio etéreo de los sueños». El Romanticismo, dicen, ha poetizado la realidad, pero de lo que se trata ahora es de realizar la poesía. Los filósofos dirán entonces que lo que se ha hecho hasta el momento ha sido interpretar el mundo, pero que se trata de cambiarlo. Gutzkow, portavoz de ese movimiento que se autodenomina «Joven

Alemania», hace las siguientes rimas en su drama *Nerón*: «Pues, finalmente, en vez de vacuas fantasías / De un tiempo de falsas apariencias del espíritu / Enajenado en sueños y en sofismas / Surge de nuevo, verdadera y pura / La realidad mejor».

El esquema fundamental de la crítica es el siguiente: en la filosofía y en la poesía tenemos ya el sueño de una verdad que hemos de traer a la tierra. Hemos de hacer realidad lo que antes soñamos. Tenemos que recoger los tesoros proyectados sobre el cielo y convertirlos en propiedad nuestra. Pero ello sólo será posible, según ese

movimiento, si somos capaces de comprender tres cosas. Si comprendemos, en primer lugar, que nos estamos subyugando a nosotros mismos. En contra de ese yugo, se propone como solución la emancipación de la carne. «Tengo gran veneración por el cuerpo humano pues el alma está en él», escribe Theodor Mundt en su Venus desnuda. En segundo lugar, hemos de comprender que el establecimiento de una vida correcta es una empresa que no necesita dar cuentas ante ninguna tradición y no debe tampoco apoyarse en el consuelo futuro. Todo debe ser decidido aquí y ahora. Ser «moderno» es el estandarte

del movimiento. «Lo antiguo ha perecido y, lo que es verdadero, es moderno», dice Glassbrenner. «Nos entusiasman los estados del presente», escriben otros. O también: «el instante ejerce sus derechos». Goethe, que muere en 1832, cuenta poco por tanto en esos círculos. La gente está ya un poco harta de las invocaciones a la moderación de ese «chiflado de la estabilidad» y «siervo de príncipes». No basta ya el precepto humanista según el cual cada uno debe constituirse en «personalidad», pues el tercer punto que hay que entender es el siguiente: la liberación no puede obtenerse por el propio empeño

sino que es una tarea colectiva. Así que, a partir de ahora, nos topamos de continuo con el slogan «literatura del movimiento». «Nosotros, los hombres del movimiento», escribe Heine con ligera ironía en la Escuela romántica. En los años cuarenta, la disposición emocional del movimiento se condensa hasta formar consciencia de partido. Todos se preguntan unos a otros por «el punto de vista» y la solución que preconizan es: «tomar partido»; la cabeza debe buscar el corazón del movimiento —un corazón que al principio será el «pueblo» y luego, con Marx, el «proletariado». Por otra parte,

en el ínterin ha ido dando señales de vida efectivamente un movimiento social, en la fiesta de Hambach de 1832 y en la sublevación de los tejedores de 1844. Muy diferente es la actitud de los campesinos, los cuales denuncian ante el puesto de policía más próximo *El mensajero del campo de Hessen*, de Bauern y Büchner, escrito en el que se les llama a la insurrección...

Los activistas de los años cuarenta miran con desprecio a los folletonistas de los años treinta: no fueron sino tormentas en un vaso de agua, vanidades, sobrevaloraciones de uno mismo. Freiligrath, el folletonista, había

proclamado: «La atalaya del poeta está más elevada / que las azoteas del partido». Le responde Herwegh, el activista, con su poesía El partido, en la que se dice: «¡Partido! ¡Partido! ¿Quién podría no tomarlo / Siendo el padre de todas las victorias? / ¿Cómo puede un poeta proscribir tal palabra / Una palabra que dio luz a todo lo grandioso? /.../ ¡Incluso los dioses descendieron del Olimpo / Y lucharon en las azoteas del partido!».

Lo que se lleva ahora es evitar más bien la «nota personal»; Heine, por ejemplo, tiene mala fama porque se le reprocha presunción y la búsqueda de

efectos brillantes. Siguiendo el gusto de la época por la polémica, Heine responde: «Porque relampagueo con tal excelsitud / ¡Creéis vosotros que no puedo tronar! / Mucho os equivocáis, pues yo poseo / El mismo talento para el trueno».

En los años cuarenta se produce una competición de radicalismos. Encontramos toda una serie de desdoblamientos notorios: la crítica crítica, y de nuevo, en Marx, la crítica de la crítica crítica; la realidad real; el verdadero socialismo. La competición se lleva a cabo con extraordinaria irritación: los «partidos» se abalanzan

unos contra otros. Herwegh condena a Freiligrath. Engels entra en liza contra Heine. Heine contra Borne y viceversa. Feuerbach critica a StrauB y Bauer critica a Feuerbach. Stirner pretende sobrepasar a los anteriores, pero llega Marx y los mete a todos en el mismo saco: Ideología alemana. En el año 1835, Schopenhauer da el último toque a su *Sobre la voluntad en la naturaleza*; se inaugura también la primera línea férrea de Alemania entre Nürenberg y Fürth. Y en el mundo del espíritu se producen dos acontecimientos de contundente modernidad. Se trata, como no podía por menos que ser, de sucesos

de desenmascaramiento. Hay que romper los velos y enfrentarse con la realidad real.

El primero de ellos es la novela de Gutzkow *Wally, la escéptica*. Aquí se trata de la «emancipación de la carne». El amante de Wally le dice a su querida: «¡Muéstrame que no tienes ningún secreto para mí, ninguno. Así nos convertiremos en un solo ser y yo tendré la consagración de toda mi vida!». A Wally y al autor se les ponen los pelos de punta. Después ambos ceden y el autor consagra unas líneas a mostrar «desnuda» a su heroína Wally, en una ventana, ante la comunidad reunida de

los lectores: una obscenidad que la Liga alemana no perdonaría al autor. La novela fue prohibida y, aprovechando la oportunidad, entraron en el índice de libros prohibidos todos los demás escritos del movimiento «Joven Alemania».

Se justificó tal prohibición no sólo por esos desvelamientos indecentes, sino también porque el escepticismo de Wally resultaba escandaloso. No se había limitado a mostrarse partidaria de lo natural en la escena de la ventana, sino también en asuntos de religión. Estaba a favor de una religión del corazón y contra los dogmas recibidos

de la fe religiosa. «No tendremos un nuevo cielo y una nueva tierra; parece pues que hay que reconstruir los puentes entre ambos», hace escribir el autor a Wally en su diario.

El segundo gran suceso de desenmascaramiento se refiere exclusivamente al tema religioso: en 1835 aparece *La vida de Jesús* de David Friedrich Strauß. Probablemente, ningún otro libro en el siglo XIX ejerció un influjo semejante.

Strauß, discípulo de Hegel (había visitado al maestro poco antes de su muerte), sacó una consecuencia radical de la filosofía de la religión hegeliana.

Hegel había enseñado que la filosofía «se sitúa sólo sobre la forma de la fe, pero el contenido es el mismo». Eso significa que la reflexión filosófica identifica la religión como una forma determinada de la automanifestación del espíritu en la historia. Pero sólo en la filosofía llega el espíritu hasta sí mismo en estado «puro», es decir, despojado de la forma religiosa. Ahora bien, Strauß se toma con absoluta seriedad esa historización de la religión y saca consecuencias que Hegel, preocupado como estaba en mantener el compromiso con las fuerzas vivas, nunca se había atrevido a extraer. Con los avanzados

métodos de la crítica textual, desarrollados desde el Romanticismo, Strauß separa de la tradición bíblica la imagen del «verdadero» Jesús y distingue esa persona, que se puede fijar históricamente con exactitud, del Cristo de la tradición. Ese «Cristo» es para él un mito, un mito que a su vez es depositario de la verdad. Una «verdad» entendida en el sentido de Hegel: el mito habla de la Idea de la verdadera humanidad, de una idea cristalizada en torno a un hombre real a lo largo de milenios. Más concretamente, interpreta el mito del modo siguiente: en Cristo se expresa la Idea del género humano, el

«Dios convertido en hombre, el espíritu infinito... exteriorizado en su majestad». El hombre-Dios, nacido de una mujer real pero engendrado por un padre invisible, es la síntesis del espíritu y la naturaleza. Los milagros que hace Cristo son la expresión mística de que «el espíritu se va apoderando progresivamente de la naturaleza al tiempo que ésta queda rebajada frente a él en cuanto materia inerte en la que se ejerce su actividad». La ausencia de pecado en Cristo significa que «la marcha del desarrollo de la humanidad no es censurable; la impureza siempre se adhiere al individuo, pero queda

anulada en la especie y en su historia». En consecuencia, tampoco la ascensión de Cristo al cielo significa otra cosa más que la promesa mística de un futuro glorioso de progreso para la humanidad.

La Vida de Jesús se convirtió rápidamente en el libro de cabecera de la burguesía instruida cuya fe en su futuro, muy mundano, era extremadamente recia. El influjo histórico del libro (tras pocos años las ventas habían superado ampliamente los cien mil ejemplares) descansa en el enlace de dos componentes, enlace característico de la época. Por una parte tenemos el gesto de desvelamiento:

traspasando el velo encubridor se llega a una núcleo «verdadero», es decir, se procede a la desmitificación. Pero, por otra parte, se descubre una «realidad» capaz de posibilitar el optimismo que promete un futuro feliz: la idea de una humanidad en progreso. Es precisamente de Strauß de quien parte esa exhortación que Feuerbach expresaría después con las siguientes palabras: los «candidatos del más allá» deben convertirse, por fin, en «estudiantes del más acá».

Al correr de los años, el mismo Strauß fue resaltando, con creciente agrado, la «religión» del progreso terrenal que subyacía a su crítica de la

religión. Ello daría ocasión a Nietzsche, una generación después, para llevar a cabo una crítica demoledora: no se trata, según él, sino de «filisteísmo sistemático elevado al poder». Nietzsche, como es bien sabido, quería paladear el sentimiento trágico de la vida que es consecuencia del proceso de secularización. Strauß, por el contrario, estaba muy alejado de ese pathos. Él, con su «entusiasmo de andar por casa», se alojaba en un mundo del que cabe pensar que existe por el propio bien. Nietzsche vierte toda su burla y su sarcasmo sobre un dicho del viejo Strauß que podría haber suscrito

igualmente el Strauß joven: «Exigimos el mismo sentimiento de piedad para nuestro Universo que los devotos de la vieja escuela reclamaban para su Dios».

La crítica de la religión de Strauß dará lugar subsiguientemente a una división de la escuela hegeliana: los conservadores o hegelianos viejos se enfrentan a los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda. Estos últimos se apuntan sin restricciones al proyecto de la modernidad: radicalizan la crítica de la religión y pasan de una crítica del cielo a una crítica de la tierra.

En 1840 retruenan de nuevo los tambores. Aparece *La esencia del*

cristianismo de Ludwig Feuerbach.

Feuerbach va más lejos que Strauß al interpretar el proceso de mitologización, descubierto por Strauß en la religión, como una especie de alienación que hace el hombre de sí mismo. Lo mejor que se esconde en el hombre, sus deseos, la autoexperiencia de sus posibilidades, la riqueza potencial de sus fuerzas esenciales: todo queda «proyectado en el cielo». La humanidad ha confeccionado a sus dioses con el tejido de lo que ella misma puede ser y luego se deja gobernar por ellos. Fue así como el poder-ser se pervirtió convirtiéndose en

deber-ser. Los dioses son producto del hombre y los productos adquieren poder sobre sus productores. La tarea de la crítica consiste por tanto en desvelar el carácter proyectivo de la religión; reinstaurar la autoconsciencia; recuperar los tesoros dispersos en el cielo. La teología tiene que ser devuelta a su verdadero núcleo: la antropología. Feuerbach pone en práctica su método de inversión en la crítica de la religión: el hombre se convierte en creador y Dios en creatura. Al utilizar este método, Feuerbach arremete contra Hegel y practica a la vez lo que hoy se llama «deconstrucción». Desde los

abismos de la filosofía hegeliana emerge a una especie de superficie —una superficie en la que Rousseau ya había estado cuando transformó el «Pienso, luego existo» cartesiano en un «Existo, luego pienso». Lo que pasa es que, en Feuerbach, el «yo existo» cobra la siguiente significación: soy mi cuerpo.

Pero Feuerbach habla del cuerpo de manera distinta que Schopenhauer. Para éste, cuerpo y voluntad son conceptos intercambiables. La corporalidad, vivenciada desde dentro, es, en cuanto autoexperiencia de la voluntad, el «realissimum» que nos arroja en el tumulto de un cosmos hecho de voluntad:

un cosmos en el que no existe felicidad ni satisfacción, sino sólo anhelo y agitación incesantes y carentes de cualquier objetivo. Y, puesto que somos cuerpo, estamos constantemente situados en el punto focal de la tragedia del ser.

Al poner a Hegel de nuevo sobre los pies, siguiendo el espíritu de la época, y al alejarse de las espirales del pensamiento para enfrentarse directamente con la percepción del ser corporal, Feuerbach presenta todo ese esfuerzo —siguiendo también aquí la tendencia de la época— como una redención para este mundo. En Feuerbach, el cuerpo alberga una

promesa de redención. Lo llama «el principium metaphysicum superior, el secreto de la creación... fundamento del mundo». Igual que Schopenhauer, Feuerbach critica la absolutización del «yo pensante». Frente a éste, acentúa el papel del yo-cuerpo como base de todo el conocimiento. Con el pensamiento captamos lo que posiblemente es: el pensamiento se refiere directamente al poder-ser. Pero lo que de verdad es, eso lo vivenciamos con nuestros sentidos. Sólo los sentidos están en conexión con el presente, precavidos y alerta contra todas las desviaciones que conducen a lo imaginario. La sensibilidad nos

confiere realidad; con ella recibimos y producimos lo real: «En las sensaciones, sí, en las sensaciones cotidianas, se esconden las verdades más altas y profundas. De modo que el amor es el verdadero argumento ontológico de la existencia de una cosa fuera de nuestra cabeza —y no hay ningún otro argumento que nos garantice ser más que el amor, o la sensación en general—. Sólo existe aquello cuyo ser te proporciona alegría y cuyo no-ser te proporciona dolor».

El amor, experimentado con todo el cuerpo, nos garantiza la realidad más allá de los límites de nuestro cuerpo.

Feuerbach critica en Hegel lo siguiente: su realidad-espíritu es, en el fondo, el monólogo gigantesco de un yo que piensa en solitario. Hay una provocación existencial ordinaria, muy concreta, que no ha penetrado todavía en su sistema filosófico. Precisamente en el mismo lugar donde se pone en relación con sus iguales, con los otros yoes, el yo queda confrontado a la vez con lo completamente otro: a saber, con el «tú». «El hombre individual para sí no posee en sí mismo la esencia del hombre, ni como ser moral ni como ser pensante. La esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, en la

unidad del hombre con el hombre, una unidad que se apoya empero solamente en la realidad de la diferencia entre el tú y el yo».

Feuerbach se dirige contra una mistificación casi inexpugnable: hablar del «sujeto» significa dar por supuesta, simplemente por la sugestión del lenguaje, la identidad de todo lo que es «sujeto». Feuerbach desarrolla en contra de esta idea el pensamiento muy simple, pero fundamental, de que lo que es completamente distinto del yo forma parte, a pesar de todo, del mundo de los múltiples yoes: y eso tan distinto, esa «gran diferencia», es la que existe entre

el yo y el tú.

Esa diferencia vivida cotidianamente es en definitiva —como el cuerpo— lo inmemorial por antonomasia. Existe antes de cualquier pensamiento.

En Feuerbach, la filosofía del tú desemboca, como la filosofía del cuerpo, en un pathos liberador: se trata de descubrir lo «real» a través de las mistificaciones, «proyecciones» y «alienaciones». Un descubrimiento que ayuda a desarrollar lo real contra las inhibiciones que producen los autoengaños. La antropología filosófica de Feuerbach no pretende establecer

postulados, sino criticar esos dogmas y postulados en los que se impide que lo antropológicamente real alcance su verdadera autoexpresión.

Feuerbach dice de sí mismo: «Dios fue mi primer pensamiento, la razón el segundo y el hombre mi tercer y último pensamiento». Pero, en él, no se trata de los peldaños de una desilusión progresiva. Según su enseñanza, somos nosotros los que nos ocultamos ante nosotros mismos y por eso nos hemos inventado un Dios, una razón absoluta, etc., sometiéndonos luego a todo ello. Tenemos que descubrirnos todavía a nosotros mismos. Eso será nuestra

emancipación. Tenemos miedo de nuestro cuerpo porque lo hemos hecho extraño a nosotros mismos. ¡Apropiémonos de nuestro cuerpo! Tenemos miedo de los demás porque no vivenciamos al otro como un «tú» sino como una desviación de nuestro «yo». Debemos comprender que el «tú» nos abre la posibilidad de una aventura, el misterio del amor, el misterio de la comunidad.

Para Feuerbach, el camino que va desde Dios hasta el hombre, pasando por la razón, es un camino hacia la luz. Habla con auténtico fervor religioso de sus conceptos sacrosantos «cuerpo»,

«tú», «comunidad». Muestra con ello que, en cierto sentido, ha recorrido de nuevo hacia atrás el camino de Dios al hombre: un camino que va del hombre a lo divino o, más exactamente, al hombre divinizado. Por ejemplo, llama a los sentidos corporales el «órgano del absoluto» y escribe lo siguiente sobre el «tú» y la «comunidad»: «La soledad es finitud y estrechez mientras que el espíritu comunitario es libertad e infinitud. El hombre para sí es hombre (en sentido corriente); el hombre con el hombre —la unidad de yo y tú— es Dios».

Y por fin llega Karl Marx. También

él pertenece a la historia de ese movimiento de la época anterior a marzo de 1848, un movimiento que vuelve la metafísica hegeliana boca abajo en busca de la realidad y cree haber topado por fin con una «realidad real».

Del mismo modo que Feuerbach había «descubierto» el cuerpo, el tú y la comunidad, Marx «descubre» el cuerpo social y su meollo: el proletariado. En una época de agitación política, la situación social deficiente proporciona el impulso político: en Alemania están ausentes todavía los derechos a la libertad establecidos por la Revolución Francesa. A eso se añade la experiencia

social: la miseria del primer capitalismo en las ciudades. Esa experiencia, que se manifiesta en revueltas contra el hambre y en acciones que culminan con la destrucción de las máquinas, no quedará ignorada por un estudiante de Derecho y filosofía en Berlín. Sin embargo, Marx no llega a la filosofía desde la miseria real sino al contrario: de la crítica de la miseria filosófica llega a la verdadera miseria. Se trata de una pasión filosófica que se vuelca sobre el sufrimiento social. Es el pensamiento que trata de abrirse paso en la realidad. El hijo de burgueses es atraído por el proletariado porque ha concebido para el mismo un

papel filosófico. Del mismo modo que resulta difícil sentir que Feuerbach está hablando del cuerpo real (lo que se percibe constantemente es la presentación filosófica del mismo), el proletariado de Marx no es tanto el proletariado real cuanto una categoría con innumerables cuerpos. La tesis con la que Marx se contrapone a Feuerbach y a toda la tradición filosófica: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas formas, pero de lo que se trata es de cambiarlo», esa frase significa en el fondo que el cambio es continuación de la filosofía con otros medios. Cambiar es la forma más

avanzada de interpretar. La «praxis» es filosofía en acción, pero es y seguirá siendo filosofía. Si se hubiera dicho de Marx que era un político social, él habría entendido ciertamente esta apelación como un insulto.

El Marx de los años cuarenta está completamente inmerso en la tarea de liberarse de Hegel. En su tesis sobre Epicuro y Demócrito diseña un escenario filosófico que da la impresión de seguir teniendo validez para su época y en el que el propio Marx tiene un papel que representar. En la Antigüedad, «después de los filósofos platónicos y aristotélicos, que se ocupaban de la

totalidad», surgieron otros, como, por ejemplo, Demócrito y Epicuro, que pulverizaron el cosmos espiritual de aquéllos con preguntas muy simples y elementales que lo devolvían a la realidad corporal. Esa misma tarea, anuncia el joven filósofo lleno de ambición, le corresponde ahora a él llevarla a cabo en lo que se refiere a la totalidad hegeliana: hay que volver de nuevo hacia lo simple. Esto empero resulta extremadamente difícil, pues el ser determina la consciencia.

¿Qué es el ser? En Marx se trata del hombre en intercambio material con la naturaleza, el hombre trabajador por

tanto y el hombre socializado en el trabajo. En el trabajo, el hombre exterioriza sus fuerzas esenciales; mediante el trabajo se produce a sí mismo y a la sociedad. Pero el trabajo se lleva a cabo en forma «alienada», y está «sometido al imperio de una legalidad natural». El hombre vive sumido todavía en el imperio de la necesidad y no ha sido capaz de alcanzar la libertad. Los productos que confecciona, así como las relaciones sociales que establece, ejercen violencia sobre él. Vemos surgir aquí de nuevo la crítica feuerbachiana de la religión. Pero esa crítica tiene que

avanzar, como dice Marx, desde la crítica de la alienación sagrada a la crítica de la alienación profana. «Es pues tarea de la historia, después que ha desaparecido el más allá de la verdad, establecer la verdad del más acá. A continuación, después de haber desenmascarado la figura sagrada de la autoalienación humana, la tarea de la filosofía que está al servicio de la historia, es desenmascarar también la autoalienación en su figura profana. La crítica del cielo se transforma de este modo en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho y la crítica de la Teología en crítica de la

Política».

Esa crítica se ejercita todavía con furor filosófico —en ella está, por última vez, toda la pasión de los años salvajes de la filosofía—, pero es también una crítica que se considera a sí misma como la última. Hay que filosofar por última vez y luego la filosofía desaparecerá en la felicidad realizada. En Hegel, la lechuza de Minerva emprendía el vuelo después de que la realidad hubiese culminado su proceso; en Marx, la lechuza de Minerva debe volar hacia la claridad del alba. «La crítica», dice Marx, «no ha destrozado las flores imaginarias que adornaban las

cadena del hombre para que éste las arrastre sin consuelo y sin imaginación sino para que se libere de ellas y sea capaz de cortar la flor viviente».

La «flor viviente» —eso es lo que Novalis había buscado en el sueño. Marx, sobrepujando al Romanticismo, proclama lo siguiente: «La reforma de la consciencia consiste sólo en que... el mundo se despierta del sueño que soñaba acerca de sí mismo y se le explican sus propias acciones... Se demostrará entonces que el mundo poseía desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa de la que bastaría tener consciencia para que pudiese ser

poseída en realidad».

Todo sueño será sobrepasado por la posesión verdadera: ésta es la gran promesa de la filosofía marxiana. Es la apoteosis del futuro glorioso de la libertad humana. Ese pregón llega a oídos de Schopenhauer. Tal optimismo empero cuenta para él como una manera de pensar desalmada. «Una filosofía», dice en 1858 en una conversación con el filósofo francés Morin, «entre cuyas páginas no se escuche las lágrimas, el aullido y el rechinar de dientes, así como el espantoso estruendo del crimen universal de todos contra todos, no es una filosofía» (G, 325).

22

*SEXO
ESCENARIO
FILOSÓFICO:
EL
MISTERIO
DE LA
LIBERTAD
Y SU
HISTORIA.
LOS
DOS
PROBLEMAS
BÁSICOS
DE LA
ÉTICA:
Sobre*

*el dolor
y la
culpa
de la
individuación.
Schopenhauer
durante
la
revolución
del 48:
la
fatalidad
de un
rentista.*

Hegel había dicho que la filosofía es la época captada con el pensamiento. Con ello no sólo había ennoblecido a la historia, sino que

además había concedido dignidad filosófica al diagnóstico contemporáneo de la época, exhortando así a filosofar en y para la batalla política. En efecto, su famosa frase: «Lo que es racional es real; y lo que es real es racional» ejerció su influjo en dos direcciones contrapuestas. Unos entendían la frase como justificación de lo existente; otros, los Ruge, Bauer, Engels y Marx, la entendían como una exhortación a convertir en «realidad» lo meramente existente poniéndolo de acuerdo con la «razón». Para unos, la frase formula un estado de cosas existente; para otros, un deber. En cualquier caso, fue común a

unos y otros el convencimiento de que la sociedad y la historia representan una dimensión decisiva del desarrollo de la verdad. De modo que el intento de abandonar y superar a Hegel siguió sus huellas a pesar de todo.

Desde Hegel existe por tanto una nueva manera de filosofar. Antes de él dominaba la contraposición inmediata del individuo singular y del todo: Dios y el hombre, o el hombre y la naturaleza, o el hombre y el ser.

Los hombres, así en plural, no constituían una categoría especial, sino una suma de todos los atributos que se podían observar en el individuo aislado.

El concepto «humanidad» no designaba tanto un sujeto plural, histórico-dinámico, cuanto que era utilizado en el sentido de: «lo humano». Por eso, en el siglo XVIII se podía decir todavía que todo hombre tiene la obligación de respetar en sí mismo la «humanidad».

A partir de Hegel se interpone entre esta dualidad, «individuo y todo», un nuevo mundo, un mundo intermedio: sociedad y sociedad en acción, es decir, historia. Ese mundo intermedio se nutre de la sustancia de ambos antípodas: la vieja metafísica del todo, del ser, queda absorbida en una metafísica de la sociedad y de la historia. Hablar del

individuo se convierte en algo sin sentido ni objeto, puesto que el individuo aparece siempre como algo condicionado por la sociedad y por la historia. El mundo intermedio de lo socialhistórico sólo deja subsistir un «algo más»: la «naturaleza» en su relación con el hombre, la antropología. Pero en cuanto ser específico de la naturaleza, el hombre es, por supuesto, muy poco individual; en Marx, por ejemplo, la dimensión de lo social-histórico es tan dominante que incluso la «naturaleza» parece quedar envuelta en ella.

En adelante no es posible ya

sustraerse a este mundo intermedio entre lo social-histórico, por una parte, y la «naturaleza», por otra. Hay que someterse a la necesidad natural y a la necesidad social histórica. La disputa gira en torno a cuál de ambas necesidades es dominante. Hegel, y luego Marx, creen en la victoria de la necesidad social sobre la necesidad natural. Hegel habla del «espíritu que llega hasta sí mismo» y Marx de la «supresión de la sujeción natural». Para ambos se trata de un camino hacia la libertad. En ambos se entiende la libertad como un producto social de la historia.

Los materialistas, por el contrario, creen en el poder superior de la necesidad natural. Pero también ellos secularizan, por lo general, la antigua promesa metafísica de redención: interpretan la historia evolutiva de la naturaleza como un desenvolvimiento hacia lo superior.

Para el pensamiento filosófico del comienzo de la era de las máquinas, las dimensiones que quedan del ser, naturaleza y sociedad, comienzan a transformarse en una especie de «máquinas». Puede confiarse el éxito de la vida de estas «máquinas» a condición, desde luego, de que el

comportamiento se adecuó a su funcionamiento. Esta idea se expresa así en Hegel: «Libertad es comprensión de la necesidad». Y en el *Manifiesto comunista* se proclama lo siguiente: «La burguesía está cavando ante todo su propia tumba. Su ocaso y el triunfo del proletariado son igualmente ineluctables». Ese triunfo será «ineluctable» si se deja trabajar sin perturbaciones a la «máquina» de la necesidad histórica. Los factores perturbadores deben ser anulados: ése es el único motivo que justifica la existencia de un «partido» que lanza tales «manifiestos» al pueblo.

En esa época eran muchas las «libertades» por la que cabía luchar, tanto contra la represión política como contra la miseria social: libertad de las cargas tributarias semif feudales para los campesinos; libertad de las obligaciones gremiales para los artesanos y manufactureros; libertad de aduanas interiores, las cuales estrangulaban el comercio; libertad de expresión; libertad contra la arbitrariedad estatal; libertad para organizar e imponer la vida política; libertad para la ciencia; libertad para determinar la propia vida moral; y así sucesivamente.

Al comienzo se establecieron plazos

largos para la consecución de estos objetivos. Las luchas, planteadas a largo término, suscitaban la necesidad de elaborar estrategias de acción. Había que planear el despliegue de las acciones, calcular las alianzas y hacer pronósticos sobre el desenvolvimiento de los planes. Y todo ello implicaba una supuesta forzosidad objetiva e imponía a los que tomaban partido una serie de lealtades para con los «grandes» objetivos, los cuales no podían ser puestos en peligro a la ligera con acciones espontáneas. Los movimientos en pro de la libertad, que querían que la «máquina» social trabajase en su

provecho, tenían que imponer determinadas restricciones; de ahí la polémica contra los elementos «poco fiables» como Heinrich Heine; de ahí la condena por la destrucción de las máquinas; de ahí también los insultos de Marx y Engels contra los teóricos que exigían la libertad inmediata, como Max Stirner y posteriormente Michail Bakunin. Al fin y al cabo, para el que tiene la libertad como meta ante los ojos todos los espacios quedan abiertos.

Pero el hecho de que la consciencia que quiere construir un camino que lleve a la libertad tenga que ir acompañada de una especie de eliminación de la

libertad a gran escala resulta harto singular. La consciencia que quiere la libertad parece conocer con exactitud, como nunca antes lo había hecho, los condicionantes sociales y naturales a los que se supedita la acción supuestamente libre y espontánea. En eso consiste la modernidad: exigencia de libertad y, al mismo tiempo, conocimiento de la necesidad del ser tal como las ciencias nos la presentan; una mezcla singular de espontaneidad ingenua y cinismo desilusionado. La ofensiva atenazante de la sociología y el psicoanálisis, por ejemplo, no deja ningún resquicio para la libertad. En la autointerpretación

aparecemos como máscaras de carácter económico, como roles sociales y como naturaleza impulsiva —un incesante chasco para toda consciencia de libertad—. A pesar de ello, el apremio de libertad sigue estando vivo y especialmente entre los que conocen perfectamente el arte de «cuestionar por detrás» su espontaneidad, tanto desde el punto de vista de la sociología como del psicoanálisis. Tal vez tenga ello algo que ver con el hecho de que el apremio de libertad pasa por alto el coraje y la capacidad para sentirse responsable. Se quiere libertad para hacer todo lo posible, camino libre para la

satisfacción de las necesidades; pero cuando las cosas salen mal y cuando se trata de cargar con las consecuencias, entonces ha llegado el momento para sustraerse, discursivamente, a la libertad: cabe explicar que las cosas no podían suceder de otra manera y con ello desaparece la responsabilidad. La sofisticada cultura de la explicación-possible opera en una zona de crítica ambigüedad: el tránsito de la explicación a la disculpa es resbaladizo. Se puede incluso poner por delante de una acción la explicación-possible posterior en el sentido de una absolución preventiva para el peor de

los casos. Uno se anticipa de ese modo preparándose de antemano para «no haber sido el autor».

Ese «mundo intermedio» de lo social-histórico, elevado a nueva dignidad filosófica, se convierte, pues, por una parte, en el lugar en el que acontece la verdad, desarrollando las condiciones de una libertad progresiva; pero también los alegatos de inocencia y las disculpas para las catástrofes de la libertad se sitúan en ese plano. Hoy no podemos aceptar sin más realidades como la existencia del mal radical. (El fenómeno Hitler, por ejemplo, tiene que ser explicado: niñez triste, necrofilia,

miedo pequeñoburgués, intereses del capital, choque de la modernización, etc. Este tipo de explicaciones sirve, en definitiva, para tranquilizarnos ante el espectáculo del horror...).

La tradición que trata de justificar lo que existe no es ciertamente nueva. También en siglos pasados la necesidad metafísica se había complacido en conjuntar todo lo existente bajo la forma del ser necesario, de un cosmos ordenado. Mucho antes de que se conociese el verdadero orden, con sus leyes y condicionamientos necesarios, existía ya toda una sospecha del orden. El ser y el caos no podían ser pensados

conjuntamente con facilidad. Incluso Newton pasó media vida tratando de argumentar contra la tesis de los planetas vagabundos, una tesis revivida recientemente por Velikowsky. Para ello, no se confió tanto a las leyes de la gravitación descubiertas por él cuanto más bien, en el fragor de la disputa, a Dios. E incluso Diderot tuvo que soportar los más furibundos ataques porque había osado introducir el azar en el corazón del Universo. Mejor hubiera sido ver allí a un diablo, pues éste, a su manera, resulta al menos predecible, necesario y consecuente (el marqués de Sade elaboró una dramática teología

«negativa» de esa clase).

El concepto metafísico de ser necesario y la comprensión religiosa de Dios son, ambos, anticipaciones del concepto científico de necesidad. Hoy, igual que ayer, se opera con el supuesto de un orden que rige todas las cosas incluso cuando la manera de funcionar ese orden en un caso particular se nos escapa. La fe se ha secularizado en la hipótesis de que todo se puede explicar.

La fuerza de este supuesto de orden universal, en la época premoderna, trajo consigo que ya entonces la «libertad» se convirtiese en un problema extremadamente intrincado. Por una

parte, la libre voluntad de la creatura humana era necesaria para que el mal del mundo no recayese sobre el buen Creador. Pero, por otra, no se podía enfrentar a la creatura con el Creador, pues esto hubiese anulado su omnipotencia. De modo que no podía existir una voluntad libre y en cierto modo debía ser algo necesario y planeado por el propio Dios el hecho de que los hombres se alejasen con tanta obstinación de su camino. Las disputas sobre este tema fueron constantes desde Agustín hasta Leibniz y, a menudo, se recurrió en ellas a la hoguera y a los instrumentos de tortura.

San Pablo había enseñado: «Cristo os ha hecho libres de la ley del pecado y de la muerte». Lutero hizo la siguiente interpretación: uno está sometido al pecado original, no hay libertad para oponerse al mal; ahora bien, hay una elección que la Gracia de Cristo hace posible: existe libertad para dejarse liberar por y en la fe. El pecado de la carne nos ata pero el espíritu hace posible la liberación. No hay libertad que uno pueda tomarse por sí mismo sino sólo una libertad otorgada. La libertad no es fruto de la acción sino del abandono. Pero como podemos rechazar el regalo de libertad que nos otorga la

Gracia, somos responsables también por la falta de libertad que se deriva del pecado original. Como puede verse, una manera audaz de pensar conjuntamente la falta de libertad y la responsabilidad. Y un contraste considerable con la manera de pensar actual en la que estamos acostumbrados a conectar la libertad con la falta de responsabilidad. Es el largo camino que va de la metafísica de la autorresponsabilidad a la constatación empírica de la incapacidad de asumir la responsabilidad.

El problema de la libertad fue un desafío no sólo para los teólogos, sino

también para los filósofos. Precisamente porque la libertad podía poner a Dios en dificultades, los filósofos tuvieron que ocuparse de ella. La filosofía, rebajada en otras ocasiones al papel de sierva, podía acudir aquí en ayuda de Dios o, según las circunstancias, ponerlo todavía en mayores aprietos.

Spinoza analiza la consciencia de libertad como ilusión de la inmediatez: uno se siente libre en las propias decisiones y acciones sólo mientras se mantiene en tal inmediatez y a causa de ella. La libertad, por tanto, consiste sólo en «que los hombres... son conscientes de su querer, pero desconocen las

causas que lo determinan». Es la libertad como autoengaño. Pero el descubrimiento de causas es también libertad y ciertamente libertad verdadera, pues, según Spinoza, nos libera del autoengaño. Somos libres cuando nos liberamos de la ilusión de la libertad. Y en esa libertad que surge de la crítica de la libertad participamos de la necesidad sublime que es el todo.

También Descartes escudriña todos los ángulos que hacen posible pensar la libertad. Distingue la acción libre de la acción arbitraria. «Arbitrariedad» es un impulso humano que no está dirigido por la razón, un impulso al que la razón no

le ha dado ningún «argumento». «Arbitrariedad» es por tanto lo que carece de razón en nosotros. Lo que carece de razón es, a su vez, lo que no es «necesario». Pero nuestro entendimiento sólo está en casa cuando se ocupa de lo «necesario». Por eso, la «arbitrariedad» es lo extraño, lo que hace violencia al entendimiento. Y puesto que el entendimiento es lo más humano en nosotros (ya que es divino), hay que concluir que esa «arbitrariedad» representa una amenaza para lo propiamente humano. En la «arbitrariedad» se pierde la autonomía y uno se vuelve víctima de un acontecer

que él mismo no ha producido sino que le arrastra. De modo que la arbitrariedad es falta de libertad y la necesidad es libertad.

Con estos argumentos y otros de la misma índole, la filosofía da vueltas, durante siglos, en torno a un problema que constituye, en realidad, un misterio: el problema de la libertad. En esa zona, ardiente y tenebrosa, los discursos filosóficos se convierten en círculos viciosos.

Kant no resolvió el problema de la libertad ni disolvió su misterio; por el contrario, su mérito consiste en haber demostrado la imposibilidad de

principio para resolver o disolver el problema de la libertad.

Hay y tiene que haber, según Kant, una doble perspectiva: si nos sentimos como seres en el tiempo, cada instante presente está conectado con la serie temporal, y, por tanto, con todo lo que precede. Pero puesto que yo sólo estoy en el instante presente y el pasado escapa a «la esfera de mi poder», no puedo nunca tener en mi poder lo que, en cuanto pasado, determina mi presente. Eso vale, como hemos dicho, para la autoexperiencia de uno mismo en cuanto ser temporal. Ahora bien, como es bien sabido, el tiempo no pertenece, según

Kant, al mundo «en sí», sino que es una forma de la intuición de nuestro sentido (interior). El «en sí» del mundo y nuestro propio yo carecen de tiempo. Pero, por otra parte, nos resulta imposible representarnos tal «ausencia de tiempo» puesto que el «tiempo» es una forma de la intuición absolutamente ineludible para que haya experiencia. En nosotros hay, pues, según Kant, un punto único, una experiencia única que nos arranca de la serie temporal condicionante, en la medida en que ésta queda detrás de nosotros y nos conecta con lo que todavía no es y debe llegar a ser. Nuestro presente, por muy

condicionado que esté por lo anterior, lo vivenciamos como algo conectado con algo que podría ser (en el futuro) si así lo quisiéramos. Es una especie de condicionamiento al revés: nos condicionamos a nosotros mismos mediante lo que queremos verdaderamente que llegue a ser. Pero ningún impulso debe venir en ayuda de este querer, según Kant, pues en tal caso seríamos víctimas de una sensibilidad que ejerce poder sobre nosotros. Por eso, como es sabido, ese querer tiene que ser un deber. El deber no debe estar pertrechado secretamente con la fuerza natural del querer sino al contrario: el

deber se alza contra el impulso natural del querer y produce otro querer que tiene fuerza propia. Quieres, porque debes. Debes querer. El deber tampoco ha de tener miramientos con el poder sino que por el contrario, siendo el deber incondicionado como es, demuestra su fuerza al producir el poder. Kant no concluye el deber a partir del poder sino el poder a partir del deber: «Puedes hacer lo que debes hacer», proclama el tajante imperativo de la conciencia. En la conciencia —y únicamente en ella— quedamos desgajados del imperio de la necesidad. En la conciencia se anuncia la «cosa en

sí» que nosotros mismos somos. Es el punto en el que podemos recoger un cabo de nuestra existencia trascendente; aquí experimentamos algo de la «absoluta espontaneidad de la libertad» (Kant) que constituye nuestro ser último.

Pero con ello no queda resuelto el misterio de la libertad sino que permanece en las tinieblas, puesto que la doble perspectiva de la experiencia de uno mismo no desaparece. En efecto, toda acción motivada por una «conciencia» entendida de este modo es también, desde la perspectiva empírica, una acción determinada por los condicionantes que la anteceden,

procede de ellos necesariamente y tiene que ser entendida por tanto como una acción no libre. La «conciencia» puede ser entendida también, bajo la perspectiva empírica, como una causalidad entre otras. Pero, al mismo tiempo, la «conciencia» nos avisa en cada momento presente que podíamos haber actuado de otra manera puesto que debíamos hacerlo. La paradoja consiste en que la conciencia nos hace libres porque no nos absuelve. Y al contrario: el pensamiento de los condicionantes determinantes nos absuelve porque nos deja atrapados en el ser necesario.

Kant llama a esta dimensión del ser,

que se nos manifiesta a través de la conciencia moral, nuestro ser «inteligible». Para él, entre nuestro ser empírico y nuestro ser «inteligible» media una tensión desgarradora. Explicar el porqué tiene que ser así, el porqué no se debe relajar la tensión, y cómo se puede vivir con ella —explicar todo esto es la finalidad de toda la empresa que lleva a cabo la filosofía trascendental kantiana—. Hace falta verdadera maestría filosófica y vital para mantener el equilibrio, a la manera kantiana, situándose en el vértice del problema. Los continuadores fueron incapaces, por regla general, de sostener

ese equilibrio. Se precipitaron desde ese vértice aferrándose a uno de los polos que constituyen la tensión; unos al polo empírico y otros al «inteligible». Los primeros que entraron en juego fueron los de lo «inteligible», los metafísicos del sujeto.

Fichte argumenta, como hará Sartre después, tomando como punto de partida la «absoluta espontaneidad de la libertad» (Kant): «Pero el que toma consciencia de su autonomía y de su independencia de todo lo que existe fuera de uno —consciencia a la que sólo se puede llegar transformándose en algo por sí mismos, con independencia de

todo lo que existe fuera de uno—, ése ya no precisa de las cosas para sostener su propio yo, y no puede necesitarlas porque las mismas suprimirían tal autonomía y la transformarían en apariencia vacía. El yo, que es su posesión, suprime la fe en las cosas».

En 1809, tras la ruptura con Fichte, clamorosamente comentada por el público interesado, Schelling publica su escrito *Sobre esencia de la libertad humana* y proyecta dentro del ser mismo la intrincada dualidad kantiana de libertad y necesidad cuyo ámbito de validez hasta entonces se había limitado a la experiencia humana. Pero Dios y el

ser son, como en Spinoza, conceptos intercambiables. No obstante, al contrario de lo que pasa en Spinoza, el ser en Schelling no está constituido por un cosmos de cosas sino que es un universo de procesos, de acontecimientos, de actividades. Las «cosas» son, por decirlo así, cristalizaciones, solidificación de acontecimientos. Hay que disolver por tanto de nuevo tales cosificaciones en los procesos que están en su base. Es así como Schelling, dando un giro genial, desarrolla su concepto de lo incondicionado: «Incondicionado es precisamente lo que no puede ser

convertido en cosa». Esa frase se encuentra ya en sus escritos de juventud y, de manera muy fichteana, recibe su impronta desde el «yo». Pero en el escrito sobre la libertad, de 1809, Schelling va más allá de Fichte. Es un deber mostrar, escribe allí, «que todo lo que es real (la naturaleza, el mundo de las cosas), se funda en la actividad, la vida, la libertad...; que no sólo la yoidad es todo sino que también sucede lo contrario, que todo es yoidad».

El «todo», el ser pleno, y en especial también la «naturaleza», tienen que ser entendidos como «yo». A esa yoidad del todo Schelling le da el

nombre «Dios». Así que el oscuro misterio de la libertad, tal como el hombre lo experimenta en sí mismo, tiene que convertirse en un misterio del ser o de Dios. La dualidad kantiana de necesidad y libertad en la autoexperiencia se convierte en una ambivalencia abarcadura de todo el ser, del mismo Dios.

«Sólo el que ha saboreado la libertad», escribe Schelling, «puede sentir la necesidad de convertir todas las cosas en su análogo, de esparcirla por todo el Universo». Pero lo mismo cabe decir de la experiencia de la necesidad. También ésta tiene tal

evidencia que no cabe sino esparcirla igualmente «sobre todo el Universo». El ser está sujeto a un orden, con reglas y leyes, es decir, al reino de la necesidad. Pero el fundamento último de este orden sometido a normas es la espontaneidad. Esta es la idea central de Schelling. El ser sometido a reglas es resultado de un autosometimiento de la absoluta espontaneidad a la cual Schelling llama Dios. En el mundo, tal como se nos presenta, «todo es regla, orden y forma; pero en el fondo queda siempre lo carente de regla, como si pudiese abrirse camino de nuevo... Esa es la base inexplicable de la realidad de las

cosas, el resto absolutamente irreductible, lo que no se puede disolver en el entendimiento por grande que sea el esfuerzo que se haga para conseguirlo, algo que permanece eternamente en el fondo de todo».

La ausencia de regla en el fondo de las cosas, la libertad por tanto, es el abismo del ser y, al mismo tiempo, el abismo del hombre. Schelling concibe sus vastas divagaciones metafísicas a partir de esa reflexión abismal. Por otra parte, se deja arrastrar por la inercia de una exposición narrativa de lo impensable, de igual modo que lo haría posteriormente Sigmund Freud cuando,

para razonar sobre el abismo de los impulsos humanos, introdujo relatos sobre Moisés, Edipo, Electra y otras celebridades mitológicas. Schelling nos «cuenta» la doble naturaleza de Dios, el Dios caótico que, por decirlo así, se impone a sí mismo el orden en su acto de creación y en sus creaturas a la vez que permanece rebelde contra su propio ordenado.

Schopenhauer, a su vez, llamó al orden a Schelling. En su ensayo *Sobre el libre albedrío* (1841), comenta el escrito de Schelling sobre la libertad del modo siguiente: «Lo principal de su contenido es... el detallado informe

acerca de un Dios con el que el señor autor mantiene una relación tan íntima que incluso nos describe su origen; es de lamentar tan sólo que no dedique ni una palabra a explicar cómo ha trabado tal conocimiento» (III, 609).

Esto, sin embargo, no es del todo exacto. Schelling llega a ese «conocimiento» del abismo en Dios y en el ser mediante el conocimiento íntimo de su propia condición abisal. El escrito de Schelling sobre la libertad resulta tan osado porque magnifica el misterio de la autoexperiencia de la libertad, convirtiéndolo en metafísica del caos como fundamento del mundo. Con ello

eleva su protesta, antes de que lo hiciera Schopenhauer, contra el panlogismo que desde Kant trataba de deducirlo todo del sujeto. Después de haber descubierto que la naturaleza puede ser en el hombre un poder destructor e infernal, Schelling trata de captar la esencia de la naturaleza de manera completamente nueva. De todos los contemporáneos de Schopenhauer, es el que más se aproxima al concepto schopenhaueriano de voluntad: «Voluntad es el ser originario», escribe Schelling, «y sólo a ella le corresponden todos los predicados del mismo: carácter abisal, eternidad, independendencia del tiempo,

autoafirmación»).

En Schelling, tampoco la voluntad es una función del entendimiento sino al contrario: el entendimiento es una función de la voluntad. De modo que el orden del entendimiento queda quebrantado por la voluntad caótica, aunque —y ésa es la última palabra de Schelling en el asunto— todavía es más fuerte el «espíritu» en el que actúa el «amor». «Pues el amor es lo más alto. Es lo que existía antes de que existieran el fundamento y lo existente (como cosas separadas)...». Schelling insiste en ello. En un nivel todavía más profundo, por debajo del abismo, hay «amor», «amor

divino», por el que nos sentimos atados y arrastrados.

Nos atrapa la necesidad —primer nivel—. Descubrimos nuestra libertad al abrirse simultáneamente el abismo amenazante del caos —segundo nivel.

El sentimiento de que todo es uno y bueno nos ata y nos arrastra todavía más intensamente hacia la hondura —tercer nivel—. Dicho de otra manera: *Debes — Puedes — Tienes el derecho.*

Misterio de la libertad; se habrá observado que en el escrito de Schelling sobre la libertad la oscuridad del problema refulge por todas partes. Y ése es tal vez su mayor mérito.

En el año 1838, también Schopenhauer aborda el problema de la libertad.

En 1837 había encontrado en la *Hallischen Literaturzeitung* una cuestión que planteaba la Real Sociedad Noruega de las Ciencias de Drontheim para la concesión de un premio. La «libertad era el estandarte» por doquier (Freiligrath) y la pregunta que planteaba el premio respondía también a las tendencias de la época: «¿Puede demostrarse la libertad de la voluntad humana a partir de la autoconsciencia?».

Schopenhauer se puso manos a la obra, animado por un pequeño éxito que

acababa de tener.

En el verano de 1837 había encarecido en un detallado escrito a los profesores Schubert y Rosenkranz, quienes preparaban una nueva edición de Kant, para que utilizasen como base el texto sin mutilaciones de la primera edición de la Crítica de la razón pura. La segunda edición (1787), según demuestra Schopenhauer con detalle, hace considerables recortes a la radicalidad originaria del texto, acomodándose a la religión y al sentido común. Los editores siguieron su consejo e incluso copiaron en el prefacio los pasajes principales de su

carta. Al menos ahora Schopenhauer podía sentirse reconocido como una autoridad en Kant. Tal reconocimiento le dio coraje y amortiguó el malhumor que le había producido otra noticia de junio de 1837: el editor de *Sobre la voluntad en la naturaleza* le comunicaba que hasta el momento sólo se habían vendido ciento veinticinco ejemplares de la obra.

Schopenhauer trabajó en el escrito para el premio con renovado celo y todavía no lo había completado cuando tuvo conocimiento de otro concurso referido igualmente al problema de una ética filosófica. La Real Sociedad danesa de las ciencias planteaba al

gremio de los filósofos la siguiente cuestión, algo prolija: «¿Hay que buscar la fuente y el fundamento de la moral en la idea de la moralidad subyacente de manera inmediata en la consciencia (o en la conciencia moral) y en el análisis de los restantes conceptos fundamentales que emanan de ésta, o existe, por el contrario, otro fundamento cognoscitivo?».

Schopenhauer envió la respuesta a la primera cuestión a finales de 1838 y recibió el primer premio en enero de 1839. El filósofo, que podía regocijarse con esta distinción como «un niño» (Hornstein), esperaba la medalla con

impaciencia y, durante los meses siguientes, importunó sin cesar al representante del gobierno noruego en Frankfurt. Entre tanto, trabajaba para el segundo concurso y envió su escrito a principios de verano de 1839. En julio de ese año escribió impaciente, y ya seguro de la victoria, a la «muy honorable Sociedad» de Copenhague: «Les ruego que me informen lo antes posible por correo de la victoria alcanzada. Pero espero recibir de ustedes el premio por conducto diplomático» (B, 675).

Sin embargo, la muy honorable sociedad de Copenhague fue de otro

parecer. No consideró en modo alguno digno del premio el escrito de Schopenhauer, único por lo demás que había participado en el concurso. El autor, según ellos, había eludido el asunto en cuestión. «Tampoco se puede silenciar», escriben los académicos de Copenhague, «que el autor hace mención de filósofos eminentes de los tiempos modernos con tan poco decoro que produce un escándalo grave y justificado».

En 1841, Schopenhauer hizo que se publicasen conjuntamente ambos ensayos en una pequeña librería editora de Frankfurt bajo el siguiente título

común: *Los dos problemas fundamentales de la ética, tratados en dos escritos académicos para concurso.* En la página que lleva el título, Schopenhauer menciona expresamente que el primer escrito ha sido «premiado en Drontheim, el 26 de enero de 1839», mientras que el segundo «no ha sido premiado en Copenhague el 30 de enero de 1840». Su propósito era responder a los académicos con una resonante bofetada; pero sólo un decenio después, al comenzar su fama, pudo causar cierta impresión con ello.

Schopenhauer no podía dar como presupuesta la totalidad de su metafísica

—el envío debía ser anónimo—, sino que tenía que desarrollar su posición «inductivamente» partiendo del planteamiento del problema. A la cuestión de la sociedad noruega («¿Se puede demostrar el libre albedrío a partir de la autoconsciencia?»), responde del modo siguiente: por mucho que se rebusque en la consciencia no se encontrará nunca la libertad allí, sino sólo la ilusión de la libertad.

Pero tal afirmación sólo resulta posible tras haber aclarado con anterioridad lo que debe entenderse como «autoconsciencia»; hay que determinar, en definitiva, la esfera a la

que pertenece la pregunta por la existencia o no existencia del libre albedrío.

Así que lo primero que hace Schopenhauer es definir la «autoconsciencia»: ésta es lo que queda de la consciencia cuando se prescinde de la «consciencia de otras cosas». La «consciencia de otras cosas» nos llena casi por completo; ¿qué es pues lo que contiene el «resto»? Lo dice ya la expresión: la consciencia del propio «yo» (en la medida en que no es «otra cosa»). Schopenhauer pregunta: «¿Cómo llega el ser humano a ser consciente de sí mismo?». Y da la siguiente respuesta:

«se hace consciente de sí mismo en cuanto ser capaz de querer». El yo percibido directamente por la consciencia que no se dirige hacia afuera es algo volente. Pero debemos darnos cuenta de que ese algo que «quiere» en uno, no se agota en los actos de voluntad que se transforman después en hechos y en las «decisiones expresas», sino que engloba el amplio espectro de todos los «afectos y pasiones» en sus más diversas manifestaciones existentes: «todo ansiar, anhelar, aspirar, desear, echar de menos, esperar, amar, alegrarse, estallar de júbilo y cosas por el estilo, lo mismo

que todo no-querer o resistirse, como aborrecer, huir, temer, encolerizarse, odiar, apenarse o sufrir» (III, 529). Estos impulsos y excitaciones de la voluntad, por internos que sean, se refieren siempre naturalmente a algo externo, algo hacia lo que se dirigen o que produce su estimulación. Todas estas cosas exteriores, sin embargo, no caen ya en el ámbito de la autoconsciencia, sino que pertenecen al ámbito de la «consciencia de otras cosas». Esta distinción no es tan académica ni rebuscada como podría parecer a primera vista, pues es precisamente una concepción estricta

del concepto de «autoconsciencia» (consciencia que acompaña de manera inmediata a los efectos de la voluntad), lo que le permite explicar la ilusión de la libertad del modo siguiente: siendo la autoconsciencia una consciencia inmediata de los procesos de la propia voluntad, no puede ir allende de tales procesos vivenciados desde dentro. La voluntad que se vivencia en la autoconsciencia es algo originario y tiene que serlo, pues la consciencia de cosas exteriores que pudieran estimularla, motivándola o determinándola está ausente en un primer momento.

Reducido a su forma más simple, el juicio de la autoconsciencia sobre los propios actos de voluntad, «que cada uno puede escuchar en su propio interior», puede formularse del modo siguiente: «Puedo hacer lo que quiero: quiero ir a la izquierda, pues voy hacia la izquierda; quiero ir a la derecha, pues voy hacia la derecha. Es algo que depende exclusivamente de mi voluntad: soy libre por tanto» (III, 536). Pero eso es, según Schopenhauer, un autoengaño. Pues lo que sigue estando en la oscuridad es el hecho de si también la voluntad, a la que siempre percibo en acción dentro de mi autoconsciencia, es

o no es libre. La cuestión estriba en saber si, por el hecho de ser libre para hacer determinadas cosas, soy libre también para quererlas. Desde la perspectiva de la autoconsciencia inmediata no es posible dar ninguna respuesta, pues la voluntad es algo originario para ella. Tan originaria es la voluntad para la autoconsciencia que, en sentido estricto, uno sólo sabe lo que quiere después de haber querido. Sólo hay consciencia de la propia voluntad «post festum».

De modo que no es posible obtener información de la autoconsciencia sobre la cuestión de si la voluntad misma es

libre o no. Ese planteamiento sólo conduce hacia ese «oscuro interior» en el que sentimos vivir la voluntad; para adquirir más información debemos saltar de la autoconsciencia inmediata a la «consciencia de otras cosas»; es decir, cuando nos consideramos a nosotros mismos como cosas entre otras cosas, o sea, desde una perspectiva exterior. Entonces aparece un nuevo escenario: contemplo ahora todo un mundo de cosas, hombres, etc., alrededor de mí, los cuales influyen sobre mi voluntad, condicionan sus movimientos, le proporcionan objetos y le presentan motivaciones.

Schopenhauer afirma que la relación entre este «medio circundante» y mi voluntad debe ser considerada, desde esta perspectiva, como algo estrictamente causal. El hombre actúa del mismo modo que cae la piedra o reacciona la planta: responde ante los motivos con necesidad forzosa. La motivación es causalidad que actúa a través del conocimiento, en el sentido más amplio de la palabra (también, por tanto, a través de percepciones inconscientes, etc). La voluntad no puede reaccionar más que de un modo determinado cuando determinados motivos entran en su «campo de visión».

Entre el motivo que actúa sobre la voluntad y la acción de la misma existe una causalidad estricta, una necesidad que excluye la libertad. El ser humano puede, sin embargo, «representarse repetidamente y en una sucesión arbitraria, mediante su capacidad de pensar, los motivos cuyo influjo experimenta, para presentarlos ante la voluntad. Eso es lo que se llama reflexionar, tiene, pues, la capacidad de deliberación y, en virtud de la misma, adquiere una capacidad de elección mucho mayor que la que le resulta posible al animal. Pero eso no significa sino que es relativamente libre, libre a

saber, de sufrir el influjo forzoso inmediato de los objetos que actúan sobre su voluntad como motivos y que están presentes intuitivamente, una forzosidad a la que los animales están sometidos sin más: el hombre, por el contrario, se determina a sí mismo, con independencia de los objetos presentes a partir de pensamientos que constituye sus motivos. Esta libertad relativa es también, en el fondo, lo que las personas instruidas pero sin un pensamiento profundo entienden como libertad de la voluntad, algo que manifiestamente sitúa al hombre por encima del animal» (III, 554). Pero esta «capacidad de

reflexión» no cambia para nada el hecho de que, al encontrarse mi voluntad y el motivo más fuerte para ella, entre el motivo y mi acción rija una causalidad estricta y una estricta necesidad.

Me encuentro, pues, por una parte, con mi voluntad, algo que constituye mi propio ser, según Schopenhauer, es decir, mi «carácter» y cuya identidad, que no puede ser conocida desde dentro, es tan fija, tan determinada y tan invariable como la identidad de una piedra. Y me encuentro con todo un mundo que ejerce su influjo sobre esa voluntad y la pone en acción de una manera u otra, como la piedra que,

arrojada con determinada fuerza, describe una determinada trayectoria para caer después al suelo. La piedra tiene que volar cuando es arrojada y yo tengo que querer de determinada manera cuando mi voluntad es puesta en acción por determinados motivos.

Schopenhauer bosqueja de ese modo la figura de un universo en el que rige una necesidad implacable —aunque, como hemos dicho, desde la perspectiva de la consciencia de «cosas exteriores», desde la perspectiva por tanto de una consciencia cosificadora.

Esa no es, sin embargo, su última palabra. Vuelve a analizar

minuciosamente la autoconsciencia inmediata y, lo que inicialmente aparecía como ilusión de la libertad, recibe en este momento un contenido de verdad. «Pero si ahora», escribe pasando a las consideraciones finales, «como consecuencia de nuestra exposición anterior, hemos suprimido completamente toda libertad de la acción humana y hemos reconocido que la misma está sometida a la más estricta necesidad, hemos llegado hasta el punto en el que podremos comprender la verdadera libertad moral, libertad que pertenece a una especie superior» (III, 618). Schopenhauer apela, como Kant, a

la consciencia que tiene el que actúa de ser el autor de su propia obra, es decir, al sentimiento de responsabilidad inherente a la misma; un sentimiento que se mantiene persistentemente anclado en la autoconsciencia inmediata incluso cuando esa autoconsciencia puede disculparse con diversos tipos de explicación. «En virtud de esa consciencia, a nadie se le ocurre, ni siquiera al que está completamente convencido de la necesidad con la que se producen nuestras acciones, tal como la hemos expuesto hasta aquí, disculparse de una acción recurriendo a esa necesidad y transferir la culpa a los

motivos, cuya aparición convierte la acción en algo inevitable» (III, 618). Schopenhauer sabe, desde luego, que uno intenta continuamente descargarse de la culpa. Pero lo que quiere decir es lo siguiente: las disculpas no funcionan y, en último término, no hay manera de reprimir el sentimiento de responsabilidad; por muy deformado que aparezca, conserva siempre su lacerante presencia y uno es responsable de sí mismo de manera radical. Schopenhauer concluye con una formulación inauditamente paradójica: «La libertad, que no puede encontrarse en el “operari” (en la acción), tiene que

radicar en el “esse” (en el ser)» (III, 622).

Y es así como, al final de la investigación, quedan justificados tanto la ilusión de la libertad, rechazada al principio, como el sentimiento de poder soberano sobre uno mismo. En esa situación de la autoconsciencia inmediata se pone de manifiesto una verdad sorprendente: «La consciencia de poder y originalidad que acompaña ineludiblemente a todos nuestros actos y en virtud de la cual son actos nuestros, a pesar de su dependencia de los motivos, no engaña: pero su verdadero alcance va más allá de los actos y comienza por

encima de ellos, por cuanto que nuestro propio ser y nuestra esencia, de los que parten necesariamente todas las acciones (con ocasión de los motivos), está contenido allí. En ese sentido, esa conciencia de poder y originariedad, como también la de responsabilidad, que acompaña nuestras acciones, puede compararse con un indicador que, apuntando en realidad hacia un objeto lejano, parecería apuntar hacia otro más próximo, pero situado en la misma dirección» (III, 623).

En el escrito mencionado, a Schopenhauer apenas le resulta posible hacer una referencia a la dirección en

que apunta ese sentimiento que nos impone la responsabilidad y que nos atribuye la culpa a pesar de que aceptemos nuestra determinación, pues para ello tendría que desarrollar toda su metafísica de la voluntad. Lo único que deja entrever es lo siguiente: en el fondo del paradójico sentimiento de culpa y de la paradójica responsabilidad yace la culpa de la individuación, la culpa de ser el que se es y de ser —por la simple existencia— una partícula del cosmos de voluntad desgarrado en su interior y autodestructivo en la lucha universal. La autoconsciencia inmediata, rebotante de la autoexperiencia de esa voluntad

impulsiva y devoradora, se hace consciente de la culpa en el sentimiento de libertad y de responsabilidad, así como en la sensación de remordimiento.

Al volver a la autoconsciencia inmediata para desenmascarar allí la verdad oculta de la ilusión, Schopenhauer está describiendo de nuevo el círculo de una metafísica inmanente que no traiciona a la experiencia ni siquiera en la crítica de la experiencia. A renglón seguido de haber disuelto una evidencia (el sentimiento de libertad y responsabilidad) mediante un proceso de explicación (cadena de la necesidad),

vuelve de nuevo a esa evidencia que se da en la autoconsciencia inmediata. Necesita volver atrás para comprender esa evidencia que todas las explicaciones no logran hacer desaparecer. Se pregunta por lo que significa realmente el hecho de que la voz que nos culpabiliza y nos convierte en autores de nuestras acciones, cargándonos de responsabilidad, no quiera acallarse en modo alguno.

Tenemos aquí de nuevo ambas dimensiones: el apaciguamiento e incluso la disculpa mediante la explicación, por una parte; y por otra, la intranquilidad que queda presente y que

aspira a transformarse en comprensión de la «x desconocida», de ese resto inexplicado en toda explicación. Schopenhauer disuelve la ilusión de la libertad recurriendo explicativamente al ser necesario para volver de nuevo circularmente al ser de ese ser necesario. Y la experiencia inicial de la libertad, disuelta en el análisis, vuelve a recuperarse: ese ser comienza conmigo y en mí siempre de nuevo.

Heidegger hablará aquí de «serenidad»; y Adorno, de esa «no identidad» que se contrapone a la violencia de una identidad cosificadora.

La metafísica inmanente de la

voluntad «no se desgaja nunca completamente de la experiencia sino que sigue siendo mera exégesis y aclaración de la misma» (II, 237). Así formula Schopenhauer su programa metafísico en el segundo volumen de la obra principal.

En relación con el problema de la libertad, eso significa que la explicación me muestra por qué hago o he hecho algo. La comprensión pregunta por lo que soy efectivamente al hacer tal cosa.

Resulta evidente que también en Schopenhauer la libertad sigue siendo un misterio. Pero un misterio que está al mismo tiempo tan próximo y es tan

cotidiano que se necesita de toda una tradición de la disculpa para prescindir del mismo —por ejemplo, del mito que toma a la «sociedad/historia» como sujeto de acción y en el cual podemos delegar nuestra responsabilidad, exigiendo libertades del mismo para poder perder nuestra libertad.

Al final de su tratado sobre la libertad, Schopenhauer había hablado de la «verdadera libertad moral». En el segundo escrito, «no premiado», se ocupa del «fundamento de la moral».

Con enorme seguridad, escribe en la introducción: «El que ha visto cómo ninguno de los caminos emprendidos

hasta el momento llevan a parte alguna, será más propenso a penetrar conmigo en uno que hasta ahora nadie había visto o al que se dejaba de lado con desprecio; tal vez porque era el más natural de todos» (III, 640).

Schopenhauer pasa revista inicialmente a todos los caminos que no llevan a parte alguna y especialmente al de Kant. Su crítica puede reducirse a dos aspectos: crítica a la sobrestimación de la razón en cuestiones de moral y crítica a la alianza secreta entre moral y egoísmo.

En cuanto a lo primero, cabe decir que, durante largo tiempo, se buscó

falsamente el fundamento de la moral en el intelecto. Pero ningún hombre se deja arrastrar por esa moral intelectual «en serio y con el impulso de la vida». Tal «moral» es comparable, frente a la voluntad todopoderosa y frente a las pasiones, a una jeringa de agua frente a un incendio (III, 670). «El castillo de naipes apriórico» de la «razón práctica» kantiana no tiene utilidad alguna, pues el hombre no está hecho de tal manera que vaya a ocurrírsele «investigar y preocuparse por una ley para su voluntad a la que tenga que someterse y acatar» (III, 669). Kant cometió sobre todo el fallo imperdonable, según

Schopenhauer, de tratar de moralizar sus acertados puntos de vista sobre el a priori de nuestra capacidad cognoscitiva y transfirió falsamente al ámbito moral la fuerza de la razón teórica, la cual apresa el material de la experiencia en sus categorías. Construyó una razón práctica que, al igual que la razón teórica rige a priori la experiencia, también ella pretende regir la acción práctica en cuanto razón moral. De ahí proviene también el hecho de que las doctrinas morales hayan sido siempre más o menos disimuladamente —y eso es el segundo aspecto de la crítica de Schopenhauer— justificaciones teóricas

del egoísmo.

El egoísmo no es más que el poder natural que implica nuestra existencia de seres hechos de voluntad. La voluntad es egoísta de por sí, quiere su propio «bien y su propio mal» y no precisa de ningún apoyo moral. El egoísmo es inevitable, pero una moral que sirve a intereses egoístas no es moral, sino precisamente egoísmo revestido de moralidad. El que hace el bien en espera de recibir un premio en el más allá no actúa de manera moral sino egoísta. El creyente hace un préstamo porque está especulando con los altos intereses que recibirá en el más allá. El mismo Kant,

después de mucho vacilar, puso finalmente, según Schopenhauer, un premio en la perspectiva de los que siguiesen su imperativo categórico. Con ello, en definitiva, hizo reposar su moral en el egoísmo.

En la crítica de las apariencias morales, Schopenhauer, como luego Nietzsche, es un maestro en el arte de desenmascarar lo que hay por detrás de las apariencias. Sigue el rastro del egoísmo por los senderos más recónditos descubriendo las farsas y las patrañas. Su definición de las acciones que tienen «verdadero valor moral» es breve y concluyente: son acciones

hechas con «rectitud voluntaria, puro amor del prójimo y auténtica nobleza de sentimientos» (III, 276). Son acciones que se contraponen a los impulsos del egoísmo; acciones que no tienen como objetivo el propio bien, ni siquiera por caminos indirectos. Pero —y ese es el punto crucial para Schopenhauer— tales acciones necesitan también de una fuerza impulsiva; la «jeringa» del mero intelecto no podría nunca darles vida. El fundamento de la moral, según dice en la introducción, se les ha pasado por alto a todos porque es lo más natural: ese fundamento es la compasión.

El hecho de que la compasión sea

algo «natural» no excluye para Schopenhauer que sea también un «misterio» que conduce al corazón de su metafísica.

Al final del ensayo sobre la libertad, Schopenhauer se había enfrentado con la culpa de la individuación; ahora se trata del dolor de la individuación.

La compasión es un suceso que se produce en la esfera de la voluntad misma y no en la de la reflexión.

En la compasión, el «velo de Maya» queda rasgado; a la vista del sufrimiento ajeno, puedo vivenciar «la supresión momentánea de los límites entre el yo y el no-yo»; puedo sufrir con el otro su

sufrimiento de manera idéntica a la que «siento mi dolor» (III, 763).

Se trata de un proceso «misterioso: pues es algo de lo que la razón no puede dar cuenta inmediata y cuyo fundamento no es asequible por la vía de la experiencia» (III, 763).

En la compasión, me siento dolorosamente conectado con un mundo lleno de dolor. En eso consiste la patodicea de Schopenhauer: el ser es sufrimiento porque es voluntad; y cuando, por un instante, me siento desgajado de los límites del individuo y de los límites de la autoafirmación egoísta de mi voluntad, entonces quedo

libre para entrar a formar parte del ser doliente. Esta unificación se produce en la compasión no como espectáculo contemplativo del universo, sino como implicación en el «caso» concreto individual. Para que surja la acción antes tiene que haberse dado la experiencia. La compasión no es algo que se pueda predicar: se tiene o no se tiene. Es una especie de conexión con el ser más elevada que cualquier razón que impulse a la autoafirmación. La compasión es un suceso en la dimensión de la voluntad. Una voluntad que sufre por su propia esencia y, ante la contemplación del dolor ajeno, deja, por

instantes, de quererse exclusivamente a sí misma en su limitación individual.

La compasión es, para Schopenhauer, un «fenómeno originario y el confín allende del cual sólo la especulación metafísica puede todavía avanzar un paso» (III, 741).

Esta ética de la compasión ha sido llamada con razón una «mística práctica» (Lüttkehaus). La compasión procede de la superación espiritual del principio de individuación y no especula sobre una recompensa en el más allá o ni siquiera en esta vida: es «desprendida» en sentido radical; pero, sobre todo, es una solidaridad «a pesar

de la historia». La compasión no espera una superación histórica del dolor y de la miseria. Es bien conocida la distancia que media entre las grandes teorías que aspiran a una mejora universal y los actos puntuales de compasión. Estos son denunciados, por regla general, porque carecen de perspectiva, porque sólo sirven para desviar la atención del «mal principal», un mal que debe ser eliminado mediante la acción instrumental-estratégica de la «emancipación». La compasión, desde esta perspectiva, aparece como sentimentalismo frente a los «síntomas». En la «masa confusa del corazón» se

gasta la energía que tendría mejor empleo en el duro trabajo de remover las raíces. Max Horkheimer recurre a Schopenhauer para argumentar contra la razón instrumental superestratégica de la «emancipación»: «Desconfía de los que afirman que sólo se puede cambiar la totalidad o que, en caso contrario, no vale la pena hacer nada. Esa es la mentira vital de los que no quieren ayudar en la realidad y se excusan de las obligaciones que plantea cada caso concreto apelando a las grandes teorías. Están racionalizando la inhumanidad».

La ética schopenhaueriana de la compasión es una ética del «a pesar de»;

sin la cobertura y la justificación de una filosofía de la historia, y sobre el fondo de una metafísica desolada, aboga por esa espontaneidad que, al menos, aspira a mitigar el dolor permanente. Alienta a la lucha contra el sufrimiento y explica, al mismo tiempo, que no hay ninguna posibilidad de eliminarlo. Es, tal como formula muy acertadamente Lüttkehaus, una «filosofía práctica del “como si”».

Las escenas de sufrimiento universal trazadas por Schopenhauer no son solamente visiones de conjunto, sino que dan testimonio también de un ojo avizor para la miseria social de su tiempo.

En el segundo volumen de la obra

principal bosqueja la imagen del mundo como un «infierno que supera al de Dante, puesto que cada uno tiene que ser un diablo para el otro» (II, 740). Tal «infierno» es obra del «ilimitado egoísmo», o incluso, a veces, de la «maldad» premeditada. Después de aludir a la «esclavitud de los negros», Schopenhauer prosigue: «No hace falta ir tan lejos: a la edad de cinco años entran los niños en la hilatura o en cualquier otra fábrica y, desde ese momento, tendrán que pagar caro el placer de seguir respirando: pasarán allí primero diez, luego doce y finalmente catorce horas diarias ejecutando el

mismo trabajo mecánico. Pero ése es el destino de millones, y muchos otros millones tienen un destino análogo» (III, 740).

Ahora bien, en el año 1848, toda esa miseria social que Schopenhauer sabe describir con tanta indignación y colores tan vivos, empezó a removerse y se tornó rebelde, levantó barricadas e incluso recurrió a las armas aquí o allá. Arthur Schopenhauer reaccionó con miedo e ira inmisericorde.

Durante los días de marzo se produjeron en la ciudad, como en toda Alemania, disturbios sociales y políticos.

A finales de 1847, el delegado prusiano había dirigido ya una advertencia al Senado ante el incremento alarmante del asociacionismo político; según él, se estaba predicando la insurrección, había incitaciones a la revuelta contra el orden existente, se extendían las ideas comunistas y socialistas entre los trabajadores manuales y el público burgués prestaba oído a los «agitadores demócratas». La policía respondió que, en una ciudad tan floreciente y rica como Frankfurt, no existía un proletariado insatisfecho, los pobres estaban bien atendidos, la burguesía

tenía mucho sentido común y guardaba fidelidad a la constitución de la ciudad del año 1816. Dado que había libertad ciudadana, nada tendrían que solicitar los «demagogos».

Pero las cosas eran completamente diferentes, tal como iban a mostrar los acontecimientos de marzo de 1848.

También en Frankfurt se hicieron perceptibles las exigencias que desde todos los rincones de Alemania se reclamaban: libertad de prensa, libertad de reunión, limitación de los poderes del Senado en el que predominaban los patricios, ampliación de las competencias de la «asamblea de

ciudadanos», emancipación de los judíos, tribunales con un jurado.

Surgieron las asociaciones como hongos: la «Tertulia del lunes» y la «Asociación de ciudadanos»; la asociación gimnástica pasó a denominarse «Asociación de trabajadores»; los miembros del «Orfeón» empezaron a llevar gorros tricolores: negro-rojo-dorado. Se reunió un congreso de trabajadores manuales y se decretó una «solemne protesta de millones de infelices contra la libertad de la industria». Aquí se abogaba por la reglamentación del trabajo en el sentido de los gremios y contra la «libertad

francesa» del capitalismo. Los maestros artesanos daban todavía el tono. Pero, a partir de mayo de 1848, apareció el *Frankfurter Arbeiterzeitung*, un periódico mucho más radical. Sus redactores fueron desterrados bajo la acusación de haber alzado la voz contra los «capitalistas liberales». El 2 de abril celebró sesión, en la vecina Offenbach, la asamblea general de la «Sociedad alemana de trabajadores». Se tomó una resolución que iba a causar sensación en Frankfurt al día siguiente: «Los trabajadores alemanes no son comunistas, no quieren una guerra contra los ricos y la propiedad, sólo exigen

trabajo y un salario suficiente para su manutención por el esfuerzo y el trabajo, exigen libertad personal, prensa libre e igualdad de derechos; y por todo eso desean la paz». Las asociaciones de trabajadores de Frankfurt se sintieron impulsadas a exigir que fuesen admitidos diputados de los trabajadores en la iglesia de San Pablo, sede del parlamento. Se designaron a sí mismos como los «mejores, los más probos, los más leales, los más honestos» miembros del pueblo. El tono se volvía cada vez más seguro y amenazador. «Contra la miserable maquinación de los príncipes, aristocracia del dinero, burguesía o

como quiera que se llamen los enemigos del pueblo», pregonaba una octavilla que se repartió por la ciudad. Entre tanto, celebró sesión en la iglesia de San Pablo de Frankfurt el primer parlamento de Alemania elegido libremente y empezó a deliberar sobre el repertorio de los derechos humanos. En el portal resplandecía el siguiente rótulo: «Oh, seguid y devolved al pueblo / la grandeza de la patria, la felicidad de la patria».

En marzo de 1848, según relata él mismo en una carta a Frauenstádt de 11 de julio, Schopenhauer se impuso «toda clase de restricciones»: redujo sus

gastos y anuló los pedidos de libros. Había que tener todo a punto y «si amenazaba tormenta, recoger todas las velas» (B, 231).

La asamblea de la iglesia de San Pablo había elegido entre tanto a un regente, el archiduque Johann. Para Schopenhauer era un vislumbre de esperanza en el horizonte: tal vez se restableciese el orden. Durante ese mes de julio de 1848 escribió a Frauenstádt que había tenido que atravesar duras pruebas: «He tenido que sufrir espiritualmente de una manera horrible durante estos cuatro meses, de miedo y de preocupación: ¡sentir amenazada toda

la propiedad e incluso todo el orden jurídico! A mi edad resulta muy duro ver tambalearse el sostén en el que uno se apoyó toda la vida y del que uno se había mostrado digno» (B, 231).

La aversión creciente de Schopenhauer a la revolución responde a diferentes motivos y adopta diversas formas de expresión. A veces, se siente poseído por el pánico de que la revolución llegue a robarle sus bienes, los cuales le permiten vivir para la filosofía. Y, a veces, su aversión se transforma en rabia furibunda. Entonces, incluso en el *Englische Hof*, bastión preferido de los conservadores y

constitucionalistas, resulta ridícula su postura. Exagera su «belicosidad contra los demócratas», dicen allí. Robert von Hornstein relata que incluso sus «preferidos, los oficiales aristocráticos de la “table d’hôte” del *Englische Hof* a los que agasajaba como salvadores de la sociedad, no le trataban siempre con excesiva deferencia». Schopenhauer brinda su copa por un contrarrevolucionario con las manos manchadas de sangre, el «noble príncipe Windischgrätz» y se lamenta en voz alta de su «exceso de clemencia». «No debería de haber fusilado a Blum [un demócrata radical], sino que tendría que

haberlo colgado» (G, 222).

En septiembre de 1848, el parlamento de Frankfurt aprobó el armisticio de Malmö. Prusia había declarado la guerra a Dinamarca, la cual tenía pretensiones territoriales sobre Silesia; todos sintieron que era una acción patriótica, por lo que la retirada de Prusia se consideró como una traición. La aprobación de esta retirada por el parlamento fue estimada como prueba de impotencia y de deshonra nacional. Había que añadir el enojo general de los decepcionados, quienes habían esperado mucho más de la revolución de marzo, en el ámbito

político y social.

El 18 de septiembre de 1848 estalla todo esto violentamente. Una multitud enfurecida trata de asaltar el parlamento. Se levantan barricadas en las calles y se producen disparos. Dos prominentes representantes de la contrarrevolución, el príncipe Lichnowsky y el general Auerswald son salvajemente asesinados por la multitud. A uno le cortan la cabeza y al otro le rompen los brazos antes de hacer tiro al blanco con él. El viejo Ernst Morizt Arndt se lamenta: «El flujo que nos inunda se había ido acumulando a lo largo de toda una generación a causa de la estupidez, la

codicia y el despotismo; ahora se han roto los diques y ha saltado desde el fondo sobre nuestras cabezas todo el fango y la inmundicia».

Durante esos turbulentos días, Schopenhauer tiene la mala suerte de caer entre ambos bandos en lucha. Relata esos acontecimientos en un informe redactado para la policía, pues quiere contribuir a la identificación de los rebeldes: «El 18 de septiembre del presente año, alrededor de las doce y media, vi desde mi ventana a un gran populacho armado con rastrillos, palos y algunos fusiles, precedidos por una bandera roja, los cuales pasaban el

punte procedentes de Sachsenhausen... De unos ocho o diez, armados con fusiles... algunos se quedaron a la entrada del puente y otros en las arcadas del centro y detrás de un carruaje que habían volcado allí mismo. Esos mismos disparaban con gran serenidad y concentración hacia la calzada, afinando cada vez más la puntería. Uno de los tiradores, que llevaba una camisola gris y una gran barba roja, era especialmente activo...» (Bw 16, 164).

En una carta a Frauenstádt, Schopenhauer describe un detalle significativo: «de repente oigo voces y disparos en la puerta de mi casa, a la

que había puesto el cerrojo: pienso que debe ser la soberana canalla y atranco la puerta con una barra. Entonces golpean a la puerta amenazadoramente y por fin oigo la tenue voz de mi criada: “¡Son sólo algunos austríacos!”. Abro de inmediato la puerta a estos valerosos amigos: 20 soldados de pantalón azul, originarios de Bohemia, se precipitan adentro para disparar a los soberanos desde mi ventana; pero luego se les ocurre que podrían hacerlo mejor desde la casa vecina. El oficial inspecciona desde el primer piso a la chusma que se esconde detrás de la barricada: inmediatamente le envío los grandes

prismáticos dobles de la ópera» (B, 234).

La ira de Schopenhauer contra la «canalla soberana» se dirige sobre todo contra sus representantes intelectuales. En ese sentido, su aversión tiene un fundamento en cierto modo «filosófico», pues se refiere a esa «arrogancia de querer mejorar el mundo», a esa «desalmada manera de pensar» que se expresa en el optimismo. Para él, la «canalla soberana» no es sino una jauría descarriada que cree que las instituciones estatales tienen la culpa de la miseria de su vida y que puede abrirse camino a la felicidad

destruyendo el Estado existente y poniendo otro en su lugar. Para Schopenhauer, eso es hegelianismo de izquierdas popularizado. El Estado no es una máquina de progreso; cuando se pretende convertirlo en tal cosa se está procediendo inevitablemente a su divinización. Hoy diríamos que Schopenhauer hace una defensa del Estado autoritario apelando al peligro del «totalitarismo».

En su ensayo sobre el fundamento de la moral, de 1841, había formulado lo que debe ser la única finalidad posible del Estado: «proteger a los individuos de los demás y, a la totalidad, del

enemigo exterior. Algunos filosofastros alemanes de esta época venal quisieran tergiversarlo haciendo de él una institución para la moralidad, la educación y el ejemplo: por detrás de estas supercherías... acecha el propósito de suprimir la libertad y el desarrollo individual de la persona singular, para convertirla en mero engranaje de una máquina estatal y religiosa de tipo chino. Pero ése es el camino que condujo a la Inquisición... y a las guerras de religión» (III, 750).

Lo que Schopenhauer contempla en la «chusma» que se refugia detrás de la barricada es esa divinización del

Estado. Y ve encarnarse también allí al segundo «producto de la época»: el materialismo vulgar. Se entregan a la ilusión de que la satisfacción de las necesidades materiales representa de por sí una evasión de la miseria de la existencia humana. Los representantes del movimiento son en realidad, según Schopenhauer, «estudiantes emponzoñados», o más exactamente «jóvenes hegelianos» que «se degradan al sostener un punto de vista absolutamente físico, cuyo resultado es el siguiente: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas*; puede ser designado por tanto como bestialismo».

Todas estas razones «filosóficas» de su aversión a la revolución no consiguen explicar, sin embargo, el miedo y la ira furibunda que se apoderan de él tantas veces. Su núcleo íntimo es y sigue siendo, en definitiva, el temor que siente Schopenhauer por sus bienes.

Es precisamente durante los días de la revolución cuando se apodera de él una furia por la propia subsistencia y un sentimiento de autoafirmación que lo volverá completamente insensible frente a los males de la miseria social y de la opresión política, males para los que, por otra parte, había encontrado conmovedoras palabras en su filosofía

de la compasión. Ahora se refugia en su casa de la *Schone Aussicht* núm. 17 y defiende su *principium individuationis* de una manera que haría honor a Don Quijote. Pues su fortuna no está amenazada en verdad y nadie reclama su piel. Pero él se encoge en torno a su bolsillo precisamente como una piel mojada.

Necesitaba el dinero para no tener que vivir de la filosofía; para no tener que tomar en cuenta a ningún editor, a ningún ministerio, ni al público que paga. Eso es lo que explicaba a todo el que quisiera escucharlo y así se justificaba ante sí mismo. El argumento

es correcto, pero esconde, a pesar de ello, una falsedad profunda. Pues lo que debía darle independencia, el dinero, le impide durante esas semanas vivir con un poco de amplitud los puntos de vista de su filosofía, a saber, la filosofía de la compasión, la filosofía de la «mística practica». Pues aunque su filosofía sea extraña ciertamente a la revolución, debería mostrar al menos una comprensión profunda de sus motivaciones sociales y políticas. Y esta comprensión debería haberle impedido, en efecto, ofrecer sus prismáticos como mirilla para disparar. En cualquier caso, durante los días de la revolución, vemos

a Schopenhauer reducirse a la mera voluntad de subsistencia de un rentista filosofante.

Tres años después aparece de nuevo un rasgo de compasión. El 26 de junio instituye heredero universal en su testamento al «fondo creado en Berlín para el sostenimiento de los soldados que, durante las insurrecciones de los años 1848 y 1849, habían quedado inválidos por mantener y restablecer el orden legal en Alemania, así como para los descendientes de los que cayeron en esas luchas».

23

*La
montaña
viene
hacia el
profeta.
Apóstoles,
evangelistas
y gran
público.
La
filosofía
«para
el
mundo»
de
Schopenhauer:*

*AFORISMOS
SOBRE
LA
SABIDURÍA
DEL
VIVIR.*

*El
espíritu
del
realismo.*

*El
«como
si».*

*Elogio
de la
inconsecuencia.*

*SÉPTIMO
ESCENARIO
FILOSÓFICO:
LA*

*INFLUENCIA
DE
SCHOPENHAUER.*

S chopenhauer y su fortuna sobrevivieron a la revolución. Pero la revolución pereció. Tampoco se había llegado muy lejos de todos modos: se aprobó una constitución monárquica y le ofrecieron al rey de Prusia que se dignase ser en adelante el emperador hereditario alemán por la gracia del pueblo. Eso sucedía el 28 de marzo de 1849. Pero el rey, convencido de serlo por la gracia de Dios y convencido de la legitimidad del imperio de los Habsburgo en Alemania, rechazó la

oferta. La corona del parlamento, hecha de suciedad y barro, sería para él como «la cadena de un perro con la que se me quiere atar a la revolución de 1848».

Federico Guillermo IV tenía además buenos motivos, basados en el realismo político, para rechazarla, pues al aceptar la corona constitucional del nuevo imperio alemán hubiese tenido que enfrentarse con la resistencia de Rusia y de Austria, e incluso con la guerra. De todos modos, la voluntad de no vincularse a la revolución liberal, por muy domesticada que estuviera, fue también una razón decisiva.

Tras el rechazo del rey, una parte de

los reunidos en la iglesia de San Pablo renunciaron a seguir adelante con la constitución imperial y a tratar de imponerla a toda costa. Los constitucionalistas abandonaron Frankfurt y lo que quedó del parlamento, un caparazón sin poder, dominado por la izquierda, se trasladó a Stuttgart. Allí, el gobierno de Wurtemberg clausuraba el local de reuniones el 18 de junio de 1849 y de este modo quedaba concluida de momento la historia del parlamentarismo alemán. Durante esas semanas se produjeron todavía algunas insurrecciones aisladas como consecuencia de la llamada «campana

por la constitución imperial». En Dresde, por ejemplo, Richard Wagner, que después sería schopenhaueriano, fue a las barricadas. Pero los gobiernos restablecieron de nuevo el orden con ayuda de intervenciones militares masivas, consejos de guerra y pena de muerte, procesos por alta traición y cárcel. Richard Wagner huyó a Suiza llevando el *Anillo de los Nibelungos* en la cabeza. Schopenhauer puede respirar finalmente en Frankfurt: la «soberana canalla» ha dejado de bramar a la puerta de Schinen Ausskht núm. 17. Schopenhauer continúa su vida como hasta entonces: escribir por la mañana,

tocar la flauta dulce antes de la comida, almuerzo en el Englische Hof, ir al Casino después de la comida para leer el periódico, largo paseo, lecturas por la tarde y meditación con los Upanisadas antes de ir a la cama. El Kaspar Hauser de la filosofía no ha salido aún de la oscuridad pero el instante está próximo.

En marzo de 1844 había aparecido la segunda edición de la obra principal, ampliada ahora con un segundo volumen. El editor se había negado al principio a editarla aunque finalmente acabó cediendo. Schopenhauer, desde luego, tuvo que renunciar a sus honorarios. «No es a mis

contemporáneos ni a mis conciudadanos, sino a la humanidad, a quien entrego ahora mi obra consumada», escribe en el prefacio. Y, efectivamente, sucedió lo que tanto él como el editor habían recelado: la «resistencia de los ignorantes» no pudo ser subyugada todavía. La obra no tuvo más reseña digna de mención que la de Carl Fortlage en la *Jenaische Literaturzeitung*, de 1845. La recensión elogia la obra con cierta condescendencia, por cuanto constituye el «eslabón de transición y el complemento» entre Kant y Fichte. Comentario poco halagador para un

filósofo que pensaba de sí mismo que con él daba comienzo una nueva era filosófica.

En agosto de 1846, al preguntar Schopenhauer cómo va la venta de su obra, recibe la siguiente respuesta de Brockhaus: «Sólo puedo decirle, a mi pesar, que he hecho un mal negocio. Permítame que ahorre los detalles».

Pero, a pesar de todo, a partir de los años cuarenta empieza a agruparse en torno a Arthur un pequeño círculo de fieles seguidores. 448 Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía Son «evangelistas» y «apóstoles», como los llama él, y no completamente en broma.

El «protoevangelista» es el consejero de la Audiencia territorial de Magdeburgo, Friedrich Dorguth (1776-1854). Ese jurista era un aficionado a la filosofía que había sido consejero del gobierno anteriormente en Varsovia y había trabado conocimiento con E. T. A. Hoffmann, quien ocupaba también allí el mismo cargo. Había tratado de acercarse al público con dos voluminosas «críticas», una al «idealismo» y otra al «idealismo realista», sin alcanzar mayor audiencia. Descubrió a Schopenhauer por sí mismo a finales de los años treinta e hizo sonar las trompetas: «No puedo por menos que

reconocer en Schopenhauer al primer pensador sistemático real en toda la historia de la filosofía». Naturalmente, con himnos de alabanza de este tenor, el tal Dorguth no podía llegar muy lejos.

El siguiente «evangelista» fue el berlinés Julius Frauenstádt (1813-1879), un filósofo independiente. Durante sus estudios nunca había oído mencionar a Schopenhauer, pero topó en una enciclopedia filosófica con unas pocas líneas en las que se comentaba el «denso y original Mundo como voluntad y representación». Se procuró la obra y quedó atrapado por ella. En 1841 pregonaba en los *Hallischen*

Jahabüchrn: «Entre los filósofos nuevos, Schopenhauer es el único, a mi entender, que ha dado una filosofía pura, tan profunda como aguda, y aunque en verdad hasta ahora casi nadie o nadie la tuvo en cuenta, tanto más cierto es su futuro, algo de lo que el autor tiene plena consciencia y convencimiento».

La segunda edición de la obra principal ganó para Arthur dos nuevos discípulos, quienes llegaron a ser sus preferidos: Johann August Becker (1803-1881) y Adam von Doß (1820-1873).

Ninguno de los dos pertenecía al gremio filosófico, pues ambos eran

juristas. Becker, un abogado de Maguncia, se dirige por carta a Schopenhauer en 1844. Quiere presentarle algunas «dubias» y muestra un conocimiento tan íntimo de la obra de Schopenhauer que éste se siente proclive a emprender un extenso intercambio epistolar, el único por lo demás al que él mismo concedió valor. Becker había conseguido el beneplácito de Schopenhauer no sólo por sus dudas, sino también por la insatisfacción que le producía la filosofía post-kantiana. Por lo demás, será la única persona por la que Schopenhauer abandonaría ocasionalmente Frankfurt, dirigiéndose

hacia su casa de Maguncia con el ferrocarril en hermosos días de verano.

Pero, para su pesar, Becker siguió siendo un «apóstol» y no tuvo valor para presentarse como escritor «evangelista».

Más activo, por el contrario, fue Adam von Doß.

En 1849 este jurista, recién licenciado, emprende un peregrinaje a Frankfurt tras la lectura del *Mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer lo recibe y queda encantado con el entusiasmo juvenil del adepto. Lo llama su «apóstol Juan», y como le gusta aguijonear a su grey, todavía pequeña, hace a Frauenstádt el

siguiente relato de la estimulante visita: «Le iguala a usted, por lo menos, si es que no le supera, tanto en conocimiento exacto de todos mis escritos como en la convicción acerca de mi verdad: su celo es indescriptible y me ha proporcionado mucha alegría... Se lo digo: es un verdadero fanático» (B, 240).

Doß no es ciertamente tampoco un «evangelista», pero sí un «apóstol» que escribe cartas a gente conocida y con instrucción, a la que él no conoce personalmente en absoluto, para decirles que deberían por fin leer a Schopenhauer...

A quien Schopenhauer trató peor en

realidad, a pesar de llamarlo su «archievangalista», fue a Julios Frauenstádt, el más activo de la comunidad en todo lo que se refería a las relaciones con el exterior. Frauenstádt es el buen servidor; publica diligentemente, comenta la enseñanza del maestro, combate a los enemigos, hace pesquisas por libros y periódicos en busca de noticias sobre Schopenhauer y reporta luego fielmente sus hallazgos. Busca libros para Schopenhauer y, una vez, presta su ayuda proporcionando incluso información sobre los cursos de valores en la Bolsa. A pesar de lo cual tuvo que sufrir a menudo agrias

recriminaciones. Frauenstádt tenía un carácter hipernervioso, precipitado, algo versátil; su capacidad de comprender no estaba a la altura de su curiosidad. De modo que se dejó arrastrar por todo tipo de malentendidos. Llega a decir, por ejemplo, que la «voluntad» es, en definitiva, un Absoluto trascendente a la experiencia. Pretendía con ello, probablemente, hacer digerible el concepto a los teólogos. Schopenhauer se lo recrimina: «Mi valioso amigo, he tenido que recordar sus muchos y grandes méritos en la propagación de mi filosofía, para no perder los estribos y

explotar de ira... En vano he escrito, por ejemplo, que usted no debe buscar la cosa en sí en el reino de los cielos (es decir, allá donde se asienta el Dios de los judíos), sino en las cosas de este mundo, en la mesa sobre la que escribe, por ejemplo, o en la silla que hay debajo de sus dignísimas posaderas... Mi filosofía no habla del reino de los cielos, sino de este mundo, es decir, es inmanente, no trascendente» (B, 290).

Una vez que Frauenstádt osa rebelarse contra los groseros bramidos del maestro —Schopenhauer le había acusado de coquetear con la moral del materialismo «bestial»—, Arthur

interrumpe la correspondencia. Pero Frauenstádt, alma fiel, continúa la evangelización. Algunos años después, en 1859, Schopenhauer se lo agradecería nombrándolo heredero de su obra publicada y de su legado postumo.

En ese grupo, pequeño al principio, de apóstoles y evangelistas, Schopenhauer se complace en su papel de jefe de la iglesia. Es una iglesia en la diáspora sobre la que Schopenhauer, crítico del dogmatismo filosófico, vigila a veces con una severidad dogmática. No puede soportar la crítica, en particular cuando proviene de la comunidad. Así que su consigna es:

«dejar las palabras tal como están». Cuando oye que se han reunido varios miembros de la comunidad, suele decir: «Donde hay dos reunidos en mi nombre, allí estoy yo también entre ellos» (G, 139).

Antes de que llegue la fama, Schopenhauer cultiva el trato con esta comunidad, la cual tiene algo de conventículo y de asociación secreta y halaga su orgullo tan resentido durante el largo incógnito. Un orgullo que tendrá que sufrir todavía humillantes tropiezos a principios de los años cincuenta.

En 1850 concluye los *Parerga y Paralipomena*, obra en la que ha

trabajado durante los últimos seis años. Se trata de «escritos secundarios» y «cosas pendientes», o, como él mismo dice, «pensamientos dispersos, aunque sistemáticamente ordenados, sobre diversos temas». Entre ellos se encuentran los *Aforismos sobre la sabiduría del vivir*, que tan famosos llegarían a ser después.

Schopenhauer ofreció la obra a Brockhaus el 26 de julio de 1850: «Me propongo no escribir nada más después de esto, puesto que quiero evitar traer al mundo hijos débiles de la vejez que acusen al padre y mengüen su fama» (B, 242). Dice que la obra es «más popular,

sin comparación, que todo lo anterior»; se trata, en cierto modo, de su «filosofía para el mundo» (B, 244). Brockhaus no puede creerle y rechaza la oferta. También otras editoriales se muestran poco receptivas. Entonces aparece Frauenstádt y consigue que una librería de Berlín publique los Parerga: ambos tomos aparecen en noviembre de 1851. Es el punto de inflexión decisivo. Arthur triunfará finalmente con esta «filosofía para el mundo», aunque no sólo por mérito propio: el espíritu transformado de la época recorre la mitad de la andadura hacia él. De modo que, finalmente, Schopenhauer se abraza con

su tiempo.

No se corresponde en modo alguno con los hechos, sin embargo, la opinión corriente según la cual la gran época de Schopenhauer habría irrumpido como consecuencia del fracaso de la revolución, con toda la angustia existencial, la decepción, el derrotismo generalizado y el pesimismo que predominaban en el escenario cultural.

Naturalmente, entre los activistas, y sobre todo entre los más radicales, imperaba la depresión y la sensación de inutilidad de todo lo que se había hecho. Es natural por tanto que la filosofía de Schopenhauer cayese aquí sobre suelo

abonado. Herwegh es un buen ejemplo de ello. Este cantor de las «azoteas del partido», un activista militante —en abril de 1848 había tomado parte en la sublevación militar de Badén— se sumergió en la obra de Schopenhauer tras su fuga al exilio suizo y consiguió que su amigo Richard Wagner se entusiasmase también por el filósofo.

Pero en capas muy amplias del público burgués instruido —y fue en ese ámbito precisamente donde comenzó a ejercer su influencia la «filosofía para el mundo» de Schopenhauer— no había trazas de un estado de ánimo fundamentalmente pesimista. Más bien

podría decirse todo lo contrario: la creencia en el progreso se extendía e incluso crecía sin cesar, aunque, por otra parte, cambiase de configuración: se tornaba «realista», como dirán los contemporáneos. Lejos de toda exaltación y de las especulaciones nebulosas, lo artificioso aparece ahora como irrisorio. ¡Hay que terminar de una vez por todas con la pretensión de poner exigencias exageradas a la realidad y hay que practicar la paciencia! En vez de la tendencia subjetiva del espíritu, ahora predomina la tendencia «objetiva», tanto en el tratamiento de las cosas como de sus relaciones. Desde

todos los ángulos resuena un grito común, grito que surge del mundo de la política, de la literatura, de la ciencia, de la vida cotidiana e incluso de la filosofía: ¡Volver al suelo de los hechos! En 1853, el liberal Ludwig August von Rochau publica sus *Fundamentos de una política realista*, libro en el que proporciona a la época un lema que demostrará longevidad: hay que propugnar una política de cambio mediante la adaptación a lo dado. En concreto, eso significa lo siguiente: aceptar la solución prusiana de la «cuestión nacional». También Marx trata de sustentarse en el suelo de los hechos.

La misión mesiánica del proletariado pasa a segundo plano y, ahora, analiza con minucioso detalle el cuerpo social cuya alma es el «capital», planteándose la siguiente pregunta: ¿no serán tal vez las estructuras, en vez de los hombres, lo que hace la historia?

A principios de los años cincuenta, algunos bestseller del materialismo vulgar inundaron el mercado del libro: *La circulación de la vida* de Moleschott; *Imágenes de la vida animal* de Vogt; y, sobre todo, *Fuerza y materia* de Ludwig Büchner. En ellos se combate sobre todo a la metafísica, se ataca el pensamiento especulativo y se recurre

para ello a los hechos en su forma más cruda. El pensamiento se comporta con el cerebro como la bilis con el hígado o la orina con los riñones.

Czolbe expresó en 1855, a un nivel filosófico más elevado, el sentimiento de autocomplacencia del que ese materialismo estaba poseído: «Querer mejorar el mundo cognoscible mediante la invención de algo suprasensible y querer convertir al hombre en un ser que sobresale de la naturaleza añadiéndole una parte suprasensible es precisamente... una prueba de soberbia y de vanidad. Pues no cabe duda de que la insatisfacción con el mundo de los

fenómenos, que constituye la razón más profunda para suponer lo suprasensible, no es algo moralmente positivo sino una debilidad moral». Sus reflexiones desembocan en la siguiente frase: «Conténtate con el mundo dado». Para Czolbe (y para muchos de sus contemporáneos) existe algo así como un deber moral para con el «realismo».

También Fontane —y con él toda una corriente literaria— se deja arrastrar por el deber del realismo. Apenas habían pasado unos años desde que, durante la revolución del 48, se procurase una escopeta de madera en un cuarto de accesorios teatrales; pero

ahora formula el siguiente programa estético: «Lo que caracteriza a nuestra época por todos lados es su realismo. Los médicos rechazan las disquisiciones y teorías sobre la combinación de humores y exigen experiencias; los políticos (de todos los partidos) dirigen sus ojos hacia las verdaderas necesidades y se dejan en el pupitre sus modelos de perfección... Ese realismo de nuestra época no sólo encuentra en el arte su eco más decidido, sino que en ningún ámbito de nuestra vida se expresa tan visiblemente como en él...; el realismo es el enemigo jurado de toda frase hecha y de toda exaltación; ...no

excluye más que la mentira, lo artificioso».

Hegel está ahora filosóficamente acabado. En la época anterior a marzo del 48 se le había «puesto sobre los pies». Pero la «realidad» en la que entonces pretendían penetrar conservaba un aura singular; el acceso a la misma seguía siendo especulativo a pesar de todo: en el «cuerpo» de Feuerbach, o en el «proletariado» de Marx, se escondía, como es bien sabido, una plusvalía metafísica. «Realidad» era lo que uno acababa encontrando cuando, por así decirlo, se recorría el camino especulativo al revés: es lo que pasa en

Feuerbach, en Marx o en el Schelling tardío. La herencia especulativa no podía ser ignorada sin más, sino que había que trabajar para su eliminación. La «realidad» era todavía una meta del deseo y no esa realidad evidente de la «filosofía posterior al 48», la cual, una vez terminada la primera fase de la confrontación con ella, podía convertirse muy rápidamente en algo banal.

Hegel estaba tan definitivamente acabado que era posible dejar de lado su obra sin detenerse siquiera a desmembrar su textura. Típico de la época es el veredicto que da Friedrich

Albert Langes en 1875:
«Degeneraciones del romanticismo
conceptual».

El ideal era conseguir éxitos y progresos en la filosofía, la política, la literatura y la ciencia, apoyándose siempre en el suelo de los hechos. Sobre todo, en la ciencia. El químico Justus Liebig constituye un buen ejemplo. En su laboratorio de Gießen consigue introducir la «química orgánica» en el ámbito de la ciencia experimental exacta. Sus descubrimientos originan una avalancha: la química agrícola, los cultivos con abono químico. Sus éxitos prácticos le permiten polemizar con gran

agudeza contra los restos de filosofía natural que quedaban en la enseñanza de la medicina. Llama a la filosofía de la naturaleza «pestilencia de nuestro siglo». Más aún: «A un hombre que mata a otro en estado de locura se lo encierra. Pero a la filosofía de la naturaleza se le permite, todavía hoy, formar a nuestros médicos y transmitirles su propio estado de locura, la cual le autoriza a matar a millares con tranquilidad de conciencia y según principios».

Aquí, como puede observarse, se saldan viejas cuentas. La ciencia exacta había estado demasiado tiempo a la sombra de la especulativa. El

resentimiento acumulado puede ahora, en la nueva época del «realismo», desahogar su ira.

Para que la realidad pueda crecer y desarrollarse hay que roturar, con antelación, el suelo de los hechos concienzudamente.

Había que comprender los hechos, en primer lugar, por medio de la experiencia. Eso no era algo evidente en Hegel, por ejemplo. El hecho de que la experiencia garantizase lo concreto no significaba para él que lo concreto hubiese sido hallado con tal experiencia: para convertirse en algo «real» tenía que ser apresado en el

concepto constructivo.

En segundo lugar, había que controlar que la experiencia no fuese engañosa. Tenía que ser experiencia controlada, repetible experimentalmente. Pero eso significa que tenía que ser comunicable. Ese es el democratismo inmanente de las ciencias empíricas: es verdadero lo que, dadas ciertas circunstancias (experimentalmente establecidas), puede ser objeto de la experiencia de cualquiera. En el empirismo científico no hay una jerarquía de la experiencia ni una aristocracia del espíritu, sino, al menos según las intenciones, sólo empleados

de un proceso de investigación. De manera indirecta, en el interior de la ciencia empírica se da un paso adelante hacia la satisfacción de una de las exigencias del progreso burgués —la igualdad—. No es de extrañar por tanto que las ciencias empíricas diesen vigencia a la idea de progreso no sólo por sus resultados prácticos, sino también por sus estructuras experimentales.

En tercer lugar, los «hechos» debían ser reducidos y atomizados para llegar a saber su composición: así sería posible, tal vez, recomponer en nuevos «hechos» los elementos descubiertos.

Desde que la fisiología descubrió la célula como unidad elemental de los seres vivos, resultaba posible hablar en otros términos de la «vida», ese gran concepto sintético abarcador de la totalidad. Se trataba casi de un renacimiento de la doctrina leibniziana de las mónadas, pero puesto que ahora se explicaba el organismo como un proceso de partición de las células, recientemente descubierto también, no era necesario recurrir a la «armonía preestablecida». También los enemigos de la vida pudieron ser localizados en pequeñas unidades: se descubrieron las bacterias. La medicina emprendió la

lucha contra ellas y Rudolf Virchow fue aquí el mariscal de campo.

Todo lo que nace y muere se convirtió en algo observable con el microscopio: una naturaleza sin metafísica. Perdió vigencia la hipótesis de una «fuerza vital» de naturaleza inmaterial.

También los restos de la fe en la Creación acabaron cediendo bajo el embate de la teoría de la evolución darwiniana.

La gran obra de Darwin *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural*, aparecida en 1859, fue una contribución importante en

apoyo del espíritu de adaptación (realista) a lo existente. Pues era precisamente Darwin quien había considerado como fuerza motriz de la historia evolutiva el conjunto de modificaciones adaptativas de los seres vivos a su medio ambiente, así como las mayores probabilidades de supervivencia en el «struggle of life» que se derivaban de ellas. La historia de la evolución podía ser interpretada por tanto, en su totalidad, como historia de un progreso material que se realiza mediante los premios de supervivencia a los adaptados; un progreso, por cierto, poco benigno para los débiles. La

imagen contemporánea de la naturaleza refleja el liberalismo económico inglés. Es lo que se llamó luego «darwinismo social».

La otra gran tendencia desmitificadora de la época, favorable igualmente al «realismo», fue el historicismo. El historicismo procedía con la verdad utilizando usos napoleónicos: todos los «principados espirituales» quedaron mediatizados por él. La filosofía quedó sustituida por las historias de la filosofía. Una época pobre en literatura produjo grandes historias de la literatura. La fama de Ranke llegó hasta los libros de lectura

de las escuelas primarias. En el historicismo, la pregunta «metafísica» por el ser y el sentido del ser se reducía a la pregunta por el ser-devenido. Es suficiente saber cómo ha llegado algo a ser lo que es. La verdad se fragmenta en el juego histórico de las «verdades». El plural se revela como la gran fuerza del relativismo.

A pesar de todo, hay que señalar que ese «realismo» dominante, el cual se extiende a todos los ámbitos de la cultura y no representa otra cosa más que un impulso renovado hacia la secularización, tenía un fondo hueco. Incluso entre los científicos de la

naturaleza, y particularmente entre ellos, cabía percibir esto. En una reunión de investigadores celebrada en Gotinga en 1854, se produjo un gran altercado. Un grupo de científicos trató de salvar el «alma» y tuvieron que soportar que se les acusase de practicar la «fe del carbonero».

El hecho de que algunos científicos se refugiasen en el «alma», en un tiempo en el que hacían estragos el materialismo y el naturalismo, es el síntoma de un malestar que explica por qué creció la disposición para comprender la metafísica de Schopenhauer. Pues en ella está presente

una manera de pensar que se enfrentaba desde hacía largo tiempo a la filosofía del espíritu, ahora rechazada por todos, y que, a pesar de ello, no desembocaba en un materialismo y en un naturalismo irreductibles. Es verdad que se podía malinterpretar a Schopenhauer en sentido materialista, pero la metafísica de la voluntad contrasta demasiado abiertamente con el crudo materialismo que reinaba en el ambiente de la época. A esto se añadía otra dimensión: muchos creían poder descubrir en Schopenhauer una especie de vitalismo oculto. Tal vitalismo daba a la sobria «inmanencia» empírica, en torno a la que todo el

mundo parecía haberse conjurado, una «profundidad» de cuya ausencia era síntoma precisamente aquel malestar.

En Schopenhauer puede encontrarse el elogio de un sentido sobrio de la realidad y de las explicaciones materialistas, así como la fundamentación, en conexión con Kant, de las razones por las que nuestra curiosidad empírica tiene que seguir esa vía. Schopenhauer aprobaba los procedimientos materialistas, pero, a la vez, era posible encontrar en su obra la demostración enfática de que ese acceso a la realidad no es el único posible. También el mundo representado de la

materia es sólo representación. Schopenhauer provocó un nuevo renacimiento de Kant y abrió la posibilidad de un «materialismo del como si». Así que se podía apostar por la ciencia estrictamente empírica, entregarse al espíritu materialista y no sentirse empero totalmente atrapado por él. Con el «más allá» schopenhaueriano de la voluntad, experienciada en uno mismo, era posible resistirse al empuje de una inmanencia meramente material.

Más influyente todavía que este materialismo del «como si» fue la ética del «como si», que Schopenhauer bosquejó en el contexto de su «filosofía

para el mundo». Después de 1850, los aforismos para la sabiduría de la vida se convirtieron muy rápidamente en libro de cabecera de la burguesía instruida.

Como es sabido, Schopenhauer había dejado que su ética desembocara en el misterio de la compasión: la unificación con el sufrimiento de todo lo existente, la ruptura del muro del principio de individuación, el desarme en la lucha por la autoafirmación. Cuando el individuo deja penetrar dentro de sí el sufrimiento de los otros es porque ha pactado ya una alianza secreta con el gran «no» a la voluntad de vivir. La voluntad compasiva es una

voluntad que está ya en proceso de «conversión». Pero, como dijimos, nada de esto puede ser inducido y ninguna sabiduría de la vida lo exige imperiosamente; sucede o no sucede. Y, puesto que se trata de un abandono de los impulsos egoístas, resulta irracional desde la perspectiva de la autoconservación. La ética de la compasión no tiene nada que ver con la conquista de la propia felicidad. Frente a ella, la ética del «como si», que Schopenhauer bosqueja en los Aforismos, está bajo un signo completamente distinto. Aquí se trata de «adaptarse» al principio de

autoconservación y de aspirar a una vida «feliz» en la medida de lo posible. Pero Schopenhauer sólo podía dar consejos para una vida feliz con reservas. Su «perspectiva metafísica más elevada» conduce a la negación de la vida, como recuerda una vez más en la introducción: «En consecuencia, toda la exposición que haremos aquí reposa en cierto modo sobre una acomodación, en la medida en que permanece asida a la perspectiva empírica habitual y retiene su error» (IV, 375).

Aquí queda amortiguado el pesimismo de base y la sabiduría para la supervivencia y la autoafirmación,

censurada en otras ocasiones, recibe ahora nueva valoración pragmática. La cuestión a lo que los Aforismos pretenden responder es la siguiente: suponiendo que la vida valiese la pena ¿cómo deberíamos conducirla entonces para conseguir la medida óptima de felicidad alcanzable? En eso consiste la «filosofía para el mundo», la cual pone entre paréntesis el escándalo metafísico. Esa filosofía debilita el «no» esotérico a la vida, convirtiéndolo en un amortiguado «sí» esotérico: si no podemos dejar de entrar en el juego, hagámoslo al menos con el debido escepticismo, con la firmeza del

desencanto; invertir lo mínimo posible y dar tan poco crédito como sea posible. Si uno tiene que participar en la comedia o en la tragedia de la vida, y quiere hacerlo, debería cuidarse al menos de ser «espectador y actor al mismo tiempo» (IV, 525).

Schopenhauer exhorta a una actitud del «como si»; hoy en día eso podría decirse de la manera siguiente: «¡No tienes ninguna oportunidad, pero debes aprovecharlas todas!».

¿De dónde puede provenir tal «felicidad» relativa?

Schopenhauer señala tres fuentes: proviene primero de «lo que uno es»;

segundo, «de lo que uno tiene»; y, finalmente, «de lo que uno representa». La comedia de la búsqueda de felicidad se realiza, según Schopenhauer, en esas tres dimensiones: en el propio ser, en el tener y en lo que uno vale para los demás.

Schopenhauer valora sobre todo, siguiendo el estilo de la Stoa, la confianza y la seguridad. ¿Qué es lo que se me puede quitar? ¿De qué dependo? ¿Sobre qué cosas ejerzo el mínimo poder?

Lo que uno «vale» para los demás es el reflejo de mi existencia en los ojos del otro, algo sobre lo que ejerzo la

mínima influencia. Si esperamos la felicidad por ese lado, estamos construyendo sobre arenas movedizas. Puede sucedemos además fácilmente, al querer ser algo para los demás, que llegemos a perdernos.

Lo que «tenemos» nos proporciona comodidad y protección (Schopenhauer habla aquí muy francamente por cuenta propia), pero podemos perderlo con facilidad. Además, el «tener» posee una fuerza que puede revertirse: al final es el «tener» lo que nos posee. Lo mejor es «tener como si no se tuviese».

Arthur Schopenhauer pregona el «repliegue», aconsejando menguar los

frentes de modo que sea menor la superficie expuesta a los ataques. La ganancia de felicidad que proporciona ese «repliegue» consiste en que «nos devuelve a nosotros mismos» (IV, 428). Debemos descubrir lo que somos y que, si bien es verdad que podemos malograrnos, no podemos escapar de nosotros mismos. El ideal es una especie de autarquía: sacar placer de uno mismo, de las facultades espirituales, de la fantasía, de la imaginación creadora, del propio temperamento, es decir, de la facultad de influir beneficiosamente sobre todo ello mediante un desarrollo consciente de la

personalidad en el ejercicio de la autoeducación. Naturalmente, uno tendrá que vérselas con el poder de la propia voluntad, la cual, lejos de estar disponible para uno, se expresa en forma de apetito, arrastrándonos hacia el mundo de la posesión y hacia el mundo de los otros. Para conseguir la autarquía hay que amortiguar por tanto la voluntad. Tiene que predominar en nosotros una capacidad de reflexión que no proviene sólo de la sabiduría de la vida, sometida al principio de realidad, sino en la que se mezcla igualmente cierta dosis de negación de la voluntad. Al proceder así, Schopenhauer está presuponiendo en

cierto sentido esa «perspectiva metafísico-ética más elevada» que pretende poner entre paréntesis.

En términos existencialistas podríamos decir que el propósito de Schopenhauer es sustraer al yo del mundo de la «inautenticidad», un mundo que es fruto del ansia de posesión y de la pretensión de valer ante los demás. En realidad, luego consagra la mayor parte de sus aforismos a reflexionar sobre la reyerta con ese mundo «exterior». Eso tiene su lógica: al tratar de arrancar al yo con tal violencia de su comercio con el mundo exterior, los mil hilos que nos conectan con ese mundo

experimentan una dolorosa rotura. El mismo Schopenhauer lo reconoce: el mundo de los otros en nosotros es la «espina más dolorosa» (IV, 427) y la que con más dificultad podemos arrancar de «nuestra carne» (IV, 427). De este modo rinde tributo al poder superior de lo social, contrariamente a lo que sucedía en la Stoa. Es evidente para él, sin embargo, que la felicidad no es posible por medio de la sociedad sino a pesar de ella.

Schopenhauer proporciona consejos sobre la manera de arrancar un mínimo de felicidad a la sociedad en la que uno está inmerso. El más importante de los

mismos queda formulado en una imagen anotada en su manuscrito cuarenta años antes. La sociedad «puede ser comparada a una hoguera con la que se calienta el hombre sagaz manteniendo la distancia apropiada pero guardándose de poner la mano encima del fuego como el necio que, después de haberse quemado, huye al frío de la soledad y se lamenta de que el fuego quememe» (IV, 514).

La misma enseñanza está contenida en la famosa parábola de los puercoespines en los Paralipomena, una parábola que Schopenhauer había contado por primera vez, a principios de

los años treinta, a la entonces adorada Karoline Jagemann: «Un rebaño de puercoespines se apretujaba estrechamente, en un frío día de invierno, para protegerse de la congelación con el calor mutuo. Pronto empezaron, sin embargo, a sentir las púas de los demás; lo cual, hizo que se alejasen de nuevo. Cuando la necesidad de calor los aproximaba otra vez, se repetía este segundo mal; de modo que se movían entre ambos sufrimientos, hasta que encontraron una distancia conveniente dentro de la cual podían soportarse de la mejor manera» (V, 765). Todos los otros consejos se

relacionan de algún modo con esta «distancia conveniente». Uno debe llevar consigo su soledad a la vida social. Schopenhauer aboga por la cortesía, a la que llama «acuerdo implícito para ignorar mutuamente la miserable constitución intelectual y moral del otro y no tenerla en cuenta» (IV, 552); recomienda guardar los secretos, porque uno puede estar bastante seguro de que alguna vez serán utilizados en contra de los propios intereses —incluso por los seres humanos a los que todavía amamos en este momento. Previene contra la estupidez del honor nacional, pues «éste

delata, en el que está poseído por él, la falta de cualidades individuales de las que pudiera enorgullecerse, ya que en caso contrario no recurriría a lo que comparte con tantos millones» (IV, 429).

Todos los consejos presuponen a la sociedad como conjunto de enemistades latentes, de malevolencia mutua. El amor y la amistad son bastiones de la benevolencia, pero, por lo general, quedan desmantelados mucho más deprisa de lo que se cree. Hace bien el que cuenta el amor y la amistad entre los bienes que se debería tener como si no se los tuviera. Peor sucede todavía con el amor que se consolida en un

matrimonio. Schopenhauer lo despacha con una observación lacónica y malévola: «Entre las cosas que uno tiene no he contado mujer e hijos; pues lo que pasa es más bien que éstos le tienen a uno» (IV, 420). El matrimonio no tiene nada que ver con la economía de la felicidad moderada.

Schopenhauer no se limita a dar consejos. En los Aforismos traza también, situándose a comfortable distancia, un autorretrato de última mano; por ejemplo, cuando describe la solicitud con la que se debe cuidar de la propia salud —el mayor bien—. Aquí desarrolla la dietética con la que él

mismo condujo su vida. Lo mismo pasa cuando da consejos de cómo minimizar los riesgos de una pérdida de fortuna mediante una administración razonable; o cuando reflexiona en la manera de prepararse para la muerte; o cuando razona sobre el ansia de fama o la vanidad. Schopenhauer, que sufrió tanto tiempo la falta de reconocimiento, sabe muy bien de lo que habla en los siguientes pasajes: «Con vistas a la eudemonología, la fama no es sino el bocado más exquisito y apetitoso para nuestro orgullo y nuestra vanidad. Estas cualidades están presentes en la mayoría de los hombres con desmesura, e incluso

en mayor medida quizá en aquellos que, de algún modo, son capaces de conseguir fama y por tanto tienen que arrastrar la incierta consciencia de su valor superior antes de que llegue la oportunidad de probarlo y conseguir que sea reconocido: hasta ese momento experimentan como si se les hiciese una injusticia secreta» (IV, 475).

Poco antes de su muerte, Schopenhauer escribió a mano la siguiente adición: «Puesto que nuestro mayor placer consiste en ser admirados, pero los admiradores no se prestan a admirar con facilidad, incluso cuando hay motivos para ello, el más feliz será

aquel que, del modo que sea, consigue admirarse a sí mismo con sinceridad. Tiene simplemente que tener cuidado para que los otros no le induzcan a error» (IV, 475).

Schopenhauer consiguió admirarse a sí mismo de hecho durante tanto tiempo cuanto fue necesario hasta que le llegó la admiración desde afuera, una admiración debida sobre todo a los *Aforismos*.

¿Por qué precisamente a causa de esta obra?

En la «filosofía para el mundo» de Schopenhauer hay un pesimismo a medias; es un pesimismo que penetra

todas las actitudes, pero del que no se sacan las consecuencias radicales de la negación. La gran sensación de malestar queda ciertamente sugerida, pero luego se la pone entre paréntesis, por amor de la vida. Schopenhauer ofrece una doctrina sobre la vida en la que trata de mostrar cómo, a pesar de todo, es posible seguir adelante. En definitiva, él mismo siguió hacia adelante. De ahí salió una enseñanza que, puesto que cuenta con lo peor, tiene la sabiduría de arreglársela con el mal menor. La «añoranza de felicidad» es rebajada a prudente «precaución ante la infelicidad» (IV, 523).

Schopenhauer ejerció su influjo sobre los que no querían adscribirse con carne y uña a ningún proyecto: ni a la cultura de la desesperación ni a la del progreso. Sus primeros seguidores fueron hombres leales, sólidamente establecidos y, en la mayoría de los casos, moderadamente exitosos en la vida. ¿Hay que considerar por eso a la «filosofía para el mundo» de Schopenhauer como una filosofía típica de la época Biedermeier? Así sería si mereciese ser censurada como típica de esa época la negativa a sacar consecuencias prácticas radicales de una doctrina. Pero dudo que sea así.

Nietzsche desarrollaría más tarde el pensamiento de que hay verdades para las que el mejor consejo consiste en negarse a «realizarlas» e incluso que es mejor silenciarlas y que en ningún caso deberían ser sometidas al imperativo de la consecuencia. ¿Qué motivos hay para tal consecuencia?

Se dice que el pensamiento debe convertirse en acción; hay que ser consecuente y vivir según la verdad reconocida como tal. Ahora bien ¿no acabará produciendo una autocensura la imposición de este principio? Al final, uno sólo se permite pensar lo que cree poder vivir; o por el contrario: por el

hecho de haber sido pensado, hay que vivir algo a cualquier precio, incluso el de la destrucción. En el primer caso, se malogra el pensamiento radical; en el segundo, se sacrifica al pensamiento puro la amalgama de la acción viva. ¿No habría más bien que separar pensamiento y acción respectivamente para que cada uno alcance su derecho y su verdad? Spinoza dijo en cierta ocasión más o menos lo siguiente: «Sólo puedo pensar todo, si no lo debo hacer todo». Si queremos proteger al pensamiento radical de los compromisos de la acción y a éstos del pensamiento radical, hay que renunciar de hecho a la

consecuencia.

Hay verdades aptas para ser vividas y otras que no lo son. Hay que aferrarse a ambas. Pero uno sólo puede hacer eso si renuncia a la temible ilusión de que unas son convertibles en las otras. Se trata de un intrincado acto de equilibrio. Sólo el que está libre de vértigo se atreverá a lanzar una mirada al abismo. Sólo el que está seguro de su voluntad de vivir tendrá el valor de pensar hasta el final la negatividad y el carácter abisal de la vida. Eso es lo que sucede en Schopenhauer: el pensamiento de la negación de la voluntad queda en él protegido por la voluntad. Contempla la

negación desde la barrera y atrae con él hacia la barrera a otros que se mueven en el medio de un creciente malestar con la cultura. Allí están a resguardo del descalabro total: uno puede refugiarse del «si» en el «no» y al contrario. «Vivir como si» es, en el fondo, la técnica de juego que mejor protege de los fanatismos, de las prisiones fabricadas por uno mismo y de los proyectos ávidos de convertirse en hechos, proyectos que se dirigen a la totalidad e influyen por eso tan funestamente.

La filosofía de Schopenhauer tiene doble fondo. Por una parte, se abandona a la praxis de la vida y de la

autoafirmación individual y declara a la vez que, «en realidad», el individuo no es nada; que, «en realidad», la vida tampoco es nada en absoluto; y que, «en realidad», todo es uno. Ese doble fondo fue lo que, mucho más que la filosofía del arte schopenhaueriana en sentido estricto, ejerció su influjo sobre los artistas de la segunda mitad del siglo XIX y hasta hoy. Suscita un sentido y una actitud estéticos ante la vida; da a la seriedad de la vida un fondo de inanidad. Cada uno tiene ciertamente que «participar en el gran juego de marionetas de la vida» y sentir el «hilo, mediante el cual mantiene su integridad

y es puesto en movimiento» (V, 495); la filosofía le abre la perspectiva, sin embargo, de contemplar el teatro en su totalidad. Durante algunos instantes, uno deja de ser actor para convertirse en espectador. Se trata de un instante filosófico pero también estético: visión desinteresada, sin implicación en esa seriedad cegadora. De tal actitud proviene la ironía de Thomas Mann. Él lo sabía y dio gracias a Schopenhauer por haber hecho posible esa mirada al «poder-ser-precisamente-todavía» del mundo.

También la figura grandiosa con la que Schopenhauer abre el segundo

volumen de la obra principal queda trazada desde esta perspectiva estética: «Innumerables esferas luminosas en el espacio infinito, alrededor de cada una de las cuales gira una docena de otras más pequeñas, iluminadas éstas y que, aunque interiormente ardientes, están recubiertas por anillos rígidos y fríos sobre los que una capa de moho ha producido seres vivos y cognoscentes —eso es la verdad empírica, lo real, el mundo» (II, 11).

Es manifiesto que, cuando uno se ha situado en esa perspectiva, apenas cabe otra posibilidad que la de referirse con ironía o incluso con áspera comicidad a

toda esa vida presuntuosa que se agita en «la capa de moho». Ulrich Horstmann llama a esto «pensamiento antropofugal» y sospecha que hay en él un ansia de autodisolución.

¿Constituyen empero efectivamente estas declaraciones sobre la inanidad universal, hechas desde la perspectiva estética, anticipaciones de las campañas de aniquilación que emprende la seriedad de una vida en la que rige la enemistad universal? Tal vez pueda decirse lo contrario; tal vez las declaraciones estéticas sobre la inanidad de todo lo existente logren relajar de tal modo la seriedad de la

vida que a ésta le quede poco humor ya para arrojarse a las campañas reales de destrucción.

En cualquier caso, fue de esta manera «relajante» como ejerció su influjo Schopenhauer. Igual que la ironía de Thomas Mann, también el humor de los grandes realistas de la segunda mitad del siglo está en deuda con él. Es lo que puede decirse de Wilhelm Busch, de Theodor Fontane y de Wilhelm Raabe.

En una carta, redactada tras la lectura de Schopenhauer, Wilhelm Busch señala el tipo de contraste del que se deriva su humor: «En el cuartito de arriba se sienta el intelecto y contempla

todo el ajetreo de la vida. Dice a la voluntad: “¡Vieja! ¡Detente de una vez o habrá disgustos!”. Pero aquélla no escucha. Llega la decepción: placer breve y preocupaciones continuas; pero ni la vejez, ni la enfermedad, ni la muerte la ablandan; la voluntad sigue hacia adelante. Y aunque salga mil veces de su piel, encuentra otra que pagará la penitencia». Busch tampoco se amedrenta a la hora de aplicar la perspectiva distanciante del maestro sobre el mismo maestro: «La austeridad es el placer de las cosas que no podemos alcanzar».

Fontane vivió su iniciación al doble

fondo schopenhaueriano con el «apóstol» Wiesike, un rico propietario de Plauen, quien había erigido al venerado maestro una especie de capilla y daba un banquete el día del cumpleaños de Schopenhauer. En 1874, Fontane asistió al mismo y relata lo siguiente: «Después de que todos hubieron constatado que el café era el principal veneno de la humanidad, procedieron a tomarlo».

En 1888, Fontane confiesa a su hijo el uso que hace del pesimismo schopenhaueriano: «Se puede adiestrar el propio pesimismo también... para que se convierta en alegría. Más aún, uno

puede llegar a ser con él verdaderamente alegre... Acaba uno reconociendo en todo una ley, convenciéndose de que nunca fue de otra manera y encontrando personalmente la satisfacción en el trabajo y el cumplimiento del deber. Mirar las cosas crudamente a la cara resulta horrible sólo de momento; uno no sólo se acostumbra pronto a ello sino que encuentra en el conocimiento así conseguido una satisfacción no pequeña, incluso si los ideales se fueron al traste». Fontane escribe esto mientras está trabajando en *Stechlin*.

Stechlin muere con las siguientes

palabras en la boca: «El “yo” no es nada. Hay que dejarse penetrar por esta idea». La Melusine de la novela lleva el nombre de una náyade que ha sido llevada a tierra firme y vive entre los bípedos, aunque al final tiene que tornar al elemento oceánico. La condesa Melusine de la novela impide al gendarme Uncke que taladre un agujero en el hielo, pues teme que podría asomar una mano por el mismo, atraparla y llevarla consigo. No, no puede haber abandono en el yo, pues sería arrastrado por lo elemental. Es lo que ha dado sabiduría al viejo Stechlin y le confiere serenidad. Voluntad es todo, en

repetición permanente. Cuando en alguna parte del mundo cacarea el gallo gálico, emerge ella también desde las aguas del lago de Stechlin.

Aproximadamente por el mismo tiempo, Wilhelm Raabe escribe su *Stopfkuchen* —un singular homenaje al filósofo de Frankfurt—. El protagonista, Heinrich Schaumann, está acostado «bajo el seto» de la «fortificación roja», mira el trasiego del mundo desde una distancia apropiada y, por lo demás, toma el sol en la barriga. Del «mundo» llega Eduard, un antiguo compañero de la escuela; Raabe le ha impreso un emblema: corre en la rueda del

«principio de razón suficiente». Es un empirista por tanto al que su insaciable avidez le hace dar vueltas por todo el mundo. Heinrich Schaumann permanece donde estaba, en conexión evidente con el narrador: «Sí, en el fondo es una y la misma cosa quedarse bajo el seto y dejar que la aventura del mundo llegue hasta aquí, o correr... para buscarla por afuera». Ante la «desmesura de las estrellas» que contempla sobre sí este Buda de la «fortificación roja», acostado sobre el suelo, se reduce considerablemente la «hermandad de la Tierra». Esos son los instantes de un «confortable desprecio del mundo».

No hay duda de que en tales «realistas» el pesimismo de base adopta rasgos bastantes confortables.

Otro discípulo de Schopenhauer, el más grande sin duda, Friedrich Nietzsche, arremetió contra tal tipo de acomodación. Pensaba que tenía que proteger a Schopenhauer contra ese pesimismo de «estar por casa». «Aire ético, aroma fáustico, cruz, muerte y tumba», eso es todo lo que, según palabras propias, le atrajo en Schopenhauer, ese pensador «inactual» y obstinado, ese aristócrata del espíritu que no se cuida de las modas de la plebe intelectual.

La radicalización que había hecho Schopenhauer de la teoría del conocimiento kantiana fue sentida por Nietzsche como una gran incitación. Si las fronteras del conocimiento están trazadas con límites tan estrechos, entonces la filosofía no puede ser sino la poesía del pensamiento. No fue sólo Richard Wagner sino también Schopenhauer, el que dio valor al «águila temerosa» (Ross) para desafiar a los «mercachifles» de la filología con su Nacimiento de la tragedia.

Nietzsche sigue las huellas de Schopenhauer. Entronca con su metafísica de la voluntad y, dándole un

pathos heroico, la reformula como «voluntad de poder». Trata de apagar el «no» schopenhaueriano contraponiéndole con estruendosa voz un «sí» clamoroso. Sloterdijk señaló con gran perspicacia que todo lo que tiene de artificioso ese «sí» se debe a la circunstancia de que Nietzsche tuvo que persuadirse a sí mismo antes que nada de su propio poder-ser.

También por lo que se refiere a la muerte de Dios —en Schopenhauer éste había tenido un entierro más bien modesto y sin aspavientos— Nietzsche hace sonar estrepitosamente las trompetas. El dolor de su pérdida se

mezcla en él con los gemidos del nacimiento de un nuevo dios: Zarathustra. El dios de la inmanencia perfecta, de lo siempre igual, del eterno retorno. «Circulus vitiosus Deus», es el nombre que le da en su escrito más allá del bien y del mal.

Nietzsche rechaza la antidionisiaca unión mística de la compasión de Schopenhauer. El superhombre, la superación del pobre yo dividido, la entrada en la corriente energética de la vida, se consume en Nietzsche como erotismo del conocimiento y del ser. En ese sentido, Nietzsche y Schopenhauer son también antípodas aunque con el

punto de vista común de que el ser no puede ser pensado ni como un yo gigantesco (sujeto), ni como «materia burda» (objeto), sino como un «ello».

Esa ontología del «ello» será desmenuzada y reelaborada psicohidráulicamente a finales de siglo por Freud y sus seguidores. De modo que la filosofía schopenhaueriana desemboca en la ciencia natural del alma, ciencia que rechaza completamente cualquier metafísica. Por ese camino, el «ello» se cosifica convirtiéndose en un objeto entre objetos y entra en la trama de los tratamientos terapéuticos. Schopenhauer

se había cerciorado del ser a partir de la voluntad vivenciada por dentro. Eso quiere decir lo siguiente: había logrado una metafísica que escapaba al empirismo cosificador. Hoy, por el contrario, se pretende entablar diálogo con «su» inconsciente. Este se convierte de súbito en un parlanchín sin freno y narra todas las aburridas historias que se le introdujeron con antelación. De nuevo topamos con el desencanto.

Con los nombres de Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer se asocian sorprendentes aspectos del influjo de Schopenhauer en la segunda mitad del siglo XIX. Eduard von

Hartmann, oficial retirado, no acaba de comprender lo que Schopenhauer había escrito sobre la negación de la voluntad. La «negación» —que para el propio Schopenhauer era un misterio que no se puede explicar en realidad aunque pueda ser mostrado en los grandes ascetas y santos— tenía que ser cimentada y, por así decirlo, «organizada sistemáticamente». Hartman busca ayuda para esta «sistemática» nada menos que en Hegel. De esa singular síntesis procede una obra ingente —la filosofía del inconsciente— en la que se encuentra una teoría historizante de la progresiva desilusión de la voluntad de

vivir, desarrollada en tres estadios y minuciosamente descrita. Su quintaesencia es la siguiente: la voluntad de vivir individual no puede negarse por su propia fuerza sino que es más bien un proceso que hay que dejar —en buenos términos hegelianos— al trabajo histórico. Hartman elogia la «fuerza de la consciencia pesimista de la humanidad». El espíritu pesimista del mundo, que actúa todavía «inconscientemente», llegará hasta sí mismo cuando todas las ilusiones de la felicidad —la ilusión de la felicidad en el más allá, de la felicidad en el futuro y de la felicidad en el ahora— queden

arrinconadas, con lo cual el mundo se replegará sobre sí mismo y desaparecerá. «Aunque ciertamente», confiesa Hartmann, «nuestros conocimientos son demasiado imperfectos... como para podernos imaginar, siquiera con un mínimo de seguridad, el final de ese proceso».

Ciertamente produce cierto efecto cómico tanto ese celo laborioso del espíritu pesimista del mundo para llegar al fin como esa alegría casi optimista con el que Hartmann elabora tan minuciosamente su doctrina de la negación. No obstante, hoy, en la época de la bomba, no podemos enfrentarnos

sin cierta congoja con su gran perspectiva histórica de la autodisolución de la humanidad.

Philipp Mainländer, un hombre triste en verdad, bosquejó una filosofía de la voluntad de morir. La voluntad de vivir no tendría otro sentido que el de devorarse a sí misma para convertirse en nada. Es evidente que Mainländer se había dejado inspirar por la ley de la entropía recién descubierta.

Para que nadie se llame a engaño, pensando que lo que se rechaza son los racimos inalcanzables, desarrolla todo un programa para la felicidad general del pueblo cuya realización hará posible

que todos puedan reconocer que los bienes de la vida no solucionan nada. La obra de Mainländer *Filosofía de la redención* (1879), aparecida en una época de efervescencia socialista, se plantea la «solución de la cuestión social» del siguiente modo: hay que decepcionar a los que carecen de todo, dándoles lo que desean. Entonces ellos mismos se convencerán de la falta de valor de la vida y todo alcanzará finalmente su conclusión.

El mismo Mainländer no quiso esperar tanto tiempo y escogió el suicidio.

Estos «sistemas de la negación»

grandilocuentes acompañan como una sombra al celo constructor de los tiempos de fundación e imitan sus ademanes imponentes. Ese imperioso «no», que suena a pesar de todo ávido de acción, ha sido reducido hoy a duda y escepticismo. Podemos preguntarnos si ha nacido ya la filosofía que dé cuenta de la experiencia de Auschwitz y Hiroshima. Tal vez en Günther Anders. En cualquier caso, la filosofía de la praxis de la Escuela de Frankfurt se adhiere todavía, aunque con cautela, a una utopía de la reconciliación. Horkheimer, sobre todo, piensa un «utopismo del como si» en el que no es

tanto Hegel quien resuena cuanto Schopenhauer. «Con el pesimismo teórico», dice Horkheimer, «podría conectarse una praxis más optimista que, consciente del horror universal, trata de mejorar lo posible a pesar de todo».

Adorno, quien tenía en poco a Schopenhauer, siguió singularmente asociado con él en otro sentido: en la reflexión sobre la música. Adorno trató de atrapar la «verdad» de la sociedad, así como los restos de lo que antes había sido «verdad» metafísica sobre la vida, en el arte sobre todo y, particularmente, en la música. La música, según él, no representa nada exterior a ella misma.

Precisamente por eso consume en su propia lógica la «lógica» del instante histórico. En terminología de Schopenhauer, podríamos formular esa posición del modo siguiente: la música no es la copia de un fenómeno sino que en ella la voluntad actúa sin materia, sin apariencia, sin relación a ninguna otra cosa. La música es el acontecimiento de la voluntad sin materia y es por eso por lo que se expresa desde el «corazón de las cosas»: es el sonido de la «cosa en sí». No remite a nada exterior a ella: es completamente ella misma. Adorno utiliza la siguiente fórmula: «Las obras de arte son la igualdad consigo misma

liberada de la coerción de la identidad».

Del mismo modo que Adorno busca en la música la «verdad» sobre el todo, la curiosidad metafísica de Schopenhauer alcanza igualmente en ella satisfacción: «El que me haya seguido y haya penetrado en mi manera de pensar no encontrará tan paradójico que diga lo siguiente: supuesto que fuese posible una perfecta explicación de la música, exacta, plena y capaz de llegar a lo singular, es decir, si fuese posible dar una repetición exhaustiva en conceptos de lo que la música expresa, ésa sería al mismo tiempo una repetición y explicación suficiente del mundo... es

decir, sería la verdadera filosofía» (I, 368).

Para Schopenhauer (como para Adorno), la reflexión sobre la música toca el meollo del secreto del mundo. Y ello precisamente porque la música no es copia del mundo fenoménico sino que es ella misma, de manera inmediata, aquello de lo cual el mundo es la aparición.

Todavía en tiempos de Schopenhauer, Richard Wagner se había apropiado con entusiasmo de lo que esta filosofía de la música tiene de halagador para un músico. Por otra parte, había pretendido «mejorar» a Schopenhauer:

quería —¿a quién puede asombrarle?— redimir a la voluntad por medio del amor.

Schónberg (al que Adorno apela por su parte), al exigir que la música se desembarazase de toda voluntad de representación, se adhirió con más rigor que Wagner a la filosofía de la música schopenhaueriana. Su «verdad» es estrictamente autorreferente.

En el mismo escenario de la Viena de comienzos de siglo, desarrolla Ludwig Wittgenstein, en analogía con la filosofía schopenhaueriana de la música, su mística lógica del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Wittgenstein segrega

también del pensamiento lógico, como Schopenhauer, una especie de «consciencia mejor». Y como Schopenhauer también, pretende trazar los límites entre lo decible y lo indecible. La lógica del lenguaje, con la que nos referimos a lo que «acontece» fuera de ella, «acontece» ella misma a su vez. Es autorreferente y juega sus juegos del lenguaje. Los juegos del lenguaje son para Wittgenstein lo mismo que la música para Schopenhauer. El lenguaje «dice» algo al apuntar hacia las cosas; y al mismo tiempo se muestra a sí mismo; se muestra como algo capaz de producir «sentido» sin que no obstante

él mismo sea el «sentido».

La música habla de sí misma; el lenguaje habla de sí mismo. Al hacerlo así, se anuncia por medio de ellos ese ser inefable que, a pesar de que constituye nuestro propio ser, nunca puede instalarse delante de nosotros, es decir, nunca podemos verlo ni decirlo. Tendríamos que estar «afuera», pero entonces ya no seríamos. Cuando dejamos que la música hable de la música y que el lenguaje hable del lenguaje nos estamos acercando tal vez a los límites de los mismos.

¿No desaparece acaso la voluntad
—ese «ens realissimum»

schopenhaueriano—, el cual se expresa en la música, en su propia expresión? ¿No es acaso esa expresión un ensayo de lo que desde la perspectiva de la voluntad es «nada», pero desde lo cual es a su vez también «nada» todo lo que es voluntad? «De lo que no se puede hablar, sobre eso hay que callar» (Wittgenstein).

24

*«La
humanidad
ha
aprendido
cosas
de mí
que
nunca
olvidará».*

*Los
últimos
años.*

*La
comedia
de la
fama.*

*La
muerte:
el Nilo
ha
llegado
a El
Cairo.*

S chopenhauer dijo poco antes de morir: «La humanidad ha aprendido cosas de mí que nunca olvidará...». La humanidad aprendió de él, pero olvidó también que había aprendido de él.

S chopenhauer es el filósofo del dolor de la secularización, del desamparo metafísico, de la pérdida de

toda confianza primigenia. Ningún «cielo ha besado en secreto a la Tierra, de modo que ésta tenga que soñar ahora en él bajo el fulgor de la floración». El cielo está vacío. Pero, a pesar de todo, hay todavía en Schopenhauer un asombro metafísico, y también espanto por la inmanencia despiadada de la voluntad de vivir que no conoce un más allá. Schopenhauer eliminó a los dioses sustitutorios (razón de la naturaleza, razón de la historia, materialismo, positivismo) en el preciso momento en que se alzaba la marea de estas nuevas «religiones» de lo realizable.

Trató de pensar la «totalidad» del

mundo y de la vida humana sin esperar salvación alguna por parte de esa «totalidad». Su pregunta es: ¿cómo se puede vivir sin un horizonte de sentido ya dado y sin ninguna garantía de que lo haya? Y así trató de vivir él su vida, sin fianza, experto en la cordura del mal menor.

Y pensó conjuntamente y hasta el final las grandes humillaciones de la megalomanía humana.

La humillación cosmológica: nuestro mundo es una de las innumerables esferas en el espacio infinito, sobre la cual existe «una capa de moho con seres vivientes y cognoscentes». La

humillación biológica: el hombre es un animal en el que la inteligencia no tiene otra función que la de compensar la falta de instintos y la deficiente adaptación orgánica al mundo de la vida. La humillación psicológica: nuestro yo consciente no domina en su propia casa.

Schopenhauer dio una sacudida, anticipándose a Freud casi medio siglo, a la filosofía de la consciencia que había predominado en el pensamiento occidental. En Schopenhauer aparece por vez primera una filosofía explícita del inconsciente y del cuerpo. El ser determina la consciencia. Pero el ser no es, como en Marx, el cuerpo de la

sociedad, sino nuestro cuerpo verdadero, el cual nos hace a todos iguales y, a pesar de ello, también nos enemista con todo lo que vive. Schopenhauer habló del cuerpo, de la voluntad y de la vida, pero sin ningún tipo de mesianismo; no es nuestro cuerpo, ni nuestra razón, lo que nos ha de redimir. Mostró drásticamente la impotencia de la razón frente a la voluntad, aunque, a la vez, fue el «filósofo más racional de lo irracional» (Thomas Mann). Sabía que hay que estar del lado del más débil, es decir, de la razón. Y sólo tuvo desprecio para la necia pretensión de liberar al gigante de

la voluntad para que se encuentre a sí mismo. En cualquier caso, él no estaba dispuesto a ser para la voluntad lo mismo que la cola temblorosa para un perro.

Schopenhauer soñó otro sueño. Soñó que, tal vez, la razón se desligase de la voluntad, durante instantes al menos, para que ésta pudiera distenderse en el juego y aquélla en la visión. Soñó este sueño en la filosofía, en el arte y, sobre todo, en la música. Nunca antes de Schopenhauer, y nunca después de él, se ha filosofado sobre la música de manera tan estremecedora.

Otro fue empero su mayor sueño: la

negación de la voluntad, su desaparición. Lo soñó a base de asociar la tradición occidental de la mística con las doctrinas de la sabiduría de Oriente. Y lo hizo de un modo como nadie lo había hecho antes de él. En su vida, hubo instantes de desvanecimiento del yo, lo que él llamaba su «consciencia mejor», instantes que le permitieron vivir aquello de lo que, por lo demás, sólo podía hablar y escribir.

Pretendía romper el «velo de Maya» con su obra y al mismo tiempo —ironía máxima— quedó atrapado por medio de esa obra en el principio de individuación. Él, que había penetrado

en ámbitos en los que todo debe quedar sin decir y sin oír, pretendía a toda costa ser escuchado; esa pretensión paradójica constituye su límite, pues le impide conseguir para sí la serenidad del silencio y de la risa. No se convertirá en el Buda de Frankfurt. Soporta con dificultad el muro de silencio que le rodea. Exige respuesta y acecha los signos de aplauso: cuando éstos se convierten en estruendo, puede morir ya.

Arthur Schopenhauer no fue un Buda, y por suerte para él, no se forzó a querer serlo. Rehuyó juiciosamente la tragedia que consiste en tratar de vivir de

acuerdo con las propias inspiraciones e intuiciones. Schopenhauer no se confundió consigo mismo. Intuiciones o inspiraciones de evidencia y fuerza determinadas son algo vivo que pasa a través de nosotros. Se trata de un acontecimiento anónimo que no puede ser apresado en el yo. Y cuando se pretende hacer esto, sólo sale de allí una escenificación, algo forzado; lo vivo se enmohece y uno, aunque no se dé cuenta, se hunde en el abismo. No, las cosas no salen bien cuando uno intenta a toda costa seguir la propia palabra inspirada, «realizarla», «establecerla», «apropiársela». Al propio yo hay que

dejarlo ser. El secreto de la creatividad está en dejarlo suelto y no en apropiárselo. Schopenhauer lo sabía y pudo admirar por ello, sin miedo y sin sorpresa, que no fuese su yo sino otra cosa lo que había dado luz a lo mejor de su filosofía. En sus últimos años, dijo una vez a Frauenstádt: «¿Cree usted..., que uno puede dar cuenta de lo que ha hecho en cada instante? Yo me asombro a mí mismo a veces de cómo he podido hacer todo eso. Pues en la vida corriente uno no es, en modo alguno, el mismo que en los elevados momentos de producción» (G, 124).

Él no se torturó tratando de hacer

coincidir las dos vidas. Con ello, hizo probablemente un favor a ambas, a su «productividad» y a la «vida ordinaria».

Pero su «vida ordinaria» llega ahora al final. Una vez publicados los Parerga y tras la aparición del artículo inglés en la *Vossische Zeitung*, Schopenhauer se convierte de súbito en punto central y no sólo del interés filosófico. Crece el número de visitantes que pretenden ser recibidos. Los curiosos acuden al Englische Hof para poder echar una ojeada al filósofo. Richard Wagner le transmite una invitación para ir a Zurich; él, en cuanto refugiado político, no puede entrar en Alemania. Schopenhauer

rechaza la invitación. El libreto del Anillo de los Nibelungos, que le había enviado Wagner con una dedicatoria, es ocasión de que Arthur haga la siguiente observación al intermediario: «Dé las gracias a su amigo Wagner en mi nombre por el envío de sus Nibelungos. ¡Sólo que debería abandonar la música, pues tiene un genio mayor para la poesía! Yo, filósofo, sigo siendo fiel a Rossini y a Mozart...» (G, 199).

Friedrich Hebbel va a buscarle. Schopenhauer le cuenta la espléndida comparación de la comedia de su fama: «Me resulta difícil acostumbrarme a mi fama actual. Usted habrá visto

seguramente alguna vez que, antes de una representación, cuando el teatro oscurece y se levanta el telón, un encendedor de lámparas aislado está todavía afaenado sobre las tablas y entonces escapa presuroso por entre bastidores —precisamente en ese momento llega el telón arriba. Esa es la sensación que tengo yo: un rezagado que ha quedado allí mientras se alza la comedia de mi fama» (G, 308).

Pasan cosas realmente cómicas. Un secuaz concienzudo, August Kilzer, busca la primera edición de la obra para ver los pasajes que se han suprimido: es el primer filólogo de Schopenhauer.

Otro compra tres veces las obras: una para devoción propia, otra para su hijo y otra para prestarlas. Alguien descubre, por casualidad, la inscripción que Schopenhauer, en 1813, había grabado en el marco de la ventana de su cuarto de Rudolstadt. El ya citado gran propietario Wiesike, compra el primer retrato de Schopenhauer e incluso construye un edificio para ese retrato. Un pastor protestante le envía epigramas de homenaje. Un carretero pretende que le recomiende lecturas. Un señor de Bohemia corona cada día su efigie. Los cadetes de una academia militar pasan la noche en blanco leyendo a escondidas

una y otra vez la *Metafísica del amor sexual*. De la vecina Homburg afluyen los miembros de un club que, con escrupulosidad alemana, se consagra al cultivo del pesimismo. Incluso el gremio de los filósofos profesionales da señales de vida. Pero puesto que conocen la saña de Schopenhauer, la mayoría de las veces se conforman con tomar parte de incógnito en los coloquios del Englische Hof desde la mesa vecina. Un catedrático de filosofía se atreve una vez a adentrarse en la boca del lobo. Schopenhauer le cuenta la historia del escorpión: cuando los escorpiones ven luz y no hay escape hacia la oscuridad,

se clavan el propio agujón envenenado en la cabeza y mueren. «Vea usted, querido amigo, la bujía encendida es mi filosofía. Y los Escorpiones, que realmente ya la han atenazado bastante, puesto que no pueden escabullirse de la luz, deberían tener ahora el valor de extinguirse a sí mismos» (G, 181). El hegeliano Rosenkranz llama ahora a Schopenhauer, no sin malicia, «el emperador recién elegido de la filosofía alemana». En las cátedras alemanas comienza su exégesis. La facultad de filosofía de Leipzig convoca un concurso con el siguiente tema: «Exposición y crítica de la filosofía

schopenhaueriana».

Schopenhauer tiene ocasión también ahora de asombrarse de la audiencia que su obra despierta entre las mujeres. Una señorita de Silesia le dedica el poema: «Al extraño en la patria». En el Englische Hof, charla durante horas con una tal Gisella Niclotti, de Roma, con una tal Rike von Hasse, de Hamburgo, y con una tal Ada von Zuylen, de Amsterdam. Le resulta posible hablar en esa compañía, como un enamorado, sobre problemas de lógica: por ejemplo, sobre el principio de identidad $A = A$. Su imagen de las mujeres empieza a tambalearse. Conversando con Malwida

von Meysenburg, la amiga de Richard Wagner, confiesa una vez: «No he dicho todavía mi última palabra sobre las mujeres. Creo que cuando una mujer logra sustraerse a la masa, es decir, a sobresalir por encima de ella, es capaz de engrandecerse ilimitadamente y más que los propios hombres» (G, 376). El sentido por lo femenino, alertado de nuevo, le hace sensible también para los encantos de la joven escultora Elisabeth Ney, quien llega a Frankfurt, en octubre de 1859, para realizar un busto suyo. Trabaja cuatro semanas en su vivienda y Arthur está encantado. A un visitante le dice lo siguiente: «Ella trabaja todo el

día conmigo. Cuando vengo de comer, tomamos juntos el café, nos sentamos el uno junto al otro en el sofá y me siento como si estuviera casado» (G, 225).

Incluso los que no leen al filósofo, conocen al paseante con su inevitable perrito de aguas. En Frankfurt lo imitan y comienza a extenderse la moda de comprarse tales perritos.

En el invierno de 1857, Schopenhauer tiene una caída durante el paseo. Es una noticia digna de ser publicada en la prensa de Frankfurt: «El filósofo Schopenhauer, residente en la ciudad, se hizo una herida de cierta consideración en la frente al sufrir una

caída; pero se restablecerá en breve plazo (tal como pudimos informarnos).»

En uno de los últimos días de abril del año 1860, volviendo a casa de la comida de mediodía, le acometen sofoco y palpitaciones; lo mismo vuelve a repetirse en los meses siguientes. Y como no quiere abandonar su costumbre de andar deprisa, acorta los paseos. Por lo demás, no cambia su forma de vivir y ni siquiera renuncia a la costumbre de tomar baños fríos en el río Main. El 18 de septiembre tiene un nuevo y violento ataque de asfixia. Lo visita Wilhelm Gwinner y con él tiene Schopenhauer su última conversación. Hablan sobre el

místico Jakob Böhme y sobre la propia obra.

«Que los gusanos fueran pronto a roer su cuerpo no era un pensamiento temible para él: pero pensaba con horror en cómo sería destrozado su espíritu bajo las manos de los “catedráticos de filosofía”» (G, 394).

Schopenhauer se acuerda de la juventud, del tiempo de la «concepción genial», y expresa su satisfacción de que incluso los últimos retoques a la obra principal, hechos con setenta años, muestren «la misma frescura», el mismo «fluir vivo». Anochece durante la conversación. El ama de llaves enciende

una vela. Schopenhauer se enternece. Gwinner relata: «Yo podía regocijarme aún viendo su luminosa mirada, en la que nada delataba la enfermedad y la vejez. Dijo que sería una lástima si tuviera que morir ahora: tenía que hacer todavía importantes adiciones a los Parerga» (G, 395). Gwinner se marcha y Schopenhauer lo despide con estas palabras: «Sería para él una bendición llegar a la nada absoluta, pero, desgraciadamente, la muerte no abre esa perspectiva. Sólo que, sea como fuere, él tiene “al menos una conciencia intelectual limpia”...» (G, 396).

Tres días después, el 21 de

septiembre —es viernes, como el día de su nacimiento— se levanta un poco más tarde que de costumbre. El ama de llaves abre la ventana para dejar que entre el aire fresco de la mañana otoñal. Luego se aleja y, poco después, llega el médico. Arthur Schopenhauer está muerto, reclinado en el brazo del sofá. Tiene el rostro inalterado, sin huellas de lucha con la muerte.

El Nilo había llegado a El Cairo.

CRONOLOGÍA

de Schopenhauer.



1788

22 DE FEBRERO: Hijo del

mercader Heinrich Floris Schopenhauer y de su mujer Johanna, de soltera Troisiener, nace en Danzig Arthur Schopenhauer.

1793

Poco antes de que Prusia ocupe Danzig, la familia se traslada a Hamburgo.

1797

Nace Adele Schopenhauer.

JULIO: Viaje de Arthur con su padre a París y El Havre, ciudad en la que permanecerá dos años con la familia Grégoire de Blésimaire.

Traba amistad con Anthime, el hijo de la familia.

1799

AGOSTO: Vuelta a Hamburgo.

Asiste a la escuela privada de Runge.

1803

MARZO: Arthur se acomoda a los deseos del padre y renuncia a ir al instituto de enseñanza media y a hacer una carrera universitaria. A cambio, se iniciará en el aprendizaje del oficio de comerciante. Como recompensa, se le permite acompañar a sus padres en el viaje por Europa (Holanda, Inglaterra, Francia, Suiza, Austria).

3 DE MAYO: Da comienzo el viaje.

1804

25 DE AGOSTO: Finaliza el viaje.

SEPTIEMBRE A DICIEMBRE: Se inicia en el oficio de comerciante

con el mercader Kabrun, de Danzig.

1805

Prosigue el aprendizaje con el mercader Jenisch, de Hamburgo. 20 de abril: Suicidio (¿?) del padre.

1806

SEPTIEMBRE: Tras la disolución del negocio, la madre se traslada a Weimar con su hija Adele.

OCTUBRE: Comienzos de la amistad entre Johanna Schopenhauer y Goethe. Johanna inicia en su salón las veladas de té.

1807

MAYO: Arthur, con apoyo de la madre, interrumpe la carrera del comercio. Abandona Hamburgo y

va al instituto de Gotha con el fin de prepararse para su ingreso en la universidad.

DICIEMBRE: Tiene que abandonar el instituto a causa de un poema satírico. Se traslada a Weimar, pero no vive en el domicilio de la madre. Clases privadas. Se enamora de Caroline Jagemann.

1809

Sobresale en el aprendizaje de las disciplinas académicas. Recibe la herencia paterna, que es administrada por su madre.

1809-1811

Estudios universitarios en Gotinga. Ciencias de la naturaleza, Platón, Kant.

1811

PASCUA: Visita a Weimar.

Schopenhauer dice a Wieland: «La vida es un asunto deplorable; me he propuesto pasar la mía reflexionando sobre este tema».

OTOÑO: Universidad de Berlín.

1813

2 DE MAYO: Arthur Schopenhauer huye de Berlín ante la amenaza de guerra. Breve estancia en Weimar. Altercado con la madre. Se retira a la ciudad vecina de Rudolstadt.

DE JULIO HASTA NOVIEMBRE:

Redacción de la tesis doctoral «*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*».

5 DE NOVIEMBRE: Regresa a

Weimar y vive en casa de la madre.
MAYO: Conversaciones con Goethe sobre la doctrina de los colores.

1814

ABRIL: Punto álgido de los enfrentamientos de Schopenhauer con su madre y con Gerstenbergk, el amigo de ésta.

MAYO: Ruptura definitiva con la madre. Schopenhauer abandona Weimar.

1814-1818

Schopenhauer vive en Dresde.

1815

«*Sobre la visión y los colores*».
Bosquejo y comienzo de la primera versión de la obra principal: «*El mundo como voluntad y*

representación».

1818

MARZO: Acaba el manuscrito. Consigue que Brockhaus sea su editor.

OTOÑO: Inicio del viaje a Italia (Florencia, Roma, Ñapóles, Venecia).

1819

ENERO: Aparece *«El mundo como voluntad y representación»*.

VERANO: Crisis financiera de la familia como consecuencia de la quiebra de la banca Muhl, de Danzig. Este motivo le obliga a retornar a Alemania. Nuevas tensiones con su madre. Ruptura con su hermana Adele.

25 DE AGOSTO: De nuevo en Dresde.

Solicita una plaza docente en la Universidad de Berlín y es admitido en la misma.

1820

23 DE MARZO: Comienzo de las clases, a las que asisten muy pocos alumnos.

1821

Se enamora de la cantante Caroline Medon. Comienza el «Asunto Marquet» (malos tratos a su vecina y proceso por injurias).

1822

27 DE MAYO: Segundo viaje a Italia (Milán, Florencia, Venecia).

1824

Estancias en Bad Gastein,
Mannheim y Dresde.

1825

ABRIL: Regreso a Berlín. Intenta de nuevo impartir clases y vuelve a fracasar. Trata, también sin éxito, de convertirse en traductor.

1831

AGOSTO: Huida de Berlín por causa de la epidemia de cólera. Instalación provisional en Frankfurt del Main.

1832-1833

Vive en Mannheim (desde julio de 1832 hasta junio de 1833).

1833

6 DE JULIO: Schopenhauer se instala en Frankfurt, ciudad en la

que vivirá veintiocho años: el resto de sus días.

1835

Sobre la voluntad de la naturaleza.

1838

Muerte de la madre.

1839

Su escrito «*Sobre la libertad de la voluntad humana*» recibe el premio de la Academia noruega.

1840

Su escrito «*Sobre el fundamento de la moral*» no es premiado por la Academia danesa.

1844

Aparece la segunda edición de «*El mundo como voluntad y representación*», ampliada con un

segundo volumen.

1849

Muerte de su hermana Adele.

1851

Parega y Paralipomena.

1853

Comienza la fama de Schopenhauer.

1859

Aparece la tercera edición de «*El mundo como voluntad y representación*».

1860

21 DE SEPTIEMBRE: Muerte de Arthur Schopenhauer.

EDICIONES, FUENTES, ABREVIACIONES

Las ediciones de la obra y las fuentes de referencia están citadas bajo las siguientes abreviaturas:

Arthur
Schopenhauer,
*Sämtliche
Werke.*
Edición
crítica de

Wolfgang
Freiherr von
Löhneysen.
5 tomos.
Stuttgart/Frankfurt
(Suhrkamp-
Taschenbuch).

Die
Welt
ais
Wille
und
Vorstellung
(El
mundo
como
voluntad

y
representación,
volumen

1)

[abreviatura:
I].

Die

Welt

ais

Wille

und

Worstellung

(volumen

2)

[abreviatura:
II].

*Kleinere
Schriften*
(Escritos
menores)
[abreviatura:
III]

*Parerga
und
Paralipomena*
(Parerga
y
Paralipomena,
volumen
1)
[abreviatura:
IV].

*Parerga
und
Paralipomena*
(volumen
2)
[abreviatura:
V].

Arthur
Schopenhauer,
*Über die
vierfache
Wurzel des
Satzes vom
zureichenden
Grunde*
(Sobre la

cuádruple
raíz del
principio de
razón
suficiente).
(Tesis
doctoral.
Edición
primitiva).
En: A. S.,
Samtliche
Werke.
Edición de
A. Hübscher.
Volumen 7.
Wiesbaden,
1950
[abreviatura:
D].

Arthur
Schopenhauer,
*Philosophische
Vorlesungen*
(Lecciones
de filosofía).
Edición de
Volker
Spierling. 4
tomos.
Munich/Zurich,
1985 (Serie
Piper).

Vorlegun:
Theorie
des
Gesamnten

*Vorstellens,
Denkens
und
Erkennens*
(Teoría
de
la
representación
total,
del
pensamiento
y
del
conocimiento)
[abreviatura:
VTE].

Volesung:

*Metaphysik
der
Natur*
(Metafísica
de
la
naturaleza
[abreviatura:
VMN]).

*Vorlesung:
Metaphysik
des
Schonen*
(Metafísica
de
lo
ello)

[abreviatura:
VMSch].

Vorlesung:
Metaphysik
der
Sitten
(Metafísica
de
las
costumbres)
[abreviatura:
VMS].

Arthur
Schopenhauer:

*Der
handschriftliche
Nachlaji* (El
legado
manuscrito).
Edición de
A. Hübscher.
5
volumenes.
Frankfurt,
1966 ss.
Reimpresión
en 1985 (Ed.
Deutscher
Taschenbuch).

*Frühe
Manuskripte*
(Primeros

manuscritos,
1804-
1818)
[abreviatura:
HN
I].

*Kritische
Auseinandersetzung*
(Confrontaciones
críticas,
1809-
1818)
[abreviatura:
HN
II].

Berliner
Manuskripte
(Manuscritos
de
Berlín,
1818-
1830)
[abreviatura:
HN
III].

Die
manuskriptbüch.
der
Jahre
1830-
1852
(Los

manuscritos
de
los
años
1830-
1852)
[abreviatura:
HN
IV,
1].

*Letzte
Manuskripte.
Gracians
Handorakel
(Últimos
manuscritos.
El*

«Oráculo
manual»
de
Gracián)
[abreviatura:
HN
IV,
2].

Arthur
Schopenhauer,
Reisetagebücher
aus den
Jahren 1803
bis 1804
(Diarios de
viaje de los

años 1803
hasta 1804).
Ed. de A.
Hübscher.
Bonn, 1978
[abreviatura:
RT].

Arthur
Schopenhauer,
*Gesammelte
Briefe*
(Cartas), ed.
de A.
Hübscher.
Bonn, 1978
[abreviatura:
B].

Arthur
Schopenhauer,
Der
Briefwechsel
(Correspondencia),
ed. de C.
Gebhardt y
A. Hübscher.
3 volúmenes
correspondientes
a la edición
de las obras
dirigidas por
Paul
Deussen.
Munich,
1929 ss.

Volumen

primero
[abreviatura:
Bw
14].

Volumen
segundo
[abreviatura:
Bw
15].

Volumen
tercero
[abreviatura:
Bw
16].

Arthur
Schopenhauer,
Gespräche
(Conversaciones).
Ed. de A.
Hübscher.
Stuttgart,
1971
[abreviatura:
J].

Jahrbuch
der
Schopenhauer-
Gesellschaft
(Anuario de
la sociedad

Schopenhauer),
1912-1944;
a partir de
ese
momento se
llamó
Schopenhauer-
Jahrbuch.
Ed. de Paul
Deussen y
otros.
Frankfurt
[abreviatura:
Jb (más el
año
correspondiente)].

EDICIONES
EN
ESPAÑOL.

*El mundo
como
voluntad y
representación.*

Trad. de
Antonio
Zoya y
Edmundo
González-
Blanco.

Vols. I-III.
Madrid: La
España

moderna,
1896-1902.

Traducción
incompleta
y,
por
supuesto,
agotada
desde
hace
muchísimos
años.
Es
indicativo,
sin
embargo,
del

interés
por
Schopenhauer
en
nuestro
país
a
principios
de
siglo.

*El mundo
como
voluntad y
representación.*
Traducido

por Eduardo
Ovejero y
Maurí. Vols.
I-III. Madrid:
Aguilar,
1928; 2.a ed.
Buenos
Aires:
Aguilar
1960.

En
la
segunda
edición
la
obra
aparece
amputada

del
importante
Apéndice
sobre
la
filosofía
kantiana.

Y
hoy
esta
traducción
es
solamente
asequible
en
una
edición
de

la
editorial
mejicana
Porrúa,
Colección
*Sepan
cuantos,*
1983.

La
edición
mejicana
no
sólo
prescinde
del
*Apéndice
sobre
la*

filosofía
kantiana,
sino
del
segundo
volumen
completo
de
la
obra,
sin
dar
cuenta
de
ello,
por
lo
demás,

al
lector.
Hay
una
edición
también
en
Orbis,
de
1985.

*Sobre la
voluntad en
la
naturaleza.*
Trad. Miguel

de Unamuno.
Rodríguez
Serra:
Madrid,
1900.

Hay
edición
asequible
de
esta
traducción
en:
Alianza
Editorial,
1970.

*Sobre la
cuádruple
raíz del
principio de
razón
suficiente.*

Hay
varias
traducciones:

1. De
Ovejero
y
Maurí
(Madrid,
1911,
y
Buenos

Aires,
1943).

2. De
Vicente
Romano
García
(Buenos
Aires:
Aguilar,
1967).
3. De
Leopoldo
Eulogio
Palacios
(Madrid:
Gredos,
1981).
4. Traducció
al
catalán

de
Joan
Leita:
*Sobre
la
quádrupl
arrel
del
principi
de
rao
suficient.*
Introducc:
de
Eugenio
Trías.
Barcelona:
Laia,
1987.

*Los dos
problemas
fundamentales
de la Ética.*

1. Sobre
el
libre
albedrío.
2. El
fundamen
de
la
moral.

Trad.
Vicente

Romano
García
(Buenos
Aires,
Aguilar,
1965).

*Sobre la
libertad
humana.*

Trad. de E.
Imaz.

Madrid:
Revista de
Occidente,
1934.

Obras. Trad.
de Eduardo
Ovejero y
Mauri y
Edmundo
González
Blanco.
Buenos
Aires: El
Ateneo,
1951. 790,
935 p.

1. Vol.
I:
La
cuádruple
raíz
del

principio
de
razón
suficiente
El
mundo
como
voluntad
y
representa
Critica
a
la
filosofía
de
Kant.

2. Vol.

II:

El

mundo

como
voluntad
y
representa
Apéndices
y
anexos.
Eudemon

Hay además
numerosas
ediciones
con
selecciones
de textos, la
mayoría de
ellos

extraídos de
diferentes
secciones de
Parerga y
Paralipomena.
Damos
solamente
algunas de
ellas:

*Fragmentos
sobre
la
historia
de
la
filosofía.
Trad.
Vicente*

Romano
García.
Buenos
Aires:
Aguilar
1966.

*Aforismos
sobre
la
sabiduría
de
la
vida.*

Versión
de
Juan
B.

Bergua,
Madrid:
1933,
1944,
1961.
Buenos
Aires:
Aguilar,
1970.

*El
arte
de
buen
vivir.*
Trad.
Juan
B.

Bergua.
Madrid:
EDAF.
1963.

*El
amor,
las
mujeres
y
la
muerte.*

Trad.
A.
López
White.
Prometeo:
Valencia,

1966;
EDAF,
1981.

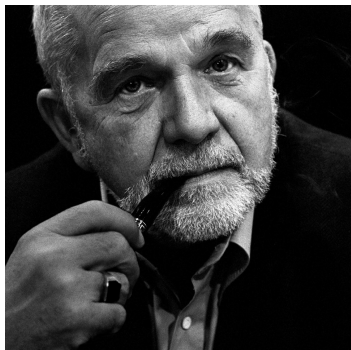
Eudemonología
Ed.
Ibéricas,
1961.

*Escritos
literarios.*
Espasa-
Calpe:
Madrid,
1966.

Estética

del
pesimismo.
Labor,
1976.

La
libertad.
Prometeo,
1986.



RÜDIGER SAFRANSKI. Filósofo alemán, con valor propio, pero que destaca especialmente por las magníficas biografías que consigue componer: exposición narrativa completa, exacta densidad conceptual y bella gracia expositiva. Tras su

formación inicial, estudió Filosofía, Germanística, Historia e Historia del Arte en la Universidad de Frankfurt y después en la *Universidad Libre de Berlín*, de la que también fue profesor entre 1972 y 1977. Se doctoró en 1976. Fue coeditor y redactor de la revista *Cuadernos de Berlín*. En 1987, tras un periodo de labor docente, se dedicó de lleno a la escritura.

La obra de Rüdiger Safranski es un impresionante trabajo de lectura y crítica de algunas de las principales cabezas de la filosofía alemana moderna, de Schopenhauer a Heidegger, así como de algunos de los escritores y

rasgos esenciales de la cultura alemana, de E. T. A. Hoffmann a Goethe y Schiller, más el romanticismo; ofrece al mismo tiempo que el botín de los valientes exploradores del pensamiento, los dones de un escritor que sabe hacer con sus materiales el entramado de una aventura apasionante, inagotable, detectivesca, con abundantes alicientes para emprender el asedio del idioma alemán. La lectura de sus obras ofrece otros placeres refinados, como puede esperarse de un escritor de pluma tan hábil, cuya curiosidad es sólo equiparable a su pasión por las preguntas, esa manera secular de

referirse a los saberes herméticos, los enigmas de la antigüedad.

Además de sus indispensables monografías, Safranski ha escrito tres trabajos cuyas dimensiones parecen abreviar en el *dictum* de Gracián —«*lo bueno, si breve, dos veces bueno*»—, pero que por lo mismo arriesgan pasar inadvertidos para el lector distraído. Se quiere referir, claro, a *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, de 1990; *El mal o el drama de la libertad*, de 1997, y *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, de 2003.

La reflexión sobre el mal forma parte de esa otra vertiente en la obra de

Safranski, al parecer un descanso en su trabajo de calas profundas por los monumentos de la filosofía y la cultura alemanas, pero un reposo que no sólo se deriva del cuerpo principal de su obra sino que aprovecha y muestra nuevas perspectivas en el *continuum* de su trabajo y al mismo tiempo responde a una necesidad de establecimiento de las coordenadas de su periplo, actualización del borrador de ese mapa con cada una de sus expediciones por *terra incognita* que desde el comienzo nuestro autor viene levantando.

El mal o el drama de la libertad es por ello magnífica puerta de entrada al

universo Safranski, no sólo por el tema, sino por las maneras del filósofo que sin los límites monográficos aprovecha el horizonte de una empresa que es a la vez dilema moral, parámetro ético, quinta columna en la contabilidad del progreso humano, monigote y marioneta en el arsenal de la autoridad flamígera y sus voceros ridículamente tonantes (pienso de forma inevitable en nuestros inefables funcionarios), pero asimismo en el expediente del *ennui* moderno, postmoderno y demás nihilismos en clave de *reality show*. Escribe Safranski:

*El mal
no es
ningún
concepto; es
más bien un
nombre
para lo
amenazador,
algo que
sale al paso
de la
conciencia
libre y que
ella puede
realizar. Le
sale al paso
en la
naturaleza,
allí donde
ésta se*

*cierra a la
exigencia de
sentido, en
el caos, en
la
contingencia,
en la
entropía, en
el devorar y
ser
devorado,
en el vacío
exterior, en
el espacio
cósmico, al
igual que en
la propia
mismidad,
en el
agujero*

*negro de la
existencia. Y
la
conciencia
puede elegir
la crueldad,
la
destrucción
por mor de
ella misma.
Los
fundamentos
para ello
son el
abismo que
se abre en el
hombre.*

De acuerdo con san Agustín, «*El hombre todavía tiene que llegar a ser*

lo que es»; la fórmula de Nietzsche parece pisarle los talones: el hombre es ese «animal no fijado». De tal forma, la aparición de la conciencia, esa confrontación íntima donde el yo se sabe otro para sí mismo, abre el espacio para la libertad y con él un vacío que el ejercicio de dicha libertad obliga a llenar una vez y otra. Sócrates y Platón postulan al hombre como señor de tan urgente actividad; el cristianismo postula a Dios. Tanto los griegos como el hebreo responden al anhelo de unidad trascendente que ha marcado dos mil años de metafísica occidental. Agustín en particular señala que la renuncia a la

trascendencia, la reducción del hombre a ser unidimensional es ni más ni menos que el mal, el pecado contra el Espíritu Santo. Safranski hace intervenir entonces uno de sus embriagadores vasos comunicantes y nos lleva hasta Albert Einstein, quien advirtiéndolo sobre la perversión de la ciencia escribió:

Un ser humano es una parte del todo que llamamos «universo», una parte limitada en el espacio y

*el tiempo.
Se
experimenta
a sí mismo,
con sus
pensamientos
y
sentimientos,
como algo
separado de
todo lo
demás, lo
cual
constituye
una ilusión
óptica de su
conciencia.
Esta ilusión
es para
nosotros*

*una suerte
de prisión,
que limita
nuestras
aspiraciones
o
inclinaciones
a unas
pocas
personas
cercanas a
nosotros. Es
tarea
nuestra
liberarnos
de esta
prisión.*

El todo es la unidad de naturaleza y espíritu, si el espíritu es aislado de la

naturaleza, la conciencia es encerrada, la naturaleza se vuelve cosa y el hombre termina por cosificarse. La perversión de la ciencia es un pecado contra el Espíritu Santo.

Friedrich Schelling continuó el impulso del de Hipona interrogando el mal en Dios, en la naturaleza y en el hombre. Para Schelling la vida se mueve en una polaridad determinada por dos principios: la mismidad o identidad y la expansividad, que en un nivel elemental es comunicación y al hacerse espiritual se llama amor. Voluntad es el concepto que reduce estos dos principios, es el ser originario. La polaridad se juega

entre la voluntad propia y la voluntad universal, esta última conocida también como entendimiento, facultad espiritual de la propia trascendencia. El hombre traiciona lo universal porque la «angustia de la vida» lo expulsa del propio centro. El centro es el espíritu del amor, fuego devorador que el hombre busca y rehúye a un tiempo. El hombre opta por la periferia de la esencia, se convierte en un ser excéntrico, traiciona al espíritu, peca contra el Espíritu Santo. Tal es la estructura fundamental del mal. Al final, sin la unidad de la naturaleza ni la unidad en Dios, para Schelling sólo

queda la organización del Estado. El Schelling tardío es un hombre que ha abierto los ojos frente al abatimiento, la melancolía, el espanto y el horror:

*La
libertad es
una
sobrecarga
para el
hombre, que
no ha
estado a la
altura de la
tarea de
esclarecer
en sí mismo
la
naturaleza,*

*de hacer
que la
voluntad
propia
creada entre
en la
voluntad
universal,
de
transformar
el espíritu
egótico en
espíritu del
amor.*

En Arthur Schopenhauer la voluntad es el principio fundamental de la vida y la razón sólo una de sus funciones. Como voluntad, el ser está más allá del

bien y del mal, es lo que es, pero desde la significatividad moral es malo: el todo es terrible e insalvable. La esencia del mundo es la voluntad y la voluntad es el corazón de las tinieblas. Schopenhauer alcanza la destrucción del optimismo que medio siglo antes protagonizó el Cándido voltaireano, al especificar que en las antípodas del dulce Leibniz, su filosofía perenne y el mejor de los mundos posibles, este mundo está dispuesto con el grado exacto de indigencia que necesita para existir. Si fuera todavía un poco peor, ya no podría existir. Por consiguiente, no es posible un mundo peor, pues no podría

existir, de modo que el actual es el peor entre los posibles.

En *¿Cuánta verdad necesita el hombre?*, pregunta formulada originalmente por Nietzsche, Rüdiger Safranski recuerda a Heinrich von Kleist, quien había externado su propia inermidad desesperada cuando en su huida rumbo a París sufre un accidente que por poco le cuesta la vida cuando los caballos de su coche se asustan por el rebuzno de un burro:

*¿Depende
la vida de
un hombre
del rebuzno*

*de un asno?
Si en ese
momento
todo
hubiera
terminado,
¿habría
vivido para
eso? ¿Es
éste el
sentido que
el Creador
le ha dado a
esta
obscura y
enigmática
vida
terrenal?*

Safranski nos regala otro de esos

maravillosos vasos comunicantes, verdaderos registros del Big Bang —ya se sabe: en los confines del universo aún brama la explosión originaria que dio pie a todo—, cuando al repasar la angustia de los momentos finales de san Agustín, tirado en la cama, agonizante, mientras su ciudad espera inerte la irrupción de los bárbaros y él no es capaz de superar la ignorancia de saber si accederá al reino de Dios, Rüdiger presenta a Arnold Gehlen:

*Agustín
expresa
aquí una
experiencia*

*que milenio
y medio más
tarde
formulará
Arnold
Gehlen
como un
dato
antropológico
fundamental.*

En el trabajo *Sobre el nacimiento de la libertad desde la alienación*, aparecido en 1952, Gehlen resume su antropología en el siguiente pensamiento. El hombre está sobrecargado por su propia subjetividad. No puede fundarse cosa

alguna sobre la subjetividad porque ésta se hunde en la nada, en aquella grieta que se abre cuando el hombre cae fuera de los automatismos de sus acciones y se hace interior. En lugar de intentar llegar a sí mismo, sería mejor que intentara llegar al mundo. La cosificación y la objetivación son alienaciones necesarias para la supervivencia. El hombre es un animal blando, las instituciones son la corteza y la coraza que le dan sostén y lo protegen. *«El hombre sólo puede mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes por vía indirecta, tiene que*

reencontrarse a través de un rodeo, alienándose; y aquí tienen su puesto las instituciones».

El filósofo de la mano del escritor ha logrado el encanto, ese momento de seducción que no sólo convierte a su lector en un ser enfebrecido por los placeres que las páginas de un libro le deparan, sino en un insaciable y arrebatado gambusino, interlocutor soberano de la polis que actualiza de la mejor manera el valor del trabajo filosófico a la hora en que los artificios tecnológicos quisieran poner punto final a la curiosidad que acompaña al hombre desde su aparición. Un escritor que

dueño de su estilo hace de nuevo brillar al idioma alemán en tanto *lingua franca* de la filosofía, idioma que desveló a Borges con la fiebre de esos amores que dicen su nombre en verso:

[...]
Pero a ti,
dulce
lengua de
Alemania,
Te he
elegido y
buscado,
solitario.

A través
de vigiliyas y
gramáticas,
De la

*jungla de
las
declinaciones,
Del
diccionario,
que no
acierta
[nunca
Con el
matiz
preciso, fui
[acercándome.
Mis
noches
están llenas
de Virgilio,
Dije una
vez;
también
pude haber*

*[dicho
De
Hölderlin y
de Angelus
Silesius.*

*Heine
me dio sus
altos
ruiseñores;*

*Goethe,
la suerte de
un amor
tardío,*

*A la vez
indulgente y
mercenario;*

*Keller, la
rosa que
una mano
deja*

*En la
mano de un
muerto que
la*

[amaba

*Y que
nunca sabrá
si es blanca
o roja.*

*Tú,
lengua de
Alemania,
eres tu*

[obra

*Capital:
el amor
entrelazado*

*De las
voces
compuestas,*

*las vocales
Abiertas,
los sonidos
que
permiten
El
estudioso
hexámetro
del griego
Y tu
rumor de
selvas y de
noches.
[...]*

La obra de Rüdiger Safranski en español ha corrido con fortuna, pues el trabajo de Raúl Gabás, traductor de la mayor parte de sus libros, sabe

preservar no sólo el brillo sostenido de un estilo minucioso, detallista en sus grandes acometidas fenomenológicas, sino el fuego de una inteligencia cuyo principal signo es iluminar con luz que esclarece lo que exige reflexión concentrada, el arduo desbroce del cúmulo de interpretaciones, la desgravación de confusiones más o menos interesadas. Y en el trayecto haciendo de la verdad un lujo de belleza tan apasionante como los juegos de la imaginación literaria donde los personajes-filósofos acometen hazañas-ideas tan ominosas como el gigante Briareo —en los caminos que van de

Kant a Sade y a Schiller, no menos
impensables que los del vallenato
colombiano, Rüdiger Safranski nos
espeta:

*Con una
seca
expresión,
Kant había
definido el
matrimonio
como un
contrato
entre dos
socios que
se
garantizan
recíprocamente
el derecho*

*de uso
exclusivo de
sus órganos
sexuales. La
utopía
igualitaria
de Sade
universaliza
este derecho
de uso:
todos han
de poder
usar a
todos, nadie
ha de poder
privar a
nadie de
nada, y esto
tiene
especial*

*validez
cuando la
naturaleza
ha dotado a
alguien de
estímulos,
pues
resistirse a
ellos sería
ir contra la
naturaleza.*

*Sade
interpretará
en forma
bastante
drástica la
oda de
Schiller a la
alegría:
«¡Os*

*abrazo,
millones!».*

Notas

[1] El autor hace referencia aquí a un escrito del legado póstumo de Schopenhauer. (N. del T). <<

[2] Tercer libro de la *Vorlesung*, parte del legado póstumo de Schopenhauer. (N. del T). <<

[3] Dudoso en el original. (N. del E). <<