

Schopenhauer y la psicología

JOSÉ LUIS PINILLOS
(Universidad Complutense)

El giro voluntarista que Arturo Schopenhauer imprime al idealismo alemán constituye un acontecimiento de capital importancia para el desarrollo de la psicología moderna. Con ese giro se entreabren nada menos que las puertas de la desconfianza creciente, de la sospecha que una porción importante del pensamiento psicológico moderno —Nietzsche, Freud y el consabido etcétera— va a experimentar frente al optimismo racionalista de la Ilustración. En ese sentido, es menester subrayar que Schopenhauer es el iniciador de un proceso del que Freud quizá sea más bien un final que un comienzo, como ha señalado Michel Henry en su excelente *Généalogie de la psychanalyse* (PUF, Paris, 1985). Sea o no así, Freud es una figura que resulta difícil de entender si no se la contempla al trasluz de Schopenhauer y, por consiguiente, de Descartes y Kant, sin excluir por supuesto a Nietzsche, del que, sin embargo, no podremos ocuparnos en este breve ensayo.

1. Descartes y la conciencia moderna

Se ha repetido hasta la saciedad que Descartes es el creador, o al menos quien pone en circulación el concepto moderno de conciencia. Realmente, es cierto que el autor del discurso del método maneja una idea psicológica de la conciencia muy distinta de la interpretación moral que se daba a ésta en el mundo antiguo y también en la Edad Media. Descartes inicia lo que más tardíamente ocurre en la cultura alemana, donde a la palabra *Gewissen*, de matiz eminentemente ético, Christian Wolff añade el neologismo *Bewusstsein*, de naturaleza ya claramente psicológica. Es cierto, desde luego, que la idea de conciencia cobra en Descartes una significación cognitiva muy radical que no tenía como conciencia moral, es decir, cuando a la conciencia se le asignaba básicamente la función de evaluar la dignidad del hombre, de aplicar a la consideración de sus actos la ciencia del bien y del mal. Descartes es quien la pone a funcionar como matriz de toda noticia, esto es, quien concibe la conciencia como un cogito substancial, en cu-

yo acto de «pensar» —pensar para Descartes incluye todo lo que la conciencia siente, percibe, entiende, quiere, etc.—, en cuyo acto de pensar, repetimos, se constituye y emerge la experiencia misma en cuanto tal experiencia, es decir, toda experiencia, moral o no.

En otras palabras, el hombre siente, tiene «*feelings*», comienza a «darse cuenta de», accede al conocimiento del mundo y de sí mismo justamente por virtud de esa actividad que llamamos mental, o consciente, en que algo se hace manifiesto para alguien. Es obvio que las cosas no se hacen manifestas por el mero hecho de existir, y que es por virtud de ese acto de «pensamiento» que ejecuta una mente —para Descartes *mens, sive cogito, sive conscientia* son términos sinónimos— como la realidad cobra presencia para el hombre. Dicho de otra forma, no basta con ser para ser sabido. Y la conciencia significa precisamente el acto en que el ser se hace manifiesto, aparece, cobra presencia en un yo como algo otro que él, deviene objeto para un sujeto.

En definitiva, de ser un mero órgano del conocimiento moral, la conciencia pasa así a convertirse nada menos que en la condición empírica de la posibilidad del aparecer originario, del manifestarse radical en que todo se muestra, incluido el propio sujeto que conoce y que, al advertir las cosas, queda también advertido de sí, advertido de que es él quien las conoce. A partir de Descartes, pues, conciencia pasa a ser sinónimo de nescencia: noticia de lo que, a no ser por ella, existiría sin ser percibido, es decir no existiría para nadie. Desde luego, (Cf. *Meditación VI*) la idea cartesiana de conciencia incluye también la noticia interior de unos apetitos y pasiones cuya naturaleza no es cognitiva en el mismo sentido en que lo es la percepción del mundo exterior, pero esto no hace ahora al caso.

Lo que importa es que Descartes establece las bases psicológicas del concepto moderno de subjetividad, como desgajable de la objetividad, en un sentido ajeno al espíritu del mundo antiguo y medieval. El mundo subjetivo que Descartes delimita es el de un «pensamiento» que, como decimos, no es sólo razón, sino «una cosa que duda, que entiende, que conceptúa, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente» (*Medit. II*), pero que sobre todo es diferente del cuerpo. Esta es la cuestión. El pensamiento se comunica con el cuerpo, y viceversa, a través de la glándula pineal, pero ambos difieren esencialmente. Un mundo de cualidades psíquicas, radicalmente distinto del mundo físico de la cantidad y la extensión, se afirma de este modo por su cuenta al hilo de la conciencia cartesiana. Todo el subjetivismo moderno, la privatización de la vida, los sentimientos de autonomía que animan al hombre de hoy, todo eso tiene su raíz en la incisión metafísica que Descartes hace en la unidad del hombre, escindiéndolo en conciencia y cuerpo. Bien entendido, además, que el conocimiento inmediato que la conciencia tiene de sí misma, de su diáfana realidad, será siempre más inmediato y seguro que el conocimiento que puede tenerse de los cuerpos «opacos» a través de

los sentidos, si cabe decirlo así. En esa tesis cartesiana hunde sus raíces el dualismo moderno, esto es, la escisión radical de la realidad en un mundo subjetivo y otro objetivo. La consideración del mundo como mi representación no habría sido posible sin este previo paso dado por Descartes.

De alguna manera la «leyenda» cartesiana de los dos mundos hace suya, a nivel filosófico, la dicotomía introducida por Galileo al excluir del mundo cuantitativo propio de la nueva física las cualidades sensibles con que los seres humanos nos representamos la naturaleza en nuestra experiencia. Igual que en la física del viejo Demócrito, en la de Galileo no hay sabores ni olores; como el tinto que vende Asunción, el mundo físico no es blanco, ni es tinto, ni tiene color: de suyo, la realidad física tiene sólo cantidad. Las cualidades sensibles pertenecen al mundo de lo subjetivo; a nuestra forma ilusoria de representarnos la realidad, dirá más tarde Schopenhauer. Con Galileo se abre, pues, la grieta que Descartes convierte en insalvable abismo metafísico, y que Schopenhauer utiliza para dar paso a la sospecha de que la representación es apariencia. La conciencia cartesiana dimensiona, en efecto, un mundo nuevo, configura un mundo subjetivo que propiamente no había existido hasta entonces como realidad separada: el mundo del pensamiento, fuera del cual *se supone* que existen las cosas, pero en realidad no se sabe. Descartes apela a Dios para proteger este conocimiento subjetivo del posible engaño, de la distorsión a que podría someterlo un eventual genio maligno. Y sobre esta garantía teológica, y con el apoyo hartamente endeble de la glándula pineal, monta la interpretación dualista, el «error categorial» que Ryle ha calificado de leyenda de los dos mundos: el subjetivo, el psíquico, por un lado, y el objetivo, el físico, por el otro. Como Antígona en la tragedia de Sófocles, el *cogito* de Descartes comete el horrible pecado de «pensar aparte», por sí mismo, liberado de lo que no es él.

En definitiva, es claro que a partir de Descartes el dualismo moderno está servido. A la postre, el autor del *Discurso* establece la mediación psicológica de la cosa en mí, del fenómeno, del ser para mí, más allá de la cual, no lo olvidemos, quedan ignotas la cosa en sí, el noumenon, es decir, el mundo de la realidad absoluta, de la cual a última hora no podemos saber como es de suyo. Será Schopenhauer quien, una vez rotos los vínculos del sujeto con la realidad objetiva, identifique ésta con la voluntad y la intuición vital, despojando así al fenómeno de la respetabilidad que le habían conferido Kant y el optimismo racionalista de la Ilustración.

2. El impacto del dualismo

Por muy extraño que al pronto parezca, a pesar de la dilatación funcional que recae sobre la conciencia cartesiana, y justamente como consecuencia de ella, la conciencia va a ser objeto de una reacción, de unos an-

tagonismos que acabarán por colocarla en una posición subsidiaria bastante difícil, y finalmente por aniquilarla. A la postre, de Descartes no se nutren sólo los voluntarismos y las psicologías del inconsciente, sino el propio positivismo y las psicologías objetivas y los conductismos que rechazan la conciencia o devalúan su función.

Para empezar, ocurre que al ser puro fenómeno, al quedar reducida a mera presencia intencional de las cosas en la mente del hombre, la conciencia enferma de anemia ontológica; como los espectros que vagan por el Hades, se desangra de realidad, realidad real, si vale decirlo así, y se queda en apariencia de no se sabe muy bien qué. Mientras Dios actúe de garante, todo irá bien. Cuando se quede a solas consigo misma, la conciencia quedará cada vez más reducida a una experiencia subjetiva, compuesta fundamentalmente de cualidades secundarias, que sólo existen mientras son pensadas, o sea, en última instancia resultan espectrales, epifenoménicas. Fuera de ellas, en la objetividad cuantitativa de la física —inteligible, sí, pero no experienciable— es donde en realidad existen las cosas, con su cantidad y sus cualidades primarias. De esta manera, la representación intuitiva de las cosas se queda en una débil similitud de ellas, sin contrapartida efectiva en su objetiva realidad.

En segundo término, precisamente porque Descartes sobrevalora la conciencia y hace del cogito un acto substancial, se desencadena una reacción que desubstancializa el *cogito*, a la par que substancializa dota de firmeza ontológica a lo inconsciente. Lo inconsciente, en efecto, ha de convertirse en el sustrato permanente de la conciencia, dado el carácter intermitente de ésta, es decir, su aniquilación durante el sueño y los desvanecimientos. Dicho brevemente, la misma prepotencia que Descartes otorga a la conciencia es la que, en el fondo, habrá de provocar su disminución, a la vez que el fortalecimiento del inconsciente: o en el caso de Schopenhauer, de la voluntad.

A última hora, la afirmación cartesiana del hombre como pensamiento, como un *cogito* substancial o acto consciente (ya hemos dicho que *cogito*, *mens*, *conscientia* son equivalentes para Descartes), conlleva la exigencia de un inconsciente que asegure la continuidad de la conciencia cuando no está en acto, por ejemplo, cuando duerme. Lo cual significa que la conciencia pierde también por aquí otra parte de la escasa entidad que le restaba después de haber sido reducida a puro fenómeno. Así es como se prepara el camino al vitalismo, como se facilita la operación de situar el momento substancial del psiquismo en lo inconsciente, o en la voluntad, que es uno de los nombres que va a recibir la vida. A la postre, será ella el soporte, el manantial de donde brota la conciencia, que pasará por ende a ser un accidente de la vida.

Hemos repetido hasta la saciedad que la conciencia psicológica consistirá, a partir de Descartes, en el hacerse manifiesto como tal, en el acto psico-físico del darse cuenta, considerado como el acto de subjetivación en

que el fenómeno cobra presencia, se aparece al individuo. El acto consciente vendría a ser el acto de la «fenomenación» por excelencia, si se acepta el neologismo. Pero en ninguna parte está dicho, sin embargo, que esa presencia sea reflejo fiel de las cosas, trasunto subjetivo del mundo objetivo que parece reflejar. En verdad, puede no serlo. El voluntarismo y el nominalismo de la baja Edad Media ya habían removido los cimientos del realismo que Descartes acabó de sacudir. Por un lado, para el voluntarismo la voluntad divina se antepone al conocimiento. Por otro, el nominalismo dio un golpe de muerte a la teoría de la inexistencia intencional de las cosas en el entendimiento humano, dado que el vínculo de similitud formal que unía el conocimiento con lo conocido se vio reemplazado por la referencia arbitraria del signo a lo significado: un vínculo proposicional infinitamente más débil que la forma de las cosas que, al depositarse en el entendimiento, servía de mediación cognoscitiva firme entre la representación y lo representado. Por último, pero ciertamente no sin importancia, hay que tener presente el efecto debilitador que el mecanismo de la nueva física ejercerá sobre la mente al convertirla en una realidad compositiva, resultado de causas externas que minimizan las operaciones propias y la unidad originaria que la confería el substancialismo.

En fin, y para no hacer interminable la historia, nos limitaremos a recordar que en la Ilustración se cuenta con la distinción entre el fenómeno y la apariencia. Concretamente, Kant defiende aún la diferencia. Schopenhauer en cambio, funde ambas cosas, o las confunde, en su idea de una representación a la que tiene por tan ilusoria como el vuelo de Maya. Schopenhauer piensa que la ciencia aplica indebidamente al mundo fenoménico, a la correlatividad inseparable del sujeto y el objeto, las categorías de causa, tiempo y espacio, que subyacen al principio de individuación y generan la multiplicidad de las cosas. El filósofo de Danzig niega, pues, que esas condiciones y categorías sean aplicables a la realidad absoluta, que sólo se da por intuición del cuerpo como voluntad. Así prepara la voladura de las bases epistemológicas para diferenciar el fenómeno de la apariencia. Con lo cual automáticamente se transforma en ilusoria nuestra representación del mundo, y queda abierto el camino para dejar el conocimiento a merced del deseo.

Cabría concluir, pues, que en la medida en que se cierra sobre sí misma y se desvincula del momento de realidad de las cosas, la conciencia gana en libertad de creación, se adentra más en el mundo de la posibilidad, pero a la vez subjetiviza el conocimiento, abandona el terreno de los hechos objetivos, lo transmuta todo en conciencia y, en el fondo, deja el conocimiento a merced de los instintos. La acción del mecanicismo facilita en cierto modo este proceso, en la medida en que, como ya hemos dicho, hace saltar en añicos la unidad radical de la conciencia y su dinamismo operativo propio. En definitiva, las características de la conciencia con que se encuentra Schopenhauer son, por tanto, ya propicias a reducir el fenómeno a

pura representación sin vínculos de realidad. Excepto que esta desvinculación respecto de la realidad exterior da paso a una progresiva y más fuerte vinculación interna. Dicho sin paliativos, la conciencia que convenía a la objetividad científica de la Ilustración es reemplazada por una conciencia más conveniente para el vitalismo. El aparecer de las cosas va transformándose en un parecer que puede ser mera apariencia. Es el triunfo de lo imaginario, de la posibilidad y, a la vez, la victoria del genio maligno sobre la posibilidad de garantizar la transcendencia referencial de la conciencia.

Todo ello lo retendrá a su manera en su pensamiento Arturo Schopenhauer.

3. El pensamiento psicológico de Schopenhauer

Ni Schopenhauer fue un psicólogo, ni tampoco se trata de exponer aquí de un modo sistemático sus abundantes ideas psicológicas. Nos limitaremos a comentar aquellos aspectos de su pensamiento, a veces no muy psicológicos en apariencia, que a nuestro parecer han tenido, sin embargo, una mayor incidencia sobre la psicología contemporánea.

Su maestro Kant había tratado de *salvar el fenómeno frente a la mera apariencia*, pero manteniéndose siempre dentro de un prudente agnosticismo sobre la naturaleza del noumeno, eso es, sin pronunciarse al respecto. No obstante, el problema no se podía ya esquivar y va a ser a Schopenhauer a quien le toque rematar la suerte. Lo hace negando abiertamente a la conciencia no sólo su condición substancial —una condición que obviamente no posee—, sino asimismo su condición de reflejo efectivo y verídico de las cosas. Schopenhauer sostendrá que, para cada cual, el mundo es su representación; nadie puede saltar sobre su propia sombra, ni representarse lo que excede de su representación. El mundo para mí es lo que de él se me hace manifiesto en mi representación, lo que del noumeno se me haga presente como fenómeno, lo que de la cosa en sí se me aparezca. Lo cual, a la postre, terminará significando lisa y llanamente que el mundo para mí será lo que me parezca, esto es, que mi representación del mundo se transformará en una fantasmagoría al servicio del deseo: *Le coeur a ses prisons que l'intelligence n'ouvre pas*, como escribiera una vez Jouhan-deau.

Para Kant la voluntad posee todavía un carácter espiritual. Para Schopenhauer ciertamente no: es un impulso ciego en diametral oposición con la razón. La inteligencia carece de todo poder para conocer objetivamente la realidad y para dirigir nuestra conducta moral. A veces, cuando nuestra conducta coincide con nuestras ideas morales, nos hacemos la ilusión de que, en efecto, son las ideas las que llevan la voz cantante y las que dirigen la conducta, cuando la realidad es lo contrario. En *El mundo como voluntad y representación* (I, §4, 55) se nos explica cómo en realidad la naturaleza

manda en las ideas y determina la acción: la voluntad, que no es capacidad de elegir, sino un abismo sin fondo (*abloser Grund*), un puro deseo, la voluntad misma de vivir en su despliegue ilimitado de apeticiones. La inteligencia, pues, es un elemento superpuesto, un epifenómeno inoperante, entregado a la voluntad. A última hora, el mundo de la representación no es otra cosa que una objetivación de la voluntad. El cerebro no es nada más que la voluntad de conocer. Cuando las fuerzas orgánicas llegan finalmente a formar el cerebro humano, surge de un golpe el mundo espacio-temporal, el mundo como representación. Realmente, el cerebro no es sino la voluntad de conocer. En el cerebro, la voluntad ciega se enciende una antorcha para iluminarse y alcanzar sus fines. Por tanto, desde su origen mismo, el cerebro es un instrumento al servicio de la voluntad, y así sigue siendo en la mayoría de los hombres durante toda su vida, esto es, generando, o más bien degenerando, un pensamiento siempre al servicio de los apetitos.

Con estos planteamientos se firma la sentencia de muerte del intelectualismo racionalista que había nacido con Descartes, y se dirige el interés de la psicología hacia la dimensión oréctica de la conciencia. Sobre todo, el interés de la psicología menos académica, porque el de la psicología más académica continuó centrado sobre los aspectos más cognitivos y observables del psiquismo, también los más superficiales —psicofisiología de los sentidos, etc.—, como por lo demás era obligado para una psicología inspirada en el modelo de la ciencia natural de entonces.

Muy resumidas, estas son las ideas de Schopenhauer que a nuestro juicio mayor importancia han tenido, y tienen, para el desarrollo de la psicología moderna:

I) La representación es el mundo tal como aparece en su inconsistencia, en su engañosa e ilusoria multiplicidad. La realidad verdadera es la que se encuentra tras la apariencia; eso se debe a que la representación del mundo está determinada por el espacio, el tiempo y la causalidad, verdaderos principios de individuación, que pluralizan la representación en los términos del deseo de cada cual. Por ello la representación es apariencia, fantasmagoría: porque la realidad es unitaria, absoluta, es voluntad. El hombre no vive sólo en un mundo de representaciones, vive también un mundo de voluntad, un mundo vital, que es el absoluto, la realidad en sí. Esta es la forma en que Schopenhauer aborda el dualismo.

II) A lo absoluto se llega no por la vía de una reflexión hecha sobre la representación, no racionalmente, sino por la intuición de uno mismo en cuanto cuerpo, por una experiencia interna en la cual el hombre, se reconoce como voluntad. El paso del mundo como representación al mundo como voluntad se halla constituido por la intuición de la propia voluntad del sujeto, donde el cuerpo se revela como expresión de la voluntad, que es la esencia real de todas las cosas. Schopenhauer considera la experiencia interior de la voluntad como un conocimiento metafísico, al cual son referibles los

fenómenos del mundo exterior, la representación. Mi cuerpo —confiesa el autor— es lo único que yo no conozco únicamente por una de sus caras, la de la representación; lo conozco también por la de la voluntad, que es la cara inmediata.

III) La cuestión, por tanto, no consiste únicamente en que la representación se reduzca a lo que a mí llega del ser de las cosas: el en mí de lo en sí, podríamos decir, el reflejo subjetivo del mundo objetivo. Lo que Schopenhauer afirma es que el fenómeno, la representación, no manifiesta la verdadera realidad de las cosas representadas. A diferencia de la vida que la sostiene, la conciencia no tiene realidad, es pura espectralidad fenoménica, fantasmagoría fragmentada, ajena a la unitaria realidad absoluta, carente además de toda capacidad ejecutiva. Y ello porque al convertir en objeto la realidad que representa, que hace manifiesta para un sujeto, inevitablemente escinde el mundo en dos, el objetivo y el subjetivo, dejando fuera de la subjetividad el núcleo ontológico de la realidad objetiva. Dicho de otra forma, al ser reducida a objeto de un sujeto, la realidad se hace fenómeno y pierde por consiguiente su entidad real, su peso óptico. Las cosas se depositan virtualmente en la conciencia como fenómenos sometidos a la voluntad, o sea, como pura apariencia. La representación del mundo carece, pues, de realidad.

IV) El mundo como representación, que es la forma consciente del mundo, el mundo en cuanto presente a mí, significa para Schopenhauer la esfera de lo irreal. Y por ello es por lo que a los ojos de Schopenhauer resulta tan difícil establecer una auténtica diferencia entre la apariencia subjetiva y la conciencia onírica. El concepto kantiano de fenómeno se transforma en el de apariencia, un reflejo secundario, múltiple, imperfecto, que guarda con el verdadero ser la misma relación que el sueño con la vigilia. El mundo como representación y el mundo de los sueños se recubren y penetran mutuamente, hasta el punto que resultan de difícil demarcación. Mediante esta disociación del fenómeno y el noumeno, por virtud de este distanciamiento de la representación y la realidad vital, es como Sigmund Freud podrá en su momento jugar con la libido flotante y los investidamientos de energías reprimidas en unas representaciones previamente neutras: *Lo que el filósofo de Danzig dice aquí sobre la resistencia opuesta a la aceptación de una realidad penosa* —escribe Freud—, *coincide tan por completo con el contenido de mi concepto de la represión, que una vez más debo sólo a mi falta de lectura el poder atribuirme un descubrimiento.*

En suma, la realidad real se le da al hombre en la intuición de su propio cuerpo, en la experiencia de la voluntad. La relación del fenómeno con la cosa en sí es la de la representación con la voluntad. Tal es la forma, ya lo hemos dicho, que adopta el dualismo en Schopenhauer. La realidad en sí es por completo ajena al mundo subjetivo de la representación. Es decir, la realidad en sí no está incluida en el modo de presentación fenoménico, al cual es tan ajena como a sus contenidos. Por esa razón, porque la

realidad se escapa al modo fenoménico de la representación, porque la realidad de las cosas queda fuera de su presencia consciente como mero fenómeno, es por lo que la representación pertenece al mundo subjetivo de la irrealidad, se queda en apariencia y es de alguna manera una «realidad» espectral. Ortega llega muy pronto a una postura semejante, después de su curiosidad inicial por la psicología de Wundt. En última instancia, el mundo como voluntad y representación se escinde en dos mitades inseparables, sujeto y objeto. Ninguna de las dos puede existir, ni siquiera pensarse por sí misma, independientemente de la otra. Ser sujeto se agota en tener representaciones; ser objeto, en ser contenido de una representación. Por ello es un error aplicar la causalidad al nexo que une el sujeto al objeto. La causalidad vale sólo para lo pensado y dentro de lo pensado, esto es, para el «ser objeto». Mientras que Kant rechaza la ecuación de fenómeno y apariencia, Schopenhauer no ve en el mundo de nuestra representación más que una apariencia y un engaño, el ilusorio velo de Maya. Pero nuestra necesidad metafísica nos lleva a interpretar la inabarcable multiplicidad de las cosas como si fueran «un» ser.

De otra parte, en la medida en que el hombre llega a saber que el mundo de la representación es pura apariencia, la realidad en sí puede serle accesible como voluntad, por la vía del cuerpo y la afectividad. No se trata, claro es, de la voluntad en el sentido habitual del vocablo, como facultad de elegir, como poder de querer o no querer. En otras palabras, no es que queramos algo porque nos lo representemos como bueno; no es eso. Antes bien, nos lo representamos como bueno porque lo deseamos. La vida, un poco como en San Agustín, la vida es deseo. O para ser más exactos, en la vida ni siquiera el deseo es anterior a la acción que pretende satisfacerlo: no hay una anterioridad del deseo respecto de la acción. La voluntad es una fuerza monolítica, sin fisuras, que jamás se distancia de sí misma, y cuya acción no es sino el despliegue y realización de su finalidad intrínseca. Como ha escrito Michel Henry en la obra citada (pág. 164) «lejos de estar separada de la realidad, de precederla, de suscitarla o negarla, la voluntad se identifica con ella, la realidad le es inmanente y constituye propiamente su esencia».

En verdad, la voluntad no es un principio que quiere o desea; a última hora, la voluntad es la vida misma. La vida es la realidad primordial que determina la acción y que se determina a sí misma en un movimiento de autoafirmación: su acto es el de la realidad misma, un acto de realización. Paradójicamente, esta realidad está constituida esencialmente por la carencia de realidad, consiste en un insaciable apetito de la realidad que le falta. La libido freudiana se halla contenida ya en la voluntad de Schopenhauer. En la filosofía voluntarista de Schopenhauer, son las determinaciones fundamentales de la existencia —el cuerpo, la acción, la afectividad— las que se sitúan en primer plano y constituyen, no lo olvidemos, la base sobre la que se edificará luego el pensamiento, el mundo como representa-

ción. Antes y por abajo de la representación está la voluntad, la vida, la realidad en sí que se disfraza de fenómeno para servir a sus eternos e implacables intereses. El amor no es sino la trampa que tiende la naturaleza al individuo para que colabore en la propagación de la especie, etc., etc.

Habría que seguir, pero no es la ocasión. En este ensayo me proponía explicar cómo Schopenhauer abre desde su sospecha filosófica las vías de una profunda renovación de la psicología. Freud es, evidentemente, el heredero más directo de este pensamiento. «Mi gran maestro Schopenhauer», dice en más de una ocasión, «es quien abre la vía de la afectividad, la vía de la vida para el pensamiento moderno». Es cierto. El tema del pensamiento desiderativo ha resultado decisivo asimismo para el análisis del conocimiento social y de la vida cotidiana, más allá de la clínica y de la patología. Sin duda, a Schopenhauer debemos llamarle maestro todos los psicólogos.