

Alexis Philonenko: Reivindicación del filósofo trágico*

«Schopenhauer es el último de los grandes filósofos del idealismo alemán. Hemos querido describir siguiendo un esquema preciso y cargado de significación, en este caso la espiral, el movimiento interno y ascensional del pensamiento que constituye la intuición orgánica del pensamiento de Schopenhauer. El punto de partida estará constituido por el estudio de la Dianoilogía, ciencia del entendimiento; a continuación el análisis se extenderá al examen de la Metafísica de la Naturaleza, seguido por el de la Metafísica de lo Bello. A través de estas etapas se edificará lentamente la filosofía de la tragedia que se verifica en el desarrollo de la Fenomenología de la vida ética la cual, al permitir encontrar la *quietud* en la renuncia, desvela a la postre, en lo más profundo del dolor del mundo, el único optimismo razonable, término abierto de la espiral»¹. Estas palabras de Philonenko expresan con claridad el propósito de su libro, poner de relieve el pensamiento trágico de la filosofía de Schopenhauer.

En la introducción (La *Probevorlesung* de Las Lecciones de Berlín, pp. 13-39) Philonenko pone de manifiesto que el pensamiento de Schopenhauer, aunque revela una progresión interna que sólo puede reflejar la imagen de una espiral, se apoya sobre una intuición que no se transformó jamás. En efecto, la *Vorlesung ueber die gesammte Philosophie* afirma que la filosofía posee una unidad y una coherencia interna semejante a la de un organismo, imagen que le sirve para caracterizar su propia filosofía como partiendo de una intuición que no tiene principio ni fin. Insiste también, en este sentido, sobre la insuficiencia de cada momento de su filosofía separado de los otros.

* Philonenko, A., *Schopenhauer. Une Philosophie de la tragedie*. Ed. J. Vrin, Paris, 1980, 267 págs.

¹ Texto correspondiente a la contraportada de la obra que comentamos.

El estilo de Schopenhauer nos muestra que toda deducción intelectual, por abstracta que parezca, despierta siempre en el hombre sentimientos profundos cuando es verdaderamente filosófica. Es obvio, el hombre es un animal metafísico; además, es el único ser que pasa a través del mundo con la certeza de su muerte, pero lo esencial es menos la muerte que el saber de ésta que todo hombre posee sin tener experiencia de ella, pues este saber introduce una ruptura irremediable entre la vida y la conciencia: cuando adquiere el saber de la muerte, la conciencia no puede adherirse completamente a la vida. Y así el árbol del conocimiento no es el de la vida. A juicio de Philonenko, las reflexiones que se apoyan en esta intuición serán pesimistas pero se trata de un pesimismo fundado en la conciencia trágica. Es decir, en la certeza ontológica de su muerte, certeza que es un saber, el hombre ve derrumbarse las murallas serenas de la existencia y de la vida siempre empezando de nuevo. De ahí una filosofía que, sin artificios, se propondrá, en su cumbre, no domesticar el absoluto, sino trascender la muerte procurándonos un calmante. La cuestión es cómo llegar a este saber trágico y explorarlo en sus profundidades. La respuesta está en la consideración del «mundo como representación y como voluntad». Nos colocamos así ante el primer bucle de la espiral cuya exposición constituye la verdadera introducción al sistema: la *Dianoilogía* (pp. 40-68).

El comienzo del *Mundo como Voluntad y Representación* es inequívoco: «*Die Welt ist meine Vorstellung*», el mundo es mi representación, y toda filosofía sería parte de esta proposición. El mundo no es sino un conocimiento, depende de un sujeto cognoscente que se manifiesta como la base del mundo, como la condición previa de todo objeto perceptible: el ser de las cosas es idéntico a su ser conocido o percibido.

Tras haber proclamado la presencia universal de la dualidad sujeto-objeto en el seno del mundo de la representación Schopenhauer busca además la ley fundamental que rige este mundo de fenómenos, y la encuentra en el principio de razón, el cual nos hace preguntar sobre el «porqué» de todas las cosas, de todos los efectos: nada hay sin razón por la cual existe; se trata de un principio sintético «a priori» que radica en el entendimiento. Y como hay cuatro modos diferentes bajo los cuales aparece la unidad sujeto-objeto, también puede hablarse de una cuádruple raíz del principio de razón suficiente: la del «devenir», la del «conocer», la del «ser» y la del «actuar», que vienen a ser como cuatro maneras de representarse el mundo todo sujeto. Pero Philonenko no las explica dejando al lector que descubra su sentido en la obra de Schopenhauer con ese título: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*², y pasando a explicar cómo el hombre posee una facultad superior al entendimiento, la razón, capaz de formar nociones generales y abstractas. El

² Hay traducción al castellano de Leopoldo-Eulogio Palacios. Ed. Gredos, Madrid, 1981.

objeto de la razón es la verdad expresada en el juicio, y mientras que en la intuición son dadas representaciones de objetos, la razón obtiene conceptos que son, en última instancia, representaciones de representaciones. En ello reside la principal diferencia entre el conocimiento intuitivo y el abstracto. Como veremos en el segundo bucle de la espiral ni el entendimiento ni la razón nos permitirán acceder al mundo como voluntad, al en sí del mundo donde ya no tiene lugar ni sentido el principio de razón. En efecto, en su *Metafísica de la Naturaleza* (pp. 69-114) parte de una tesis fundamental: el mundo no es sólo representación, pues también es fuerza, vida, voluntad. Este es precisamente el camino que hay que coger para la comprensión del mundo y del hombre.

En el parágrafo titulado *Descripción provisional de la identidad del cuerpo y del querer* (pp. 71-75) Philonenko analiza la doctrina de Schopenhauer sobre el cuerpo. El primer título de la *Metafísica de la Naturaleza* es que yo soy hombre; el hombre es un individuo terrestre, hecho de carne y de sangre, y por eso representación entre las representaciones. La idea fundamental es que el cuerpo no es solamente donación de sentido sino también de realidad. Para entenderlo hay que convencerse de que nuestro cuerpo nos es apropiado, pensado, vivido. Vivido, es decir, querido y querer. Sólo así el cuerpo aparece como voluntad, aunque como fragmento y parte de una Voluntad única. Ahí está el gran secreto, el «sésamo» de la *Metafísica*.

Tras describir los grados de objetivación de la voluntad Philonenko hace hincapié en el mundo como contienda. El camino de la voluntad sigue una línea ascendente que recorre en el combate, y cuanto más avanza hacia la individualidad, más conciencia toma de la oscuridad creciente de ese combate. La naturaleza entera vive esta universal contienda, que se patentiza tanto en el mundo mineral a través de las fuerzas contrapuestas de la naturaleza, como en el animal, que lucha con el mundo vegetal al que quiere convertir en alimento y presa. Se trata, en suma, de mantener la existencia a costa de las existencias de los otros. La disputa culmina en el seno mismo de la humanidad, en donde vemos el enfrentamiento y la violencia a lo largo de la historia. Esta vida como combate va a ser la causa del mundo como dolor, tal como se puede advertir en la filosofía práctica. En una palabra: la voluntad de vivir, desde lo inorgánico hasta el hombre, es el texto de este puro infierno que es el mundo, texto sin pretexto.

A continuación vamos a analizar brevemente el tercer movimiento de la reflexión schopenhaueriana. El movimiento es claro: en la espiral del pensamiento de Schopenhauer los dos primeros momentos están determinados por la representación (*Dianoilogía*) y la voluntad (*Metafísica de la Naturaleza*) fundada sobre la norma del interés. Con la *Metafísica de lo Bello* (pp. 115-176) recogemos el tema de la representación, pero sin estar guiados por esa norma; quien nos conducirá será el valor desinteresado. Para su comprensión hemos de tener siempre presente que para

Schopenhauer conocer como individuo no es lo mismo que conocer como artista; el individuo está determinado por la relación de su cuerpo con los otros cuerpos, relación guiada por el interés y cuya orientación consiste en no conocer sino relaciones capaces de servir a su voluntad; recorre su destino bajo la ley del principio de razón. La cuestión es cómo desligarse de la potencia de la voluntad que nos hunde sin cesar en el mundo del interés. En el individuo que conoce se funden dos individualidades, la del sujeto cognoscente y la del objeto conocido; suprimiéndolas se podrá acceder al verdadero en sí del mundo, posibilidad que sólo se hace realidad a través del genio, el cual haciendo abstracción de lo útil, supera el campo en el que se ejerce el principio de razón; no se preguntará para qué existen las cosas sino lo que son. Y así, para que un hombre individual sea artista es necesario que se salga de lo corriente y de lo vulgar, de su sometimiento a la voluntad de vivir que le impide mirar la vida, de su aptitud por las matemáticas, que rompa con su singularidad de hombre particular y se olvide de sí mismo como individuo. Sólo aquél que es capaz de superar el principio de individuación a que está sometido el conocimiento intelectual tanto en sí mismo como sujeto cuanto en el objeto que trata de conocer (que toma como objeto de su arte) será, pues, artista, viendo en las cosas únicamente la manifestación de una Idea, y las contemplará como la voluntad misma.

Schopenhauer ha sido etiquetado como pesimista, pero es más bien un filósofo de la tragedia. Sin embargo, en este punto de la espiral podemos todavía hablar de pesimismo. Sabemos que el mundo es combate, que todos luchamos por la existencia con la certeza, que nunca confesamos, de que seremos vencidos. El único medio de salvarnos consiste, pues, en romper los marcos de la representación, o más bien darles una nueva dimensión: «cuando una circunstancia exterior o nuestro mismo estado de ánimo nos arranca de improviso al torrente sin fin de la voluntad y emancipa nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo, la atención ya no se dirige a los motivos de la voluntad, sino que concibe las cosas libres de sus relaciones con el querer, por consiguiente, de un modo desinteresado, sin subjetividad, de una manera puramente objetiva, entregándose a ellas plenamente, en cuanto son puras representaciones y no meros motivos; entonces la tranquilidad, buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha» (*El mundo como voluntad y representación*, § 38). Semejante estado se da en el arte, en donde el artista no tiene conciencia ni de la intención ni del fin de su obra; el artista no obedece al criterio de utilidad y lo insignificante —que para muchos tiende a lo inútil— puede poseer para él valor. Para Schopenhauer el objeto más insignificante puede ser contemplado de una manera puramente objetiva, con independencia de la voluntad, y por ello mismo adopta el carácter de la belleza. El arte «salva los fenómenos». El genio sabe concebir las Ideas en la brutal realidad de la vida. La Metafísica de lo Bello constituye, pues, el fundamento de la filosofía del

arte; a través de su obra, a través de su arte, el genio nos presta en cierto modo sus ojos. Es, en suma, un médico que nos ayuda a elevarnos por encima del torbellino de las apariencias. Si estuviera solo en el mundo, el genio no haría nada pues obra para nosotros: la obra de arte es «medicina mentis». Pero es algo más que eso: es una palabra; lo que la naturaleza «balbucea» lo expresa el artista: «el artista comprende a la Naturaleza a media palabra y expresa de un modo acabado lo que ella sólo balbucea» (§ 45). Por eso es razonable decir que para nosotros la creación genial supera a la naturaleza. El arte es el espíritu que da a luz en las Ideas la belleza hacia la que tiende la naturaleza.

Pero Schopenhauer reconoce que la Metafísica de lo Bello no es el término de la metafísica. El arte nos eleva más allá de las matemáticas y de las ciencias de la naturaleza pero quizá no pueda ir más lejos; habrá que seguir caminando. Inmersos en el momento superior de la espiral caminaremos hacia una verdad que nos procurará otra luz, la que tiene el bello nombre de *paz*; como veremos el hombre ascético posee una gran calma pues ha hallado el camino hacia la paz del Nirvana.

En la *Fenomenología de la vida ética* (pp. 177-258) cuarto y último de los momentos fundamentales del pensamiento de Schopenhauer, niega toda finalidad ética; la voluntad no está animada por ningún ideal trascendental y tiende a confundirse con el deseo superior, que es deseo de la ausencia de deseos, aspiración a la renuncia; la vida ética es una «apariencia» donde el hombre se sumerge guiado por palabras tan oscuras como el derecho o la justicia. La pretensión del filósofo es asignar a la vida ética su verdadero fin, que no es un fin, sino una ausencia de fin. Cabe decir entonces que la voluntad, en todos los grados de su manifestación, desde el más bajo hasta el más alto, carece de objetivo final, porque su esencia es querer, y este querer no tiene nunca fin: «la vida de la planta es también una tendencia incesante que se realiza por formas ascendentes hasta el momento en que la meta, o sea la semilla, se convierte en punto inicial. Y esto se repite indefinidamente; en ninguna parte encontramos un fin, una satisfacción definitiva, un punto de reposo» (§ 56). Con estas afirmaciones, naturaliza la ética ya que reúne en un mismo pensamiento el destino como ausencia de fin de la planta, del animal y del hombre.

Ahora bien, en otros lugares se afirma que el hombre es el ser en el cual la voluntad se objetiva mejor. Como esta voluntad es necesidad, deseo, se revelarán en el hombre con una fuerza incomparable: el hombre es, entre todos los seres, el que siente más la necesidad. Por eso la vida no es sino un tormento en que nos hundimos sin cesar para escapar a una muerte inevitable. Precisamente aquí se funda el egoísmo, el cual nace de nuestra preocupación por la existencia, y es el punto de partida de toda lucha por la vida. En efecto, todo ser que conoce se considera como la esencia del mundo y como la condición complementaria del mundo como representación; por lo tanto, un microcosmos que tiene el mismo valor que el macrocosmos. Por ello el individuo se considera como el centro

del universo y no se preocupa más que de su conservación siendo capaz incluso de destruir el mundo con tal de prolongar un instante su propio ser cuando en realidad es como «una gota de agua en el mar» (§ 61). Este sentimiento es el egoísmo inherente en todos los seres de la naturaleza.

Lo importante, empero, es que nos revela de una manera trágica el conflicto interior de la voluntad consigo misma. En efecto, tal egoísmo debe su esencia a que la voluntad aparezca en todos los seres en sus dos facetas: «así como cada individuo ve en sí toda la voluntad y toda la representación los demás sólo le son dados como mera representación (...). Cada uno de nosotros considera su muerte como el fin del mundo, mientras mira a los demás como la cosa más baladí del mundo» (§ 61). Y así, como hemos dicho, lo que a todo ser vivo le ocupa y le pone en movimiento es la lucha por la vida. Pero con la vida una vez asegurada no hemos hecho nada aún; necesitamos sacudir la carga del hastío, hacerla insensible, matar el tiempo, es decir, matar el aburrimiento: la muerte, el miedo al vacío que es el aburrimiento, se convierte en la triste melodía que apoya la Fenomenología de la vida ética.

Por otro lado, las reflexiones sobre la libertad y el carácter del hombre están estrechamente unidas a la afirmación de que el en sí del mundo es la voluntad. La voluntad es la base del ser del hombre: cada hombre es lo que es por su voluntad. Por el conocimiento que después adquiere en el curso de su vida aprende lo que es él, es decir, llega a conocer su carácter. Por consiguiente, el hombre no puede decidir tener este u otro carácter, ni cambiar el que ya tiene; es lo que es de una vez para siempre. Por ello la libertad no consiste en un poder hacer o no hacer, sino en ser una persona, un estilo. Pero hay que distinguir entre el carácter inteligible, el empírico y el adquirido. El carácter inteligible es la propia constitución metafísica del hombre, esto es, la voluntad misma. Cabe definirlo, parafraseando el § 55, como un acto voluntario extratemporal y por lo tanto indivisible e invariable, por el cual se halla determinado de un modo invariable, cuanto hay de esencial en nuestra vida, o sea, su contenido moral. El carácter empírico no es más que el desarrollo en el tiempo del carácter inteligible extratemporal: todas las acciones del hombre son la manifestación siempre renovada, y que sólo varía ligeramente en la forma, de su carácter inteligible, y la inducción resultante de la suma de estas acciones es lo que nos da su carácter empírico; éste, en cuanto fenómeno del inteligible, es invariable y consecuente consigo mismo, como todo fenómeno natural.

Junto al carácter inteligible y al carácter empírico hay un tercer carácter diferente de ambos, al que nos referimos cuando decimos que el hombre tiene buen carácter o carece de él: el carácter adquirido, el cual se obtiene en el curso de la vida por el comercio con el mundo. Por supuesto el hombre siempre permanece idéntico pero Schopenhauer arguye que a menudo se desconoce a sí mismo hasta que ha adquirido cierto grado de autoconocimiento. El filósofo insiste en que el hombre es una Idea «de

algún modo» por lo que le compete inevitablemente una ardua tarea: conocerse a sí mismo, llegar a la «intuición» de sí y conseguir, en consecuencia, «sentir» lo que los otros son. Lo importante es constatar que el conocimiento de mí mismo, en cuanto sea posible, conduce a una filosofía de la reserva ya que, en el fondo, conocerse es emitir reservas sobre uno mismo: «Cuando hemos llegado a conocer a fondo, de una vez para siempre, nuestras buenas y malas cualidades, cuando hemos ordenado nuestra vida en consecuencia y hemos renunciado a lo que para nosotros es inaccesible, nos libramos seguramente, en cuanto lo permite nuestra propia individualidad, del más amargo de los dolores, del disgusto de nosotros mismos, que es el resultado inevitable de la ignorancia o de la falsa opinión que tenemos de nosotros y de la presunción que de esto se deriva» (§ 55). Lo que soy es preciso que lo soporte, y no transformaremos el *esse* por mediación del conocimiento; lo sufriremos sencillamente con algo menos de pena. Pero para alcanzar este resultado será preciso que yo intente, a través de la inteligencia, hacer la conquista de mí mismo. Este carácter adquirido nacido de la dolorosa experiencia del mundo va a poseer también una significación metafísica. Cuando nos acecha una desgracia lo que nos atormenta es el pensamiento de las circunstancias que hubieran podido evitarla; lo que nos calma es considerar todos los acontecimientos como instrumentos de un Destino soberano; en una palabra, refugiarnos en el fatalismo. Pues bien, cuanto más tomamos este calmante, más comendemos que la voluntad es una potencia maligna; el hombre debe saber que está dominado por un querer (o un destino) nebuloso y oscuro, de ahí la «medicina mentis»: viajar al interior de nosotros mismos para convertirnos en extraños para nosotros mismos. Se trata de una enfermedad metafísica que no se puede curar, sólo se le puede suministrar al hombre un calmante: esta constatación constituye la columna vertebral de la filosofía de la tragedia.

En la *Fenomenología de la vida ética* (pp. 177-258) cuarto y último de los momentos fundamentales del pensamiento de Schopenhauer, niega toda finalidad ética; la voluntad no está animada por ningún ideal trasviaje interior que nos volverá extraños a nosotros mismos encontramos la exacta definición de la tragedia: es la escisión de la vida y la conciencia, cayendo una fuera de otra. No hay tragedia más grande que la de tener que concluir semejante viaje, que no nos quede más que llegar a ser el «espectador impasible» de una vida de la que somos, a pesar nuestro, los actores. Así pues, aceptarse a sí mismo no es lo mismo que afirmarse; aceptarse es consentir en soportarse, en separarse de sí mismo en tanto en cuanto uno se convierte en espectador y no en verdugo. Sobre este fundamento podrá desplegarse el pesimismo pero no habrá que olvidar nunca que la tragedia es la melodía mientras que el pesimismo no es sino la armonía.

En la obra de Schopenhauer se nos muestra que el mundo, que es voluntad, es dolor, contienda, ansiedad, dolor que descubrimos tanto en

la naturaleza sin conciencia como en el eterno conflicto de la vida animal, y cuanto más avanzamos hacia la razón más violento es ese dolor. Pues bien, el hombre intenta superarlo recurriendo al arte, a la superstición pero inútilmente. Sólo lo conseguirá por medio de la ascética; ni con el arte ni con la justicia ni con la compasión se logra ahuyentar el dolor, porque todavía no se ha eliminado la misma voluntad, fuente de la desgracia. La única redención consiste en aniquilar la voluntad por medio de la «ascética» mediante la cual nos suprimimos a nosotros mismos en una voluntad de total indiferencia. Con ello el sujeto humano se anula: el asceta sólo afirma su pertenencia al fondo común de la voluntad; se niega como individuo y niega a los demás como tales. Todos ellos quedan diluïdos en la homogeneidad de un todo, haciendo imperceptible la cualidad entitativa de cada ser. Entonces la voluntad se reduce, una vez suprimida ascéticamente en el hombre, a «nada». Y así, lo que queda del mundo, de sus dolores y de sus miserias, sólo en apariencia cubierto de felicidad y satisfacciones, no es más que la «nada» (§ 71).

Gemma MUÑOZ-Alonso LÓPEZ