

B—La filosofía del romanticismo como concepción pesimista de la vida.

ARTURO SCHOPENHAUER

a)—Biografía y característica.

La filosofía de Schopenhauer se ha formado en el mismo terreno intelectual que la teoría idealista de la evolución y, sin embargo, presenta una profunda oposición con ella. El parentesco intelectual se muestra en la tentativa audaz de resolver el problema de la existencia por el camino exclusivamente subjetivo; la oposición aparece, ya en el concepto crítico del conocimiento que se forma Schopenhauer, ya en el relieve que da al elemento discordante é irracional de la existencia. Schopenhauer es un filósofo crítico, como Schleiermacher; plantea el problema del conocimiento antes del problema de la existencia y concede á la experiencia y á la intención inmediata mucha mayor importancia que Fichte, Schelling y Hegel. Lo mismo que Schleiermacher, llega al límite de su filosofía esforzándose por apropiarse las ideas de Kant y llevarlas más lejos. Se consideraba él mismo como el verdadero heredero de Kant y negaba que, en el intervalo que le separaba de Kant, se hubiese hecho algo considerable en la filosofía. Sin embargo, debía seguramente á Fichte y á Schelling más de lo que quería confesar. Pero mientras Schleiermacher profesa un optimismo idealista y cree en el progreso de la razón por la naturaleza y por la historia, Schopenhauer, lo mismo que Hegel, ocupa un puesto absolutamente único en todo el pensamiento europeo: rompe con el postulado fundamental de una armonía de la existencia sobre el cual se habían apoyado hasta entonces más ó menos resueltamente la teología y la filosofía occidentales y (fundándose en la experiencia de la miseria de la vida) establece el principio de que la raíz de la existencia es una necesidad ciega, que jamás se detiene y jamás se sacia. No es, pues, solamente el problema del conocimiento, sino también

el problema de la estimación de los valores el que se plantea aquí de una manera muy distinta y se resuelve en un sentido muy distinto que en el grupo anterior de pensadores, á quienes consideraba por esta razón como sus antípodas. Por su solución del problema de la existencia, Schopenhauer se mantiene, no obstante, resueltamente en el terreno del romanticismo. Continúa la oposición romántica contra el racionalismo y «las luces»; su filosofía es una teoría sostenida de la limitación y de la impotencia de la razón. Simpatiza con el romanticismo en las investigaciones que hace por renovar el espíritu oriental, que es pesimista por oposición al optimismo de los occidentales. Simpatizaba, no sólo con el romanticismo, sino con la ortodoxia, viendo la mayor significación del cristianismo en su pesimismo. Atribuía los elementos optimistas del cristianismo á los efectos producidos más tarde por el judaísmo. En un notable fragmento, compuesto á lo sumo en 1852 (*Nuevos Paralipomenos*, § 446), declara su simpatía hacia el romanticismo y la ortodoxia, por oposición al humanismo y al materialismo. Mientras su filosofía se enlaza de esta manera estrechamente á su experiencia y á su concepto de la vida, sus ampliaciones (abstracción hecha de las investigaciones que se refieren á la teoría del conocimiento) toman su carácter personal y vivo, una fuerza y un esplendor que les dan un valor literario de que carecen casi por completo las obras de sus antagonistas especulativos. La facultad de discutir problemas filosóficos bajo una forma clara y expresiva, que distinguió siempre á la escuela francesa y á la escuela inglesa, la poseía en sumo grado Schopenhauer, (cuya cultura intelectual había sido en gran parte inglesa y francesa), y se alía en él á una de las personalidades más originales que conoce la literatura moderna.

Arturo Schopenhauer nació el 22 de Febrero de 1788, en Danzig, que era aún entonces ciudad libre del Imperio. Su padre era un rico negociante, ardiente campeón de la libertad de su ciudad, que, cuando Danzig se hizo prusiana, pasó á Hamburgo con su familia y con su comercio, á despecho

de todas las brillantes ofertas que se le hicieron. Quería dar á su hijo una educación cosmopolita: «mi hijo—decía el padre—leerá el gran libro del mundo.» Arturo fué educado por esta razón en Francia y en Inglaterra, y pasó una parte de su primera juventud en viajar con sus padres por Europa. Fué colocado después en una casa de comercio en Hamburgo, porque el padre no quería corresponder á su deseo de consagrarse á los estudios. En Hamburgo mismo es donde, según sus propias frases, se formó su concepción pesimista de la vida. «A los diecisiete años, sin ninguna cultura de escuela, quede sobrecogido ante la miseria de la vida, como Buda en su juventud, cuando descubrió la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad, que hablaba en alta é inteligible voz en medio del mundo, consiguió triunfar de los dogmas judíos que se me habían inculcado.» (*Nuevos Paralipomenos*, § 656.) Seguramente lo que decidió de este resultado no fué solamente (lo mismo que ocurrió probablemente con Buda ó el creador de la leyenda de Buda) lo que el joven observaba á su alrededor. Su temperamento y toda su personalidad se expresaban allí. Se debe decir que desde su nacimiento tenía una llaga. Había casos de enfermedades mentales, tanto en la familia del padre, como en la de la madre. El padre tenía una naturaleza enérgica, pero ruda é irritable, y sufría de accesos de miedo injustificados. Parece que terminó su vida en la enajenación mental. Arturo Schopenhauer heredó el temperamento del padre. La melancolía, el miedo y la desconfianza le atormentaban. Siendo muy joven, meditaba ya sobre la miseria de los hombres. Porque cuando no tenía desconfianza hacia otro, ó su cólera y su orgullo indomable no le abrumaban, su facultad de sentir el sufrimiento le llevaba á padecer con otro. En el curso de un viaje por el Mediodía de Francia, no llegaba á compartir la alegría de su madre á vista de los hermosos paisajes; no podía menos de pensar en la vida miserable que llevaban los moradores de las chozas arruinadas junto á las cuales pasaban. Aquí practicaba ya el

pensamiento que expresó más tarde en su obra capital, en respuesta á los que recalcan la belleza de la naturaleza: «estas cosas son, seguramente, muy hermosas para *verlas*; pero *ser* todo eso es muy diferente.» Además había en él otros elementos que le impedían ver la vida bajo colores risueños. Se hacían sentir en él vigorosos instintos que no le dejaban un instante de reposo y que no podía dominar, porque le hacían siempre caer «desde las alturas del cielo al polvo de esta tierra». En poesías de juventud que datan del período de Hamburgo, ha descrito el combate interior entre su aspiración á llevar una vida contemplativa, con la mirada fija en lo grande y lo sublime, y las sacudidas y asechanzas continuas de la voluptuosidad. Si encontró en su filosofía de la vida la solución del enigma del mundo en la creencia de que en todas las cosas se deja sentir una necesidad indomable, insaciada, se apoyaba en eso sobre una experiencia íntima. Su humor, con frecuencia irascible, que engendraba la amargura y la cólera súbita, así como su gran altivez y su gran ambición que se indignaban de no recibir alabanzas, y por último, su sensualidad, le suministraron los materiales de primera mano. Y el suplicio de Tántalo que le hacía sufrir el anhelo que sentía, no provenía solamente de su fogosidad, sino también y sobre todo del contraste con el otro anhelo que se manifestaba en él de llevar una vida contemplativa y meditativa. Tenía una naturaleza contemplativa y había heredado en este sentido el temperamento y los dones de su madre Juana Schopenhauer, novelista muy conocida entonces. Las tres partes de que se compone el alma humana, según Platón (el pensamiento, el sentimiento del honor y de la arrogancia, el instinto sensible) revestían aquí una forma extraña y debían entrar en conflicto entre sí. Cuando en su solución del problema de la existencia quería concebir el mundo por analogía con su propio microcosmo, es evidente que no podía surgir de ahí una imagen armoniosa. En un fragmento de 1814 se declara opuesto á la idea de una unidad en la esencia del hombre: la discordia intestina; he aquí la

esencia del hombre mientras vive. Y encontró también este desencuero interior en toda su existencia.

Después de la muerte del padre, la madre fué á habitar en Weimar, donde pronto fué acogida en los círculos de Goethe y de Wieland. El hijo logró, después de muchas resistencias, el permiso para estudiar. Con un ardor coronado de brillantes éxitos, se entregó á la literatura clásica, á la ciencia de la naturaleza y á la filosofía. Había tomado una decisión firme de consagrar su vida al pensamiento. Así declaró á Wieland que la vida es una cosa espumosa; se ha propuesto pasar la suya en reflexionar. La residencia en Weimar con su madre fué de gran importancia para él por el conocimiento de Goethe. El joven pesimista y el gran optimista armonizaron en su afición á la teoría de los colores. Trabajaron juntos durante algún tiempo; con gran descontento de Goethe, Schopenhauer (que, por lo demás, daba razón, como los demás filósofos románticos, á Goethe contra Newton) se separó de él al establecer una propiedad fisiológica de las propiedades de los colores, mientras que Goethe creía haber dado una explicación física. Goethe observaba, sin embargo, con interés la actividad literaria de Schopenhauer y era atraído sobre todo por la importancia que este último atribuía á la intuición inmediata obtenida por la especulación y por la reflexión. El adolescente consciente de sí mismo, que ya se quejaba amargamente del mundo y de los hombres, recibió del anciano maestro el consejo siguiente, formulado en su álbum: «Si quieres complacerte en tu valor, concede valor al mundo.»

Schopenhauer hizo sus estudios en las Universidades de Gotinga y de Berlín. Schulze (el autor de *Anasidemio*) en Gotinga y Fichte en Berlín fueron sus profesores de filosofía. Pero sus verdaderos maestros fueron Platón y Kant. Su sentido crítico le hizo encontrar interés en las investigaciones de Kant sobre la teoría del conocimiento, cuya importancia había sido, según él, desconocida por los sucesores de Kant. Pero lo que atribuía á sus ojos una importancia particular á

Platón y á Kant, era que en la oposición establecida por Platón entre el mundo claro de las ideas y el mundo tenebroso de la sensibilidad, y en la oposición establecida por Kant entre el mundo regular de los fenómenos y la «cosa en sí» situada más allá de todos los conceptos y de todas las leyes, encontraba expresiones del dualismo del pensamiento y de la voluntad de la contemplación y del ardor sensual, que su experiencia personal había grabado en su espíritu. Además de Platón y Kant, el estudio de las obras sagradas de los indios (en la traducción latina de Anquetil de Perron) contribuyó aún al progreso de sus ideas. Ya los indios se detestaban ante el problema que para Schopenhauer era el gran problema filosófico: el problema del mal físico y moral. Si sus religiones son más bien la creencia en un Redentor que exaltaba tanto al budismo y al cristianismo primitivo, es que la creencia en un Creador. La admiración, que, según Platón, es el comienzo de la filosofía, tiene el carácter de la consternación y del disgusto. Y si el problema se hace tan agudo es que, no debiendo existir, el mal debe tener su raíz en el seno mismo del mundo, porque no puede nacer de la nada. Ese es el *punctum prorsens* de la metafísica que no se puede apaciguar, ni por el escepticismo ni por el criticismo.

Lo que comenzó por elaborar, fué, sin embargo, la teoría del conocimiento concebida como fundamento de su sistema. Fiel á su principio de presentarse enfrente de la vida como un espectador reflexivo, se retiró en 1813, mientras que la juventud alemana marchaba á defender la patria bajo el amparo de la bandera, y todo á su alrededor estaba lleno del entusiasmo guerrero y del estruendo de las armas, á la ciudad retirada de Rudolstadt, y escribió en este lugar idílico su tesis de doctorado: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). Trata de demostrar que todas nuestras representaciones se enlazan conforme á un orden regulado por leyes, y que se presenta bajo cuatro formas: 1.º) como relación de principio á consecuencia; 2.º) como relación de causa á efecto; 3.º) como relación de espa-

cio y de tiempo; 4.º) como relación de motivo á acción. Al inculcar de nuevo la diferencia importante que hay entre razón y causa, esta obra aspira además á demostrar que el principio de causalidad obra involuntaria é inmediatamente en cada sensación; por medio de una construcción inconsciente, concebimos por intuición las causas de nuestras sensaciones como objetos exteriores en el espacio. Schopenhauer quiere con eso rectificar la distinción profunda hecha por Kant entre la intuición y el entendimiento. Sufré aquí, más de lo que estaba propenso á concederle, la influencia de la doctrina de la ciencia de Fichte.

En lo que concierne á los límites del conocimiento, Schopenhauer llega al mismo resultado de Kant. Como, conforme á la naturaleza de nuestro espíritu, encadenamos todas nuestras ideas según lo exige el principio de razón suficiente y como no conocemos nada que se sustraiga á esta gran ley del encadenamiento y de la relatividad, no conocemos la esencia absoluta de las cosas, la cosa en sí. Pero se separa de Kant sosteniendo que hay, con todo, un camino para penetrar en el seno de la existencia, aun cuando eso no pueda efectuarse por medio del conocimiento del entendimiento. Podemos penetrar en la fortaleza por un camino subterráneo. Porque Kant ha olvidado (ó lo sumo simplemente indicado en su teoría de la razón práctica y del carácter inteligible) que el corazón de la existencia debe estar en nosotros, en nuestro propio seno. Llevamos en nosotros «la cosa en sí». Las tendencias y las aspiraciones que se manifiestan en nuestro placer y en nuestro dolor, en nuestro miedo y nuestra esperanza, en todos nuestros sentimientos y en todas nuestras voliciones, son una revelación del fondo último de la existencia y nos dan una clave para comprender toda la naturaleza. Si persistimos en el punto de vista del conocimiento racional, el mundo no es más que fenómeno y representación. Pero si procedemos por analogía con nuestro propio impulso y nuestra voluntad, descubrimos que la esencia del mundo es la voluntad, bajo formas diversas, en grados nu-

merosos. Tales son las ideas esenciales de la obra principal de Schopenhauer: *El mundo como voluntad y como representación* (1819).

Esta obra se formó en él durante una estancia de más de un año en Dresde. Según el carácter que presenta, está en cierto modo emparentada con la *Ética* de Spinoza, en que encierra en un cuadro único toda una serie de problemas diferentes que asociamos á otros. En un desarrollo progresivo, da la teoría del conocimiento, la cosmología, la estética y la ética. Y según una declaración de 1813 (*Nuevos Paralipomenos*, § 630), sus diferentes ideas se han fundido insensiblemente, hasta el punto de que no podría decir cuál de sus diferentes partes de su sistema se ha formado la primera. El sistema creció en él como el niño en el seno de su madre. En cuanto concepción de conjunto, en cuanto cosmología, la filosofía era, según él, más arte que ciencia. En virtud del principio de razón suficiente, la ciencia va de proposición en proposición, de fenómeno en fenómeno, de un punto del espacio y del tiempo á otro punto. El arte filosófico, al contrario, forma una concepción de conjunto que no contiene la respuesta á un por qué; que no permite un nuevo por qué; pero que responde á la última y definitiva cuestión: *¿qué es el mundo?* Esta concepción de conjunto se forma en el filósofo durante los momentos en que le es lícito permanecer en la intuición objetiva pura y abarcar los grandes rasgos típicos de la vida. Se trata después de convertir esta concepción de conjunto en conceptos, y por esta aspiración la filosofía se distingue de las bellas artes, que se atienen á la intuición, y que por esta razón no dan más que fragmentos y ejemplos, pero no reglas ni conjunto. Schopenhauer desarrolla este concepto de la filosofía (1) en notas que provienen del perio-

(1) La consideración que impulsa á Schopenhauer á llamar á la filosofía un arte, no coincide, como se ve fácilmente, con la que yo he hecho en mi *Filosofi som kunst* (*La filosofía en cuanto arte*) en la *Nyl norsk Tidsskrift* (*Nueva revista noruega*); 1893 Traducción alemana en la revista hebdomadaria *Ethische Kultur*, 1894.

do comprendido entre 1811 y 1818 y que están agrupadas de los § 1 á 29 en los *Nuevos Paralipómenos* publicados hace poco tiempo por Griesebach. (Compárese igualmente: *El mundo como voluntad y como representación*, segunda parte, cap. VII, § 34 y 36.) Seguramente se reproducirá el pensamiento de Schopenhauer asemejando la filosofía como arte á la historia, que está igualmente en el límite entre la ciencia y el arte. Y esta asimilación podría llevarse más lejos, en vista de que la filosofía como arte supone, según Schopenhauer, la filosofía crítica, lo mismo que la historia supone la crítica histórica. Cuando Schopenhauer declara que ningún filósofo antes de él ha tenido esta concepción está en el error. El idealismo metafísico bajo todas sus formas (especialmente en Leibnitz, Herder y Schelling) está constituido sobre una intuición de conjunto que ilustra el fondo íntimo del mundo por medio de la analogía, con lo que se hace sentir en el interior del mundo. La intuición artística de la existencia se basa igualmente para Schopenhauer en un razonamiento semejante por analogía. La respuesta de Schopenhauer á la cuestión: *¿qué es el mundo?*; á saber: *La esencia del mundo es la voluntad*, tampoco es nueva; Kant, Fichte y Schelling habían resuelto ya el enigma del mundo en este sentido, aun cuando Schopenhauer expresase esa idea con más energía.

La obra de Schopenhauer puede compararse á un drama en cuatro actos (del mismo modo que la *Ética* de Spinoza era un drama en cinco actos). El *primer libro* trata del mundo como fenómeno sometido al principio de razón suficiente. Contiene la teoría del conocimiento de Schopenhauer, ya establecida en la *Cuádruple raíz*. Del mundo como simple representación, se remonta á la voluntad como á la esencia más íntima del mundo; allí está la solución del enigma del universo. El *segundo libro* da una descripción detallada de los diferentes grados y de las diferentes formas de la voluntad en la naturaleza. Describe la voluntad de vivir como la tendencia ciega á la existencia que es activa en todas las cosas, avanzando de grado en grado, empleando el conocimiento á su

servicio y acabando por adquirir conciencia de toda su miseria. Plantéase entonces la cuestión de saber si no es posible librarse de esta desdichada aspiración incesante. El *tercer libro* trata del arte: en la observación estética de la naturaleza y de la vida, parece que la rueda del tiempo se detiene y que la voluntad se apacigua. Pero eso no se consigue sino en instantes aislados. Para que se logre por completo el fin, es menester (como lo demuestra el *cuarto libro*) suprimir totalmente la voluntad de vivir en la piedad ó en el ascetismo. La existencia es una tragedia. El drama no tiene en Schopenhauer un desenlace tan sereno y tan conciliador como en Spinoza.

Después de haber acabado su obra, Schopenhauer emprendió un viaje por Italia, donde residió bastante tiempo, especialmente en Venecia. Al descender de la meditación refinada ante los enigmas de la existencia, volvió á engolfarse, en esta ciudad, en la vida mundana. En el curso de un paseo con su amante, encontró á Byrón, que residía igualmente en Venecia en esta época. El filósofo pesimista, lo mismo que el poeta pesimista, sabían gozar de los bienes que ofrece el mundo malo. Se desprendió, sin embargo, de todo lo que había podido cautivarle en Italia, y volvió á Alemania para ocupar una cátedra de filosofía. Se aposentó en Berlín, y en esta ocasión se produjo un conflicto entre él y Hegel. No tenía éxito como profesor. No tenía disposiciones para hacer progresar la filosofía de esta manera. Además, por jactancia señalaba las mismas horas que aquellas en que Hegel daba sus lecciones más concurridas. Después de haber emprendido un nuevo viaje, eligió domicilio en Francfort (1831). Con una gran habilidad en los negocios, había salvado su fortuna amenazada de quiebra, y desde entonces llevó una existencia aislada, dedicada á los estudios y á la producción literaria. Su pesimismo se fortificó por la poca consideración que encontraron sus obras. En su despecho, no podía explicárselo de otro modo que por una conjuración de los profesores de filosofía que le envidiaban. Los discípulos de Schelling y de

Hegel ocupaban entonces la mayor parte de las cátedras de enseñanza de Alemania, y Schopenhauer, para quien Fichte, Schelling y Hegel no eran más que «los tres grandes charlatanes», debía profesar más desprecio aún por sus Epígonos. Con razón se indignaba de la confusión introducida entre la teología y la filosofía. Por otra parte, no tenía más que algunas palabras de gratitud hacia la actividad crítica que se manifestaba en el dominio de la filosofía de la religión y de la historia de la religión, y que partía de la escuela de Schleiermacher y de Hegel. Creía encontrar en las ciencias naturales nuevas comprobaciones empíricas de su doctrina de la voluntad de vivir; las agrupó en su obra *La voluntad en la naturaleza* (1836), donde piensa él mismo haber dado la exposición más profunda y más clara de su teoría cosmológica. Discute el asunto que se trata en el segundo libro de su obra principal. Desarrolló sus ideas morales en la obra intitulada *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841). A partir de 1840, pero sobre todo de 1850, sus obras comenzaron a llamar más la atención. Muchos escritores se unieron á él y se dedicaron á hacer conocer sus obras. Publicóse, en 1844, una nueva edición de su obra principal, á la cual iba unida una segunda parte que desarrolla más extensamente las ideas de la obra en capítulos correspondientes á los de la primera parte. Más tarde publicó todavía *Parerga y Paralipomena* (1851), dos volúmenes que contienen pequeñas disertaciones populares que ilustran algunas de sus ideas. Cuando las esperanzas de 1848 hubieron fracasado y la reacción hubo alcanzado á todos los dominios, el humor pesimista que se siguió creó una corriente de opinión favorable al concepto de la vida de Schopenhauer. A eso vino á agregarse la escisión de la escuela hegeliana. Despertó el gusto y la necesidad de filosofía crítica, que constituía una parte tan esencial del sistema de Schopenhauer, del mismo modo que su admiración hacia Kant le valió numerosas adhesiones, mientras que el punto de vista de Kant había sido considerado por muchos como una concepción pasada de moda. Su brillante estilo le

creó, cuando comenzó á ser conocido, un gran círculo de lectores. Aspiró con avidez el incienso que se le ofrecía entonces, y exhortaba severamente á sus discípulos á que le presentasen todas las notas bibliográficas elogiosas que se publicasen sobre él. No quería perder una sola gota de su tardía gloria. Su vejez fué para él un período de felicidad y, á despecho de su pesimismo, deseaba vivir mucho tiempo. Había observado, siempre por sí mismo, la instrucción dada en el tercer libro de su gran obra, para librarse del ardor de la voluntad, más bien que la dada en el cuarto libro. No era un asceta, aunque admirase profundamente á los ascetas, y los retratos de San Francisco y del Rancé le conmoviesen profundamente, porque estos hombres habían vencido, absolutamente, el mundo en sí. La vejez le había libertado ahora, para gran consuelo suyo, del ardor de los instintos sensuales. Gwinner, su amigo y biógrafo, cuenta que el viejo se desbordaba á este propósito en pensamientos sublimes y sentimientos profundamente conmovedores (*Vida de Schopenhauer*, páginas 256 y siguientes, Leipzig, 1877). Una congestión pulmonar puso fin repentino á su vida, el 21 de Septiembre de 1860.

c) — **El mundo de la ciencia considerado como fenómeno.**

Para exponer la filosofía de Schopenhauer, seguimos el orden de sucesión de los cuatro libros de la gran obra. El primer punto es: el mundo como representación ó como fenómeno. Solo la sensación se da inmediatamente, y no corresponde más que á las modificaciones de nuestro cuerpo. Una concepción del mundo, como objeto exterior, no se forma sino porque el entendimiento, que es inseparable de la sensibilidad, refiere enseguida la sensación á una causa exterior, concebida como activa en el tiempo y como lejana de nuestro cuerpo en el espacio. Este acto del entendimiento no llega á nuestra conciencia; se produce involuntaria é inconscientemente. De una vez se desprenden el espacio, el tiempo y la causalidad, formas preformadas en nuestra fa-

culdad de conocimiento. Sólo por medio de la causalidad, en su unión inmediata con el espacio y el tiempo, es posible la percepción exterior. Schopenhauer opone esta teoría á la de Kant, según la cual, la categoría de causalidad no obra sino cuando imágenes sensibles han sido formadas con ayuda de las formas del espacio y del tiempo. Pero concuerda con Kant en decir que el principio de causalidad no puede fundarse por la experiencia, en vista de que la percepción sensible no se hace posible precisamente sino por su aplicación involuntaria. Y del principio de causalidad se desprenden necesariamente, según Schopenhauer, la ley de inercia y la ley de conservación de la materia. La teoría del principio causal, eficaz en la intuición sensible misma, ha sido seguramente desarrollada por Schopenhauer bajo la influencia de Fichte, cuyos cursos sobre *los hechos de la conciencia* seguía en Berlin. La comparación de la teoría de Fichte y de Schopenhauer en este punto presenta tal concordancia, que seguramente, si otro escritor hubiese utilizado de esta manera las ideas de Schopenhauer, éste hubiera clamado contra el plagio desvergonzado, y hubiera encontrado en eso un nuevo testimonio de la indignidad humana. La teoría precitada ha tenido importancia para la fisiología moderna de los sentidos, porque Helmholtz ha hecho de ella el fundamento de su obra sobre las sensaciones de sonido (1). Sin embargo, no es definitiva, porque puede uno preguntarse si esta facultad de proyección y de localización no está sujeta á un desarrollo, y si la experiencia y la asociación no ejercen influencia sobre este desarrollo. Schopenhauer lo niega. Fisiológicamente, dice (*Outdruyle rats*, § 21), la inteligencia (la facultad de conocer, cuyas formas son el tiempo, el espacio y la causalidad) es una función del cerebro que éste no aprende

(1) Vid. igualmente Helmholtz: *Manual de la óptica fisiológica*, 2.ª edic., pág. 248 y siguientes, donde se cita con elogio la obra de Fichte: *Los hechos de conciencia*, y donde se dice después que lo que es exacto en las ampliaciones correspondientes en Schopenhauer debe referirse en su mayor parte á este origen.

por experiencia, como el estómago no aprende á digerir, ó el hígado á eliminar la bilis.

Si, pues, la materia con que el mundo existe para nosotros se debe en su integridad á las formas de nuestra facultad de conocer, el mundo entero no es y no sigue siendo para nosotros más que representación, ó más bien una serie de representaciones retenidas en conjunto por el principio de razón suficiente. Eso no significa que es embuste ó apariencia; su dignidad empírica no queda por eso quebrantada; nuestra experiencia no nace sino precisamente del empleo de estas formas. La consecuencia parece ser, al contrario, el materialismo, supuesto que todo fenómeno debe encontrar su explicación en otro fenómeno á consecuencia de la ley de inercia y de la ley de la conservación de la materia, que, según Schopenhauer, se desprenden inmediatamente de la ley causal. Ahora bien; es también opinión de Schopenhauer que el fin y el ideal de la ciencia de la naturaleza deben ser un materialismo completo. Declara que el conocimiento mismo es un producto del cerebro, y repite (en sus notas de curso) esta fuerte expresión del escritor francés Cabanis: del mismo modo que el estómago digiere; que el hígado secreciona la bilis, que los riñones, la orina, etc., el cerebro secreciona las ideas. El materialismo no tiene razón, sin embargo, según Schopenhauer, sino en cuanto que se trata del mundo como fenómeno ó representación. El materialismo no encaja solamente con el hecho de que la serie de causas se extiende hasta el infinito, y de que no puede explicar las diferentes fuerzas de la naturaleza, sino también, y sobre todo, con el hecho de que el conjunto del sistema materialista del mundo es solamente una representación, y no una cosa en sí. El centro de gravedad de la existencia recae por esta razón en el sujeto, cuyos estados son lo que se da inmediatamente. Toda materia no existe sino para un ser pensante y en su representación.

Parece ser que nos movemos en un círculo: la materia produce una representación, y la materia no es más que el objeto de la representación. Esta dificultad desaparece cuan-

do se reflexiona que el tiempo, el espacio y la causalidad (el principio de la razón bajo diferentes formas) no son válidos para cosa en sí. El mundo como representación (al cual pertenece también la materia misma) no es más que el aspecto exterior de la existencia. Desde el momento en que nos preguntamos *qué es* lo que se presenta á nosotros en la serie infinita de los fenómenos ordenados según el principio de razón, el principio de razón mismo no puede servirnos naturalmente de auxiliares. Si fuésemos simplemente seres que tienen representaciones y un conocimiento, no habría respuesta á la cuestión. No se puede lograr una respuesta sino asociando la experiencia interna á la experiencia externa. La voluntad, que es el fondo del hombre, debe ser también el fondo del mundo. Sólo por el hombre puede comprenderse el mundo. La parte íntima de nuestro sér debe tener su raíz en lo que no es fenómeno, sino cosa en sí. La voluntad, es Mefistófeles que se revela «como la substancia del perro de aguas». Si no se quiere afiliarse á este parecer, la naturaleza se hace incomprendible en todas sus series causales; pero el velo cae cuando admitimos que lo que se manifiesta en nosotros como la voluntad, es idéntico á lo que se manifiesta en los diferentes grados de la naturaleza. (Es lo que está expresado con más claridad en la obra: *La voluntad en la naturaleza*, al final del capítulo sobre la astronomía física). Por esta declaración, Schopenhauer no cree traspasar los límites del conocimiento. Seguramente se tropieza con la dificultad de que la vida de nuestra voluntad se desarrolla bajo la forma del tiempo, y que los actos particulares de voluntad están sometidos á la ley del motivo (la cuarta de las formas bajo las cuales se presenta el principio de razón suficiente). ¿Cómo, pues, la voluntad, que es en sí misma fenómeno, y no es cognoscible sino por medio de la representación, puede ser idéntica á la cosa en sí? Schopenhauer parece no haberse dado cuenta de esta dificultad, como lo hace notar Kuno Fischer (*Arturo Schopenhauer*, pág. 329, Heidelberg, 1893); hasta que estaba ocupado en la composición del segundo volumen de su gran

obra, el cual se publicó veinticinco años después del primero. Le es forzoso reconocer que la voluntad puede ser también un simple fenómeno; pero la voluntad, dice, es el fenómeno que es uno con nuestro propio sujeto, que está en la relación más íntima y más próxima con nosotros, donde nos encontramos, por consiguiente, en presencia de la cosa en sí de la manera más inmediata y bajo la envoltura más ligera. Es el fenómeno primordial (expresión tomada por Schopenhauer á la teoría de los colores de Goethe), por medio del cual nos hacemos inteligibles todos los demás fenómenos. Si alguien quisiese preguntar lo que es á su vez la voluntad en sí, no hay respuesta á esta cuestión. (*El Mundo como voluntad y como representación*, II, caps. XVIII, XXVI y XLI.) Es claro que por la manera con que limita su solución del enigma, Schopenhauer confiesa en realidad no haberlo resuelto. Porque un fenómeno es y sigue siendo su fenómeno, aun cuando para nosotros sea la cosa más próxima. Schopenhauer no ha examinado el postulado fundamental, que precisamente la cosa para nosotros más próxima debe ser el fondo de la existencia. Un análisis demostraría que el problema íntegro del conocimiento está, en realidad, planteado de nuevo (1). Este punto no tiene poca importancia para la filosofía de Schopenhauer; sólo si la voluntad es absolutamente idéntica á la cosa en sí, tiene Schopenhauer derecho á considerarla como independiente del principio de razón y superior á él; si es fenómeno, aunque sea fenómeno primordial, debe compartir la suerte de todos los demás fenómenos desde este punto de vista.

(1) La dificultad aquí indicada fué ya suscitada por Herbart en su crítica de la obra principal de Schopenhauer inmediatamente después de su aparición (*Obras completas de Herbart*, XII). No es imposible que la objeción de Herbart haya impulsado á Schopenhauer á dar explicaciones más precisas en el segundo volumen (á pesar del desprecio profundo que profesaba hacia esta crítica y hacia otras); es chocante que vuelva sobre ella en diferentes ocasiones. Estas explicaciones no solucionan en nada las dificultades, y así lo confiesa Deussen (*Ar-*

Aun si la voluntad se considera como fenómeno, Schopenhauer ha omitido una cuestión, la cuestión que Hume y Fichte suscitaban cada uno por su lado: hasta qué punto podemos percibirnos á nosotros mismos inmediatamente como seres volitivos. Schopenhauer proclama que percibimos inmediatamente la voluntad, del mismo modo que proclama que esta percepción inmediata nos muestra el nervio más íntimo de la existencia. Su psicología es romántica, lo mismo que su cosmología. Y la dificultad psicológica se hace aquí tanto mayor cuanto que, según su concepción, el conocimiento y la voluntad difieren absolutamente (*toto genere*). La voluntad en sí es independiente del principio de razón, mientras que el conocimiento procede siempre según este principio; la voluntad es eterna é invariable, mientras que todo lo que conocemos, y el conocimiento mismo, nace, se desarrolla y se modifica. Además, la voluntad domina el conocimiento. Guía la marcha de nuestras ideas sin que lo notemos. Y el conocimiento no es al principio más que un medio para la voluntad. Para que el individuo pueda satisfacer á la voluntad de vivir, es menester que conozca sus relaciones con las demás cosas; nuestro conocimiento íntegro no es más que el conjunto de semejantes relaciones. No es extraño que el conocimiento no pueda abrimos el acceso de lo absoluto. Con justa razón el misticismo de todas las épocas, sobre todo el misticismo cristiano, ha afirmado la limitación de las luces naturales. Al considerar el conocimiento como instrumento de la voluntad, Schopenhauer se hace el precursor de la teoría moderna de la evolución, en la cual nos hace pensar ya su expresión: *voluntad de vivir*. El concepto psico-

chic für Geschichte der Philosophie, III, pág. 164), que trata de defenderlas, pero que, en realidad, se remonta desde Schopenhauer á Kant.—En una conversación con Karl Bähr (1856), Schopenhauer declaró que no había leído la nota bibliográfica de Herbart más que una sola vez en su vida, á su aparición en 1820. (*Conversaciones y correspondencia con Arturo Schopenhauer*, en las *Obras póstumas* de Karl Bähr, pág. 19; Leipzig, 1894.) Por eso ha podido producir muy bien su efecto.

lógico de voluntad es, sin embargo, muy elemental en Schopenhauer. Por voluntad entiende el impulso, la aspiración, la tendencia (en griego *θέλησις*), y no la facultad de reflexionar y de decidir (en griego *βούλησις*); quiere expresamente (*Nuevos Paralipómenos*, § 149) restringir esta noción á lo que es común al animal y al hombre. Limitando por una parte el concepto, lo cumplía por otra designando todos los sentimientos y todas las emociones con el nombre de manifestaciones de la voluntad, y por esta razón se niega á presentar el sentimiento como un aspecto particular de la vida de la conciencia. No son, pues, todas las aspiraciones y todos los deseos, sino el placer y el dolor, la experiencia y el temor, el amor y el odio que son manifestaciones de la voluntad. Bajo todas estas formas se agita el instinto perpetuo y ciego de conservación personal, la voluntad de vivir, que estimula ó intercepta el desenvolvimiento del conocimiento, y que confiere á la conciencia su unidad y un encadenamiento; de confiere á la conciencia, depende la identidad de la persona. Las experiencias personales de Schopenhauer le llevaron á acentuar las diversidades que la filosofía romántica (sobre todo el sistema de Hegel) se inclinaba á borrar. Conocía por su vida interior la oposición profunda que hay entre el pensamiento y el violento deseo; sus aptitudes intelectuales y estéticas le guiaban en una dirección; su sensibilidad, su inquietud y su irritabilidad le hacían muchas veces tomar otras, y en estas fuerzas elementales veía el efecto de la obscura potencia que nos impulsa hacia adelante á nosotros y á todas las cosas. Por eso su filosofía es un ataque de gran alcance contra el intelectualismo, aunque plantea como normal una escisión que no es natural. Esta escisión entre el conocimiento y la voluntad es necesaria al pesimismo de Schopenhauer, porque es la voluntad ciega, despojada de razón, la que le explica que el mundo sea como es.