

ONCINA COVES, Faustino (ed.), *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.

Desde hace unos años, asistimos a una revisión y revalorización del pensamiento de Arthur Schopenhauer que se hace patente en una creciente efervescencia editorial en torno a su obra. Junto a obras críticas sobre «el filósofo de Danzig», como la que aquí se presenta, también han aparecido traducciones de obras inéditas o parcialmente inéditas, nuevas traducciones para obras ya disponibles en lengua castellana, así como también distintas selecciones de textos que, por lo general, son ediciones que tratan de recopilar información sobre distintos temas marginales en su filosofía.

En este contexto, *Schopenhauer en la historia de las ideas*, que se publica en la colección *Diálogos con clásicos europeos*, dirigida por Roberto Rodríguez Aramayo, es una obra colectiva que recoge las conferencias del encuentro internacional de homónimo título¹. Lo que reunió científicamente aquí a los distintos investigadores con nuestro autor es una ambivalente relación entre Arthur Schopenhauer y la *historia conceptual*: pues por una parte, el viejo sabio instalado en Frankfurt aguijoneó con irónicos e hirientes textos la piel de la academia alemana. No obstante,

1. El Encuentro Internacional «Schopenhauer en la historia de las ideas» fue celebrado el 12 y 13 de junio de 2009 en el CSIC de Madrid y reunió a distintos investigadores pertenecientes a los proyectos «Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» y «Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI»; contando con la colaboración de la *Schopenhauer-Gesellschaft*, y las Universidades de Nápoles, Valencia y Bolonia.

hay también una serie de elementos en la filosofía schopenhaueriana que resultan de interés para la historia conceptual, como son la mezcla de la sabiduría oriental y la filosofía europea, la veneración intelectual hacia Platón y Kant, o la atención prestada a autores como Baltasar Gracián.

La *Introducción* (pp. 7-19) de Faustino Oncina pretende iluminar esta obra colectiva desde la perspectiva de la *actualidad* de Arthur Schopenhauer. En medio de una sociedad democrática formal, desvinculada de vidas ejemplares, es lógico, interpreta el autor, que «se reclam[e]n modelos a seguir, que nos sirvan de *auctoritas*, autoridades carentes de autoritarismo, que se han granjeado nuestro respeto por sus méritos y logros sin imponernos la obediencia por la fuerza» (p. 7). La proliferación de escritos en lengua castellana de o sobre Schopenhauer no respondería, por tanto, solo a motivos económicos y editoriales, sino también al interés por el crítico de la cultura popular y la filosofía académica: virtudes que, como afirmara Nietzsche, convierten al «filósofo del pesimismo» en un *educador*, en un agitador de conciencias, al que es necesario prestar una debida atención.

El primer trabajo, «El *Principium Individuationis* en Schopenhauer y en la Escolástica» (pp. 19-41) de Matthias Kolber, trata de mostrar que hay un uso del concepto de *principio de individuación* en la filosofía de Schopenhauer procedente del realismo escolástico, y que responde al deseo de fundar metafísicamente la ética. Si la metafísica moderna —señala Kolber— había otorgado una primacía ontológica al individuo, Schopenhauer al introducir el concepto escolástico de *principium individuationis* quiere otorgar, en cambio, relevancia al universal: «la reproducción

numérica de un universal dado, que [en el caso de Schopenhauer] unas veces es la voluntad como cosa en sí y otras la idea» (p. 22). El uso de este término tomado de Suárez, y la inusual pasión del filósofo alemán por una parte de la escolástica, no permiten sostener «que Schopenhauer tuviera un amplio conocimiento de la filosofía escolástica» (p. 23) más allá del conocimiento que pudieron suministrarle algunos manuales y bibliografía secundaria.

Para mostrar la relevancia de este concepto en un sentido ético, Kofler procede a establecer un paralelismo entre la concepción escolástica y la schopenhaueriana mediante un breve estudio histórico sobre el significado del concepto de *principium individuationis* en Avicena, Alberto Magno, y Tomás de Aquino. Para Matthias Kofler, respecto al principio de individuación, hay un paralelismo entre su acepción escolástica que lo considera como *materia signada* y la concepción de Schopenhauer, que lo considera como unión del *espacio* y del *tiempo*; pero también en el hecho de que esa materia real o existente sea, en ambos casos, individuación de la *forma sustancial* como expresión de una misma esencia. En ello radicaría la fundación metafísica de su ética.

El trabajo de Elena Cantarino, titulado «Gracián y Schopenhauer. La gran Síndéresis o *Die grosse Obhut seiner selbst*» (pp. 41-61) aborda la relación puntual entre Baltasar Gracián y Schopenhauer a propósito de la síndéresis, un concepto que el filósofo alemán hace suyo en los *Parerga y Paralipómena*. Tras una exposición histórica que muestra los distintos significados de la síndéresis de San Jerónimo a Gracián, se expone la visión del jesuita español; según la cual, la síndéresis sería una especie de *sensatez* o cuidado instintivo de uno mismo, para impedir

que la acción perniciosa de los distintos «monstruos de la impertinencia» (p. 55) alteren los afectos humanos y hagan del querer un engaño para el entender.

Roberto R. Aramayo firma el tercer trabajo del libro con el título «La *Eudemología* de Schopenhauer y su trasfondo kantiano» (pp. 61-84) y en el cual hace una reflexión sobre la ética schopenhaueriana que pone de manifiesto sus dos caras: desde la perspectiva de la voluntad solo puede hablarnos del *no querer*; en cambio, desde el punto de vista del *velo de Maya*, desde la representación, se reduce a una filosofía práctica de *reglas o máximas* que no nos sirven para conseguir una vida feliz en sentido *positivo*, pero que sí nos ayudan, no obstante «para hacer[la] más llevadera o soportable» (p. 75) en medio del dolor y del tedio. Esta doble perspectiva será el hilo conductor que lleve a Aramayo a plantear la posible doble deuda con Kant en ambos aspectos éticos.

Aramayo señala que debido a las dificultades que presenta el imperativo categórico de Kant y el «tú no debes querer nada» de Schopenhauer a la hora de su puesta en práctica, existe una coincidencia entre ambos autores al calificar la *abnegación* como el mejor sinónimo de conducta verdaderamente ética: los dos asumen que la eudemonía «es la eutanasia de toda moral» (p. 71). Sin embargo, tanto discípulo como maestro prestarán al problema de la felicidad un interés especial y compartirán una serie de consideraciones sobre la felicidad entendida como la suerte de «hallarse *contento con uno mismo*» (p. 69). Teniendo en cuenta esto, Aramayo sitúa la eudemología de Schopenhauer entre el estoicismo y el maquiavelismo, puesto que la felicidad implicaría cierta renuncia asequible para el ser humano normal (y no solo para el

estoico) sin que su realización perjudique la felicidad ajena.

En el trabajo bajo el título de «El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?» (pp. 85-104), Pilar López de Santa María tratará de mostrar que el idealismo kantiano que Schopenhauer integró en su filosofía genera una serie de problemas dentro del desarrollo de su metafísica y de su ética; pero, a la vez, juega un papel fundamental dentro de esta última. Sin embargo, señala que el problema con el que nos encontramos, cuando hablamos de un Schopenhauer que se consideró a sí mismo «deudor de Kant e, incluso, su legítimo sucesor» (p. 85), es saber distinguir lo genuinamente kantiano dentro del desarrollo de su filosofía. Lo no kantiano en el «filósofo del pesimismo», la accesibilidad a la cosa en sí a través de la relación con el propio cuerpo, que acaba constituyendo una noción de *fenómeno* como *engaño*, es lo que para Pilar López de Santa María genera problemas. En primer lugar, la imposibilidad de todo acceso cognoscitivo a la cosa en sí que el idealismo kantiano impone, se convierte en cómplice del *pesimismo schopenhaueriano*, dado que imprime a la cosa en sí una *negatividad ontológica* constitutiva. Esta negatividad de la voluntad, que deviene en un anhelo infinito sin objeto, termina por desembocar –como señalaba Rosset– en una voluntad que ya no quiere nada porque no posee ningún rasgo del querer empírico; y por eso, deja de ser viable como concepto analógico de la voluntad. Y, en segundo lugar, la distinción también kantiana entre carácter *empírico* y *trascendental* no permite a Schopenhauer fundamentar la pluralidad de caracteres, debido a que las formas de la representación y, por tanto, el *principium individuationis*, encargado de generar tal pluralidad, no pueden llegar nunca a

afectar a la cosa en sí. ¿Por qué mantiene Schopenhauer en su filosofía el transfondo kantiano? La respuesta que da la autora es que solamente con él se puede mantener el proyecto ético schopenhaueriano de la compasión, dado que únicamente a través de la Estética trascendental, puede «el filósofo del pesimismo» considerar como meramente fenoménica toda diferencia entre los individuos, conservando así su identidad esencial.

Ricardo Gutiérrez Aguilar en su trabajo «El camino del exceso: la desproporción del estímulo y lo desproporcionado del mundo en Arthur Schopenhauer» (pp. 105-140), hace un estudio en el que quiere probar que el uso del lenguaje *metafórico*, constante en el sistema del filósofo alemán, tiene que ver con la incapacidad de la ciencia para contemplar apropiadamente ciertos objetos, lo cual, llevaba denunciándose desde el siglo XVII y se podía constatar en el XIX.

El ideal de *sistema* es el modelo epistemológico de esta ciencia, para el cual lo importante sería lo *relacional*, la *relación entre fenómenos*, y por lo tanto, el *juicio*, no el concepto o el contenido. Por ello, para que algo sea *conocimiento científico* ya no es necesario conocer la esencia de su objeto, sino solamente *unificar por abstracción* varios efectos *bajo una causa general*; lo cual permite *explicar* y *predecir* mediante la experimentación. En definitiva –piensa el autor– la posibilidad de realizar un sistema se asienta en la idea de que los principios son siempre de una misma naturaleza, o al menos, o guardan una *proporción*. Sin embargo, existen elementos que no encajan en este modelo epistemológico: el *sujeto* no puede ser contemplado desde esta perspectiva, puesto que la proporcionalidad se rompe al hacer *abstracción* sobre aquello que, precisamente, permite esta actividad epistemológica.

Frente al *sistema*, Schopenhauer elabora un modelo epistemológico *orgánico*, que no se preocupa del juicio o de lo relacional, sino del contenido. Éste puede partir, en su desarrollo, de un único principio, pues lo estudiado no se deja descomponer en partes, y sus elementos mantienen siempre entre sí una necesidad recíproca. Con ello, se pueden abordar aquellos elementos antes conflictivos con una nueva estrategia que se vale de la naturaleza *desproporcionada* de este modelo, la cual consiste en que no hay una correspondencia entre la representación y lo representado. Ante la ausencia de léxico científico o literal para abordar determinados hechos o realidades, es legítimo servirse de la *metáfora*. «Los términos *Voluntad*, *Realidad* o *Estímulo* son ejemplos de esto en la filosofía de Schopenhauer. Elecciones nominales “a falta de un mejor término” para describir el fenómeno» (p. 140).

El sexto trabajo del libro, «Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer» (pp. 141-164) de Matteo Vicenzo D’Alfonso, trata de mostrar que, pese a la dura crítica y rechazo de la filosofía fichteana realizada por Schopenhauer, éste mantiene en su filosofía una estrecha afinidad con aquella en torno a los conceptos de trascendental, cuerpo y voluntad; lo cual no es extraño, puesto que «el joven Arthur Schopenhauer puede ser tenido, con todas las de la ley, como uno de los mayores expertos en filosofía fichteana de la época» (p. 146).

La primera de estas presencias fichteanas en Schopenhauer es la de la *perspectiva trascendental* de su filosofía: si la filosofía, desde Kant, solo tiene legitimidad para tratar *cómo* conocemos las cosas, y ya no lo que éstas sean, lo primero que habrá de hacer el filósofo será organizar toda la estructura del saber. Tanto Fichte como Schopenhauer compartirán esta

perspectiva. Sin embargo, frente al proyecto de madurez de la filosofía como *saber del saber* o *Doctrina de la Ciencia* del primero, el segundo propone contemplar el mundo no solo desde la representación y el saber, sino también desde la perspectiva de la voluntad. «El filósofo trascendental es por tanto para Schopenhauer, que no difiere en esto de Fichte, quien consigue hacerse consciente del *als* [el “*als*” perspectivista] como condición existencial característica del ser humano» (p. 153). La segunda afinidad de Schopenhauer con Fichte tiene que ver con el *cuerpo*, que en el caso fichteano está al servicio de la razón libre que *quiere* un fin; y en el caso de Schopenhauer, sin embargo, sirve a una voluntad no racional. El tercer elemento que relaciona a Schopenhauer con Fichte es, precisamente, la *voluntad*, cuya *relación con la razón* es en cada autor, respectivamente, inversa de la del otro: para Fichte, la voluntad es la razón práctica, puesto que sin fines, no existe voluntad, sino impulso; sin embargo, para Arthur Schopenhauer, la razón es una voluntad que conoce.

En su trabajo, «“Schopenhauer como educador”. Nietzsche, lector de Schopenhauer» (pp. 165-192), Joan B. Llinares hace un estudio sobre la *génesis* del célebre texto nietzscheano y la huella schopenhaueriana en toda la filosofía de Friedrich Nietzsche. El autor identifica en este sentido «cinco grandes temas de raigambre schopenhaueriana» (p. 174) que aparecen en aquella obra y persisten en parte de su filosofía: la crítica a la economía política, la crítica al Estado, la necesidad de educarse en la lectura de los clásicos, la reflexión sobre los dos «caminos vitales» y la crítica a la filosofía universitaria. Llinares, señala además las cualidades que Nietzsche apreció de Schopenhauer como filósofo (su claridad

y afán de verdad, su originalidad, su capacidad de presentar la existencia desnuda, así como su especial visión del arte y su crítica a la religión); y destaca, como tercera presencia, en el pensamiento nietzscheano, la *figura histórica, intelectual y literaria* que, según admitió el propio Nietzsche, le sirvió para retratarse a sí mismo en sus escritos. Y, por último lugar, señala el papel que desempeñó la figura de Schopenhauer, a quien consideró guía y maestro tanto en su quehacer filosófico como en su vida práctica.

«La asimetría en la estética de Schopenhauer» (pp. 193-220) de Antonio Carrano, analiza la estética del filósofo alemán poniendo de relieve que sus asimetrías la convierten en un tipo de filosofía «coercitiva» (p. 193) en terminología de Robert Nozick. La estética de Schopenhauer, para Carrano, adolece de dos asimetrías fundamentales: La primera de ellas estaría en el desequilibrio existente entre el valor otorgado a la *ideación* de la obra de arte en el genio y al escaso interés prestado a su ejecución. La segunda asimetría se refiere al sobrepeso que adquiere la *contemplación* en la teoría de la recepción de la obra de arte con respecto al juicio sobre ella. Lo importante para el autor, es que estas asimetrías (con las contradicciones que implican dentro del sistema schopenhaueriano) llevan al desarrollo de una *estética elitista* del genio para el genio, en la que solo tienen cabida obras canónicas. Según Carrano, esta actitud que niega la capacidad de juicio a la mayoría de los seres humanos, es una actitud «alimentada por el deseo secreto de obligar a los demás a adoptar su propio patrón de juicio, o de “producir uniformidad de creencias”» (p. 220).

El último de los trabajos de esta obra, «Los ropajes de la verdad: Schopenhauer y la ambivalencia de la religión» (pp. 221-

247) de Thomas Regehy, expone la problemática general de la religión en Arthur Schopenhauer, así como también el concepto de «eutanasia de la religión» (p. 224). Por una parte, Schopenhauer reconoce a la religión un *importante* papel en la historia humana debido a la *necesidad metafísica del hombre*, fruto de la conciencia del dolor y la muerte a la que trata de responder una *interpretación metafísica* del mundo con *pretensión de verdad*. Sin embargo, Schopenhauer, que criticará con dureza distintos aspectos empíricos de la religión, la considerará un tipo de *metafísica popular* que habrá de ser superada por una *metafísica de la razón* (filosofía) conforme crezcan y maduren los individuos y los pueblos. Schopenhauer reconoce, no obstante, su utilidad moral y social; y, en este aspecto, considera la religión como un mal necesario que hemos de padecer hasta que el progreso del entendimiento nos cure de ella.

Héctor del Estal Sánchez