

FUNDAMENTACIÓN TEORÉTICA PARA ESTABLECER LA EXPRESIÓN “ESCUELA PESIMISTA” COMO CATEGORÍA HISTORIOGRÁFICA

THEORETICAL BASIS FOR ESTABLISHING THE TERM “PESSIMIST SCHOOL” AS A HISTORIOGRAPHICAL CATEGORY

H. W. Gámez

Universidad de Barcelona (UB) | España

Resumen

En la actualidad, una de las cuestiones que historiográficamente reviste mayor urgencia en lo que a los estudios sobre pesimismo respecta es el alcance y naturaleza de lo que se ha denominado *escuela schopenhaueriana*. Si bien entre los especialistas existe consenso en lo relativo a la existencia de una escuela tal, no obstante continúa persistiendo un relevante debate sobre sus integrantes. En este artículo procuraré exponer de un modo sintético lo que defendí en mi investigación doctoral y en *El peor de los mundos: la escuela pesimista frente al problema del mal y la redención* a estos efectos: que los pesimistas que conforman el *Weltschmerz* (Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer) exigen un taxón propio a tenor de las acentuadas diferencias que sus filosofías guardan para con la de Schopenhauer. Problematicando las categorías acuñadas en el simposio bilateral celebrado en Lecce el año 2005 (escuela *sensu stricto/sensu lato*) se recurrirá al análisis del modo en que rige el principio de correlación en el sistema schopenhaueriano, demostrando que, en pro de la íntima dependencia que guardan el idealismo trascendental y el monismo en su obra, dichos filósofos no pueden ser considerados meros alumnos de la estrella polar del pesimismo, por lo que se propone sustituir la categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato* por la de *escuela pesimista*.

Palabras clave: Pesimismo, escuela schopenhaueriana, escuela pesimista, *Weltschmerz*, principio de correlación, monismo, idealismo trascendental, Schopenhauer, Bahnsen, Hartmann, Mainländer

Abstract

Currently, one of the most urgent historiographical questions in studies of pessimism concerns the scope and nature of what has been called the Schopenhauerian school. Although specialists agree on the existence of such a school, an important debate persists regarding its members. This article offers a synthetic account of the argument developed in my doctoral research: that the pessimists who make up the *Weltschmerz* (Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann, and Philipp Mainländer) require a distinct taxon because of the pronounced differences between their philosophies and Schopenhauer's. By problematizing the categories coined at the bilateral symposium held in Lecce in 2005 (school *sensu stricto/sensu lato*), the article analyzes the operation of the principle of correlation in the Schopenhauerian system. It argues that, given the intimate dependence between transcendental idealism and monism in Schopenhauer's work, these philosophers cannot be regarded as mere disciples of the “pole star” of pessimism, and proposes replacing the category Schopenhauerian school *sensu lato* with that of pessimist school.

Keywords: Pessimism, Schopenhauerian school, pessimist school, *Weltschmerz*, correlation principle, monism, transcendental idealism, Schopenhauer, Bahnsen, Hartmann, Mainländer

*De todos estos sistemas [Spinoza, Fichte, Schelling y Hegel], sólo se ha
mantenido el de Schopenhauer [...] por paradójico que pueda sonar, debido
a su enorme contradicción consigo mismo [...] De esta manera, sus obras
ejercen el mayor encanto, tanto sobre los espíritus trascendentes (metafísicos)
como también sobre los inmanentes (empíricos), ya que cada uno extrae de
ellas lo que desea extraer.
Philipp Mainländer*

INTRODUCCIÓN

Así como ocurriera con el término “pesimismo” a mediados del siglo XIX, cuyo significado en absoluto quedaba semánticamente delimitado (Plümacher, *El pesimismo* 45), asimismo ocurre actualmente y desde finales del siglo XX (Müller-Seyfarth 225) con la categoría *escuela schopenhaueriana*: “todavía está por definir desde el punto de vista historiográfico la delimitación de su alcance [...] en lo referente a los pensadores que la integrarían” (Estal 421). Este taxón fue difundido por Kuno Fischer (16) en *Geschichte der neuern Philosophie*; y aunque los principales pesimistas del *Weltschmerz*¹ fueron reticentes² respecto a la vinculación que se les imputó para con la estrella polar del pesimismo, no obstante los supuestos miembros de esta escuela la aceptaron, cada uno a su modo (Plümacher, *Zwei Individualisten* 1).

En la actualidad, quien ensayó la primera tentativa sistemática para aclarar y delimitar este taxón historiográfico fue Domenico Fazio (Marconi 271). En 2009 publicó *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. Esta monografía antológica fue resultado de las investigaciones colectivas realizadas por el *Centro interdepartamentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola* de la Universidad de Salento y del simposio bilateral celebrado en la ciudad de Lecce el año 2005. En dicho simposio se procuró legitimar la expresión *escuela schopenhaueriana* como categoría historiográfica, pero a condición de que por tal escuela no se entendiese un bloque homogéneo de filósofos, sino un conjunto de pensadores, poetas y escritores más o menos ecléctico (Fazio 15).

Una lectura poco atenta de la literatura sobre el tema concluye que existen dos categorías dentro de la así llamada escuela schopenhaueriana: *sensu stricto* y *sensu lato*.

En sentido estricto son considerados “alumnos” de pleno derecho aquellos que mantuvieron un trato personal con el maestro y se limitaron a difundir su obra. Tales acólitos conformarían el selecto grupo de, tal y como los denominara Schopenhauer, evangelistas: Johann August Becker, Adam von Doss, Martin Emden, Julius Frauenstädt, Friedrich Dorguth, Ernst Otto Lindner, David Asher, Carl Georg Bähr, August Gabriel Kilzer y Wilhelm von Gwinner.

En sentido amplio, debemos contar a aquellos que, al margen de que se considerasen schopenhauerianos de pro, polemizaron con el maestro en alguno de los puntos esenciales de su obra (Durante 139; Mota 12). Esta denominación *sensu lato* ya había sido reivindicada por el propio Hartmann en su *Die Schopenhauer'sche Schule* (SchS): “Se tiene derecho a hablar de una escuela schopenhaueriana en el sentido más amplio del término si se la entiende en tanto que todas las tentativas que, partiendo de él, procuraron una transformación de su filosofía” (38); así como por Olga Plümacher en *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*:

¹ Si bien es cierto que en la terminología técnica del pesimismo, y especialmente en la obra de Plümacher, el concepto tenía una connotación, si no peyorativa, al menos si no-filosófica, a raíz de la obra *Weltschmerz* de Frederick C. Beiser, el vocablo ha terminado por designar aquel conjunto de autores que, participando o no en la disputa pesimista, conforman actualmente el panteón del pesimismo decimonónico –aquel que comprende a los filósofos que desarrollaron sus disquisiciones a mediados del siglo XIX–. Esta apropiación del término se ha acentuado en el panorama hispanohablante tras la traducción de la misma obra al castellano, con lo que se ha producido cierta inversión semántica. En adelante, utilizaré el término *Weltschmerz* para referir, o bien a dichos autores, o bien a la época que comprende las décadas 1860–1890.

Véase Gámez Salgado 349–356.

Tomamos el concepto de escuela en el sentido más amplio y entendiendo a los schopenhauerianos no sólo como aquellos cuyas mentes encontraron paz y descanso duradero en el maestro, sino sobre todo como aquellos que comenzaron con él; y los schopenhauerianos nos parecen tanto más interesantes cuanto más justificadas parecen las dudas sobre si pueden siquiera describirse como tales. (2)

Justamente, los “miembros” de la “escuela schopenhaueriana” en sentido amplio (Bahnsen, Hartmann y Mainländer en esencia) han sido los que tradicionalmente han despertado el interés, no ya de los estudiosos de Schopenhauer o el pesimismo, sino de los académicos y público en general.

No obstante, la sombra de Schopenhauer es alargada, ya que no sólo fueron seducidos por el Buda de Fráncfort epígonos como Frauenstädt o Asher, o díscolos pupilos como Hartmann y Bahnsen, sino también aquellos filósofos inscritos en la llamada *Lebensphilosophie*: Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel e incluso Thomas Mann, Sigmund Freud y Max Horkheimer.

Esta apreciación, que se deduce de la misma definición dada de *escuela sensu lato*, exigió una distinción postrera:

Es posible identificar un segundo grupo de pensadores que pertenecen a la escuela de Schopenhauer en el sentido *más* amplio. No se adhirieron a la metafísica de la voluntad [...] ni intentaron completar su pensamiento de manera sistemática [...] Lo que caracteriza este desarrollo no es la fidelidad a la doctrina original del maestro sino, por el contrario, la postura crítica y la investigación autónoma y original. Por tanto, estos pensadores, que no son simples seguidores, pueden ser considerados pertenecientes a la escuela de Schopenhauer, pero sólo con la condición de que sean considerados herejes. (Fazio 132)

Así, Fazio acomete una ulterior escisión, distinguiendo entre alumnos metafísicos (continuadores que perfeccionaron la obra del maestro) y herejes. Esta distinción imbrica con aquellas dos almas presentes en la filosofía schopenhaueriana señaladas por Fabio Ciracì: una de corte iluminista, i. e., ilustrada, “de inspiración kantiana, más atenta a la teoría de la conciencia y al Schopenhauer moralista, la cual concibe al filósofo del *Mundo* como un crítico de las costumbres, un filósofo del desencanto y la desilusión” (11), y otra de corte romántica, en la que “se expresan las posturas esotérico-espiritualistas del schopenhauerismo, con constante referencia al budismo y a la primacía de la música [...] El Schopenhauer irracionalista y vitalista también debe ser considerado romántico, a diferencia del Schopenhauer interpretado en sentido religioso”. (18)

Por todo lo dicho, la naturaleza y alcance real de la así llamada escuela schopenhaueriana es un tema polémico incluso para los propios especialistas, encontrándonos multitud de categorías, clases, subclases, evangelistas, alumnos, alumnos a medias, alumnos según se mire, etc.; de tal modo que no se sabe si estamos violando la ley de homogeneidad³ o si la de especificación.⁴ Aunque es cierto que sólo al amparo de una definición demasiado estrecha del término “escuela” podría afirmarse que Schopenhauer no constituyó ninguna (Plümacher, *Zwei Individualisten* 1), no es menos cierto que las diferencias entre los tres pesimistas del *Weltschmerz* son tan profundas y dinamitan elementos tan fundamentales del sistema original, que considerarlos alumnos habría escandalizado al propio Schopenhauer, para quien el trabajo de su alumnado se debía reducir a la “actividad de divulgar mi enseñanza” (Lerchner 46).

Además, reducir a filósofos tan singulares (Siebert 228) a meros epígonos sería un error fatal, pues puede conducir a la veleidad de creer que “si se conoce al director de la escuela se sabe todo lo necesario sobre sus alumnos” (Beiser 328); prejuicio que, irónicamente, ha sido el principal escollo a la hora de reivindicar el alcance e importancia real que tuvo el pesimismo filosófico a mediados del siglo XIX.

³ *entia praeter non esse multiplicanda* [No se deben multiplicar los entes sin necesidad] (WSG, [I]: 50).

⁴ *entium varietates non temere esse minuendas* [No se deben disminuir irreflexivamente la variedad de los seres] (WSG, [I]: 50).

En definitiva, cabe interrogarse lo siguiente: ¿Cuánta distancia puede guardar un filósofo para con otro como para poder ser llamado propiamente “alumno”? ¿Estamos incurriendo en una suerte de paradoja sorites? ¿Podemos hacer uso de otras categorías para evitar reducir a autores tan singulares a simples adeptos?

En este artículo voy a procurar exponer de forma sintética aquello que defendí en mi tesis doctoral (Gámez Salgado) y en *El peor de los mundos: la escuela pesimista frente al problema del mal y la redención*, argumentando por qué no es legítimo hablar de una escuela schopenhaueriana *sensu lato* en pro de las sustanciales diferencias entre la estrella polar del pesimismo y los tres del *Weltschmerz*. Como se verá en lo que sigue, esta categoría no supera un análisis hermenéutico de las filosofías de cada autor, por lo que debiéramos restringir el taxón *escuela schopenhaueriana* a la acepción *sensu stricto*, incorporando a Bahnsen, Hartmann, Mainländer y al propio Schopenhauer en otro más amplio: el de la *escuela pesimista*.

I. EL PRINCIPIO DE CORRELACIÓN

Para poder discernir en qué medida Bahnsen, Hartmann y Mainländer pertenecen, o bien a un taxón más acotado (escuela schopenhaueriana *sensu lato*), o bien a uno más amplio (escuela pesimista), es imperativo identificar a modo de prolegómeno cual es la estructura formal de los sistemas filosóficos en general; todo ello a fin de proceder con el mayor rigor posible y no en base a meras intuiciones. En efecto, sólo si sus respectivos sistemas respetan ciertas condiciones formales que actúan a modo de *conditio sine quibus non* de la categoría “escuela” podrán ser inscritos dentro del taxón *sensu lato*. En caso contrario, estos autores guardarán meras relaciones filogenéticas (Vid. Gámez 413–14) para con Schopenhauer, por lo que será legítimo incluirles a todos ellos (y a él mismo) en el taxón *escuela pesimista*.

Por “sistema filosófico”⁵ cabe entender aquí el conjunto de proposiciones que guardan relación de dependencia epistémica respecto a las distintas ramas de la filosofía (Lógica, Epistemología, Ontología, Ética, etc.) (Bueno y Martínez 23); es decir, un sistema filosófico será aquel conjunto de filosofemas cuyas proposiciones se derivan a modo de conclusiones de otras proposiciones preliminares relativas a las distintas ramas de la filosofía que aborda, de tal modo que las proposiciones, por ejemplo, de carácter metafísico, se deriven discursivamente de premisas previas pertenecientes a la epistemología, la metafísica, etc.; a fin de ser consecuente.

A esta dependencia entre premisas y filosofemas se denomina: *principio de correlación*. Aunque todo sistema debe respetar dicho principio cabe aclarar que

Esto no siempre será posible entre las proposiciones filosóficas; muchas de ellas carecen de relaciones de implicación o fundamentación. Pero, en general, puede afirmarse que existe una unidad sistemática entre las proposiciones de las diversas Ciencias Filosóficas, es decir, un sistema de sistemas particulares, que es el sistema filosófico. (Bueno y Martínez 24)

Es decir, todas las proposiciones de, por ejemplo, un sistema ético, no se derivarán necesariamente de forma lógica (*stricto sensu*) de todas las proposiciones de corte metafísico, epistemológico o lo que fuere, con total necesidad, pues al hablar de sistemas filosóficos no nos las vemos con coordenadas silogístico-matemáticas perfectas, ni con un *corpus* geométricamente demostrado a modo de *mathesis universalis*. Así pues, las proposiciones de un sistema filosófico cualquiera pueden guardar relaciones lógicas⁶ de diversa

⁵ Por supuesto, el concepto “sistema filosófico” es histórico y contingente, por lo que su contenido semántico dependerá en buena medida del momento histórico a que pertenezcan los sistemas objeto de investigación. No presentarán las mismas idiosincrasias formales ni materiales las filosofías de la antigüedad respecto a las medievales, modernas, etc. Dado que aquí nos circunscribimos a autores pertenecientes a la modernidad y protocontemporaneidad, hacemos uso del concepto en su acepción moderna; independientemente de que en otros periodos históricos tal definición no sea aplicable.

Estas relaciones lógicas pueden ser, en esencia: a) Nomológicas: las proposiciones guardan entre sí órdenes de fundamentación derivándose de las premisas, principios, axiomas, postulados y/o definiciones diversos teoremas,

índole sin que ello vaya en detrimento del rigor o sistematicidad del mismo.

Se aprecia que la noción de “sistema filosófico” se halla íntimamente relacionada con la idea misma de “estructura sistemática”, i. e., el concepto de “sistema” está atravesado por determinadas idiosincrasias *formales*. Por lo que respecta a la estructura de un sistema cualquiera, podemos distinguir tres estratos que guardan relación de correlación entre sí (Bueno y Martínez 24).

1) Estrato de los principios o propedéutico: corresponde a las partes de un sistema en el cual se presentan los axiomas o tesis preliminares que delimitarán el marco teórico del mismo.⁷

2) Estrato de desarrollo o teórico: corresponde con las partes de un sistema en que se formulan las tesis que constituyen el núcleo central del sistema como tal.

3) Estrato de aplicación o de resolución: corresponde con las partes de un sistema en que se formula la filosofía positiva del mismo, y en tanto que así se lo entiende como desembocadura gnoseológica del sistema en cuanto tal.

En virtud de todo ello cabe concluir lo siguiente: los estratos (haces de proposiciones) del sistema schopenhaueriano –como en todo sistema filosófico que aspira a ser consecuente– guardan relaciones de implicación entre sí, de tal modo que en virtud del principio de correlación modificar tal o cual filosofema, este o aquel estrato, implica una consecuente alteración en el resto de proposiciones que conforman el sistema entendido como un todo. El *quid* de la cuestión es, por ende, dilucidar si: las modificaciones que Bahnsen, Hartmann y Mainländer acometen son suficientemente significativas como para poder ser considerados meros epígonos, simples alumnos o, en fin, filósofos autónomos en absoluto susceptibles de ser incluidos en la categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato*.

II. EL SISTEMA SCHOPENHAUERIANO A LA LUZ DEL PRINCIPIO DE CORRELACIÓN

En un fragmento de 1826, Schopenhauer esboza un muy ilustrativo resumen de su pensamiento en general: “La unidad metafísica de la voluntad, la cual es el fundamento de mi ética, resulta muy chocante para el entendimiento común [...] La verdad del principio se deja captar únicamente a partir de la idealidad del espacio y del tiempo, así como a partir de la diversidad entre la cosa en sí y los fenómenos” (BM, [HN III, 283 (135) {F II, 194-195} <1826>]: 155).

En estas escasas líneas Schopenhauer remite a lo que juzgo son los elementos fundamentales de su filosofía, de tal modo que, dinamitados, no podremos hablar de un schopenhauerismo *stricto sensu*. Por ello, señalo que los aspectos fundamentales de su sistema que comentaré a estos efectos se dividirán en: 1) Epistemológicos y 2) Metafísicos. Estos dos puntos corresponden al estrato propedéutico y teórico anteriormente mencionados respectivamente.

En sintonía con Philonenko considero que la filosofía de Schopenhauer, en efecto, es una espiral (43), sólo matizaría que es una espiral esférica. Además, cabe advertir que, justamente por su naturaleza polimorfa y la simultaneidad ontológica en que los distintos grados de la espiral se dan para Schopenhauer, resulta enormemente difícil desechar lo “accesorio” para atesorar lo “fundamental”, ya que como el propio autor indica:

Un pensamiento único, por extenso que sea, debe guardar la más perfecta unidad. Aunque dicho pensamiento pueda, por necesidad de su exposición, ser dividido en partes, su conexión tiene que ser orgánica, es decir, aquella en que cada parte soporta el todo tanto como el todo la soporta a ella; en que

corolarios, etc. (Bueno y Martínez 23). b) Coordinativas: las proposiciones guardan entre sí ordenes coordinativos de modo que “los elementos del sistema [...] poseen significado independiente y entre unos y otros existe una dependencia externa” (Rosental y Judin 118).

En la filosofía moderna, por ejemplo, existe una primacía de las disquisiciones epistemológicas en lo relativo a este estrato, y lo llamo “propedéutico” en tanto que representa la preparación preliminar para asentar las condiciones de posibilidad del ulterior sistema.

ninguna parte es primera ni última [...] Pero un libro debe tener una primera y una última línea, y en esto diferirá siempre de un organismo [...] Es evidente que, en estas condiciones, el único consejo para quien quiera penetrar en el pensamiento expuesto es que *lea dos veces el libro*. (WWV I [VIII]: 4)

En vista pues de las propias declaraciones del autor respecto a la simultaneidad en que en su obra lo fundado actúa a la vez de fundamento y viceversa, se aprecia no sólo la dificultad que señalaba más arriba, sino también lo problemático de considerar alguno de los puntos de su sistema como de segundo orden. Hasta qué punto Schopenhauer tacharía de apóstata pues a cualquiera que osara modificar una sola coma de su filosofía es algo que cualquiera puede dirimir por sí mismo.

No es menester redactar en lo que sigue un bosquejo, ni de la filosofía de Schopenhauer en general, ni de los puntos anteriormente indicados en particular. Mi objetivo es ilustrar la relación que se da entre los distintos elementos constitutivos de su pensamiento en base al principio de correlación, de tal modo que pueda comprenderse en qué medida, socavado uno de ellos, la catedral schopenhaueriana colapsa,⁸ dando paso a algo nuevo. Podemos abordar esta cuestión de dos modos:

1) *ad rem*: mostrando qué peso específico tiene para el sistema de Schopenhauer tal o cual proposición.

2) *ad consequentiam*: mostrando qué consecuencias tiene para el conjunto del sistema modificar tal o cual proposición.

II. I. Aspectos epistemológicos

1) *ad rem*: Podemos abordar la significación filosófica que para el sistema schopenhaueriano tiene su dianología *ad rem*. Por razones pedagógicas la historia de la filosofía acostumbra a aunar los filósofos y sistemas en pares dialécticos tales como racionalismo-empirismo, realismo-idealismo, etc. Dada la herencia eminentemente kantiana de Schopenhauer y su teoría de la aprioridad del tiempo, el espacio y la causalidad, se concluye cómodamente que podemos enmarcar su epistemología en un idealismo trascendental; no obstante, esta es una verdad a medias,⁹ ya que ese idealismo se hace valer sólo para el mundo como representación (Beiser 62).

Pues bien, si reparamos en los asertos del francfortés en su *Crítica a la filosofía kantiana*, podremos apreciar el peso específico que el filósofo atribuye a la distinción entre lo real y lo ideal. Allí asevera que el gran mérito de Kant fue la distinción entre fenómeno y cosa en sí, a lo que va aparejada la crítica a la filosofía dogmática, conforme a la cual las leyes que Kant demostró como subjetivas (tiempo y espacio) eran tomadas por aquella como absolutas, i. e., que el mundo mismo existía con arreglo y conformidad a ellas (WWV I [497]: 474). Tanta relevancia tiene esta aprioridad de las leyes de la experiencia que Schopenhauer censura al mismo Kant por haber hecho uso de la ley de la causalidad para deducir la cosa en sí (WWV I [516]: 490);

⁸ Con esto no estoy sugiriendo que la filosofía schopenhaueriana represente uno de aquellos sistemas nomológicos típicamente deductivos, los cuales, por asentarse estrictamente sobre un fundamento o principio único, atacado éste, el conjunto se derrumba. El sistema schopenhaueriano parte, en cambio, de un registro intuitivo, fundamentándose, ciertamente, en un principio fundamental, pero el resto de proposiciones menores no se derivan de las mayores con arreglo a cadenas silogísticas, sino que se despliegan, como las plumas del pavo real, de aquel; por lo que su sistema es propiamente coordinativo (PP II [139]: 155).

⁹ En contra de los idealistas canónicos, a los cuales el francfortés reprende duramente por haber anulado la distinción entre lo a priori y lo a posteriori, Schopenhauer no rechaza “la suposición de algo que no fuera nuestra representación” (PP I [101]: 122), haciendo que “el sujeto fuera todo en todo o que pudiera hacerlo surgir todo por sus propios méritos” (PP I [101]: 122); sino que, justamente, “el mundo es, por una parte, representación y nada más que eso, y por otra, solamente voluntad (WWV I [5]: 29). No obstante, podemos entender el idealismo trascendental en su significación kantiana: “La proposición de que toda representación sensible sólo proporciona conocimiento de apariencias, no debe, en modo alguno, hacerse equivalente de la afirmación de que sólo contiene lo ilusorio de los objetos, tal como el idealista cree” (FM Ak. XX 269). En suma, la idealidad trascendental, tanto en Kant como en Schopenhauer, establece las condiciones de la concepción trascendental entre apariencia y cosa en sí (Allison 36). Así pues, siempre que por idealismo trascendental entendamos estas apreciaciones preliminares podremos decir sin incurrir en un error que, ciertamente, la epistemología schopenhaueriana es tal.

pudiendo tomar nosotros aquí este aspecto como el *Decumanus* de la filosofía schopenhaueriana. Se aprecia, pues, que Schopenhauer negaría la *laurea magistrale* de su escuela a cualquiera que tergiversara la estética trascendental,¹⁰ “una obra tan extraordinariamente meritoria que ella sola bastaría para inmortalizar el nombre de Kant” (WWV I [518]: 492).

Hasta qué punto es irrenunciable el idealismo trascendental para el francfortés lo revelan sus mismas declaraciones a estos efectos. En qué medida el idealismo trascendental es irrenunciable para quien en su *Brieftasche* (BM: 109) caracteriza en términos de “solemne disparate” (BM: [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113) la tesis opuesta es sencillo de dirimir.

2) *ad consequentiam*: También podemos tachar de “antischopenhaueriano” el rechazo de este idealismo trascendental mediante un *ad consequentiam*, o sea, mostrando como su sistema entero sufriría una dramática modificación si se retirase el adoquín de la idealidad del principio de razón suficiente y del principio de individuación.

El monismo del sistema schopenhaueriano es la conclusión directa de su idealismo trascendental, por lo que resulta diáfano que negada la idealidad del tiempo y el espacio (principio de individuación) se anula por completo dicho monismo, ya que desde una perspectiva realista de ambas estructuras formales del entendimiento también se le otorga realidad ontológica a la pluralidad, lo cual es la antítesis del monismo:

Tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo que es igual y uno según la esencia y el concepto aparece como diverso, como pluralidad simultánea o sucesiva; ellos son, en consecuencia, el *principium individuationis* [...] La voluntad como cosa en sí se halla, según lo dicho, fuera del dominio del principio de razón suficiente en todas sus configuraciones y, en consecuencia [...] está, además, libre de toda pluralidad. (WWV I [134]: 147)

Ya sólo las discrepancias epistemológicas serían motivo suficiente como para rechazar la idea de que un filósofo de talante realista, por muy pesimista que fuese, pueda ser llamado “schopenhaueriano”, y por ende debe ser compatibilizado como ajeno a su escuela en términos de epígono incondicional; pues *cum principia negante non est disputandum*.

En virtud de la imbricación de todos y cada uno de los elementos del sistema del maestro, (tal y como ya advirtiera él mismo en el prólogo a la primera edición), parece imposible extirpar un elemento constitutivo del mismo sin que el resto se transforme. El idealismo trascendental es un caso paradigmático de esta estrecha correlación que guardan las proposiciones del sistema schopenhaueriano, pues si viramos hacia posturas realistas deberemos necesariamente, o bien renunciar a su monismo o bien apelar a otro *toto genere* distinto.

II. II. Aspectos metafísicos

1) *ad rem*: Si quisiéramos demostrar *ad rem* la importancia fundamental que tiene el monismo en el sistema schopenhaueriano, sin duda deberíamos referir a sus disquisiciones relativas al carácter indestructible del ser en sí en ocasión de la muerte.

En el capítulo 41 de *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Schopenhauer critica la concepción

¹⁰ Si procedemos anecdóticamente, es ilustrativa a estos efectos la escena que propició la ruptura entre Xaver Schnyder von Wartensee y Schopenhauer. Schnyder relata que, debatiendo con el filósofo acaloradamente sobre diversos temas de índole musical en el restaurante Englische Hof –lugar habitual de peregrinaje de sus admiradores donde espera sin que el maestro se percatase de ello. En este momento, Schnyder tuvo la osadía de indicarle: “Ahora sírvase de desprecio” respondió: “Esas expresiones que usted acaba de emplear son sagradas y no deben ser profanadas. Usted no entiende su importancia”. “A partir de ese momento, Schopenhauer evitó todo contacto con Schnyder e hizo que pusieran su cubierto en la otra punta de la mesa para mantenerse alejado de tal *ignorante*” (Safranski 377).

occidental de la muerte en términos de negación absoluta, por contraposición a aquel arcano desprecio por la muerte idiosincrático del brahmanismo y el budismo. Aquella concepción no sólo germina del cristianismo imperante en el viejo continente, sino que también consiste en un miedo a priori, o sea, “la otra cara de la voluntad de vivir” (WWV II [531]: 517). Esta censura se gesta precisamente a tenor del monismo de Schopenhauer, pues aquello que perece sólo es la conciencia empírica del individuo, el fenómeno, mas no la fuerza interna que lo vivifica.

La muerte individual no es otra cosa que el fin de un fenómeno y por ende no tiene implicaciones ontológicas, pues así como de la detención de la rueda no puede inferirse la muerte de la hilandera, asimismo de la muerte del individuo no puede inferirse la muerte de la voluntad; ya que la cosa en sí que es el individuo no consiste en una fracción o parte de la voluntad individual, sino que en él reside toda la voluntad: “No se da el caso de que haya una parte más pequeña de ella en la piedra y una mayor en el hombre” (WWV I [152]: 164).

Cuando argumento *ad rem* apelando al peso específico del monismo en el sistema schopenhaueriano, estoy destacando que desde su perspectiva el monismo representa una gran ventaja por recurrir a un único elemento para explicar la diversidad de lo real (Beiser 127). Esta intuición, la de la mayor conveniencia de reducir lo múltiple a un único elemento explicativo sin violar la ley conforme a la cual *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*, interseca con el mismo método de investigación de Schopenhauer.

Reseñando las idiosincrasias que aventajan a su filosofía respecto a todas las demás, el francfortés hace hincapié en que, a diferencia de lo ocurrido en otros sistemas, el suyo no extrae consecuencias de forma silogística, es decir, en tanto que de una proposición se deriva otra, sino que las suyas se basan en el mundo intuitivo, de modo que

La consecuencia en mi sistema, tan rigurosa como en cualquier otro, por regla general no se logra por un camino lógico, más bien es aquella natural concordancia de las proposiciones que se produce inevitablemente cuando les sirve de fundamento a todas ellas el mismo conocimiento intuitivo, en concreto, su aprehensión intuitiva del mismo objeto, sólo considerado sucesivamente desde distintos aspectos. (WWV I [139]: 155)

Schopenhauer compara este proceder con la circunstancia de aquel que, contemplando una catedral desde uno de sus flancos, no logra comprender la estrecha vinculación de cada uno de sus componentes, y no es hasta que la escruta desde distintas perspectivas que aprehende la unidad del conjunto en cada una de sus partes. De ahí que haya encontrado necesario analizar el sistema schopenhaueriano a la luz del principio de correlación atendiendo a la cosa misma (*ad rem*) y no apelando exclusivamente a sus consecuencias (*ad consequentiam*); pues, ciertamente, el monismo se deduce de su idealismo, pero su idealismo también se deduce de su monismo; y es que el objeto, la catedral que aquí se analiza desde diversas perspectivas, es el *locus mundi* (WWV I [139]: 155), el cual es, desde tal ángulo, representación, y desde tal otro, voluntad.

Este monismo encuentra a juicio de Schopenhauer demostración en el propio mundo, específicamente en el ámbito natural, donde se aprecia que la muerte del individuo carece por completo de importancia, pues, como apunta el francfortés, la madre naturaleza, la cual *nihil facit supervacaneum*, arroja impasible a sus vástagos al aparente vacío de la muerte, aniquilando especies enteras en una especie de suovetaurilia, hecho que “hemos de interpretar [...] en el sentido de que la destrucción de tal fenómeno no impugna en lo mínimo su ser propio verdadero” (WWV II [541-542]: 526).

2) *ad consequentiam*: Si reparamos ahora en las consecuencias que se derivarían de extirpar dicho monismo del sistema, puede apreciarse que toda la soteriología schopenhaueriana experimenta una dramática modificación.

El monismo y la soteriología presentan ciertas aporías en el sistema que ya “los propios contemporáneos de Schopenhauer [...] reconocieron” (Beiser 83). Ofreciendo unas muy escasas notas al respecto voy a esforzarme por mostrar las implicaciones que tendría modificar su monismo.

Se puede acometer cierta lectura mesiánica de la soteriología de Schopenhauer, pues “si, *per impossible*, un sólo ser, aunque fuese el más ínfimo, fuera destruido totalmente, tendría que hundirse con él el mundo entero” (WWV I [153]: 165), y consistiendo la negación de la voluntad en este no volver a caer en el seno de la naturaleza, i. e., en no volver a objetivarse (WWV II [699]: 665); entonces surge la pregunta de Frauenstädt: ¿Por qué no se ha aniquilado ya el mundo? (GB: 291).

La escisión del monismo schopenhaueriano en un dualismo formal¹¹ permite solventar dicha, a bote pronto, aparente aporía, lo cual fue la intuición de Eduard von Hartmann¹² y Philipp Mainländer.¹³

En lo que respecta a Schopenhauer, romper con su monismo implica romper asimismo con su exacerbado irracionalismo, puesto que se da la entrada a una teleología la cual necesariamente debe ser amparada por un cierto proceso racional (Gámez Salgado 395–410). De esta manera, extirpado aquel irracionalismo, la redención ya no obtiene connotaciones locales, ya no es imputable al santo, al asceta, sino que apela al conjunto global de la existencia, convirtiéndose en un evento por venir, el *telos* del mundo; o, a lo sumo, si aún con todo se pretendiera conservar su irracionalismo, entonces habría que negar toda posibilidad de redención.¹⁴ Así, se trastoca dramáticamente la metafísica schopenhaueriana, introduciendo factores que sin duda habrían espeluznado al maestro.

III. MÁS ALLÁ DEL CANON: LAS DISCREPANCIAS DE LOS ALUMNOS PARA CON EL MAESTRO

Dado que mi pretensión aquí consiste en dilucidar si es pertinente considerar a los tres principales pesimistas del *Weltschmerz* meros alumnos de Schopenhauer, o si por el contrario las diferencias que guardan respecto al maestro son suficientemente determinantes como para catalogarlos dentro de un taxón más amplio; es necesario en lo sucesivo pasar revista a aquellos puntos en que toman distancia del padre del pesimismo. Todo ello obedece a la siguiente aseveración: *del mismo modo que en un sistema filosófico cualquiera sus distintos estratos guardan relación correlacional, asimismo los sistemas, digamos, filogenéticamente vinculados al antecesor común, deben guardar relación correlacional con aquel como para poder ser considerados miembros de una misma escuela.*

Así como en el caso anterior, no ofreceré un pormenorizado análisis de, por ejemplo, las propuestas epistemológicas de cada uno. Por esta razón remitiré a los dos estratos anteriormente establecidos, dividiendo estas consideraciones del mismo modo en que lo he hecho con Schopenhauer, o sea, en aspectos de índole epistemológica y aspectos de índole metafísica.

III. I. Aspectos epistemológicos

Si hay un elemento que pudiéramos identificar como denominador común a las críticas que los tres del *Weltschmerz* esgrimieron contra el maestro, sin duda deberíamos buscarlo en el viraje realista que tomaron respecto al idealismo trascendental de aquel. Por supuesto, el modo y manera en que cada uno de ellos problematizó esta cuestión fue diversa: desde Hartmann apelando a un real-idealismo hasta Bahnsen, quien se afilió explícitamente a las huestes realistas con su *Zur Kritik der Kritik* (Beiser 354), pasando sin

¹¹ Entendiendo aquí por “dualismo formal” aquella metafísica que, postulando una “substancia” única, no obstante apela a una dualidad interna en la misma. (Ferrater Mora 532–35).

¹² En Hartmann, este dualismo formal se ejecuta a tenor de su tesis de la idea y la voluntad como atributos de lo inconsciente en tanto que única substancia.

En Mainländer, este dualismo formal se ejecuta a tenor de la voluntad y el espíritu como atributos de Dios.

¹⁴ Ciertamente, cualquier lector atento de Schopenhauer aprecia claramente que la redención del dolor del mundo en su sistema es una solución a medias. Dado que la voluntad individual que se aniquila mediante la negación de la voluntad de vivir representa únicamente una objetivación fenoménica, sólo restan tres alternativas: o se apela a una aniquilación súbita del mundo en ocasión de la negación real de la voluntad individual de un individuo cualquiera, o se asume que la redención es un proceso colectivo, o bien se rechaza cualquier posibilidad de una redención.

duda por Mainländer, quien por mucho que asevere sin cesar que su postura es estrictamente un idealismo trascendental (más específicamente, un idealismo crítico), con todo bien podría ser denominada *realismo trascendental* a secas (Plümacher, *Zwei Individualisten* 13).

1) En el caso de Hartmann, las críticas van más dirigidas al kantismo en general que no al kantismo schopenhaueriano en particular, no obstante podemos concluir que, atacada la cofia, el resto de las raíces se pudren.

En su *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (KGR) osa precisamente reducir al absurdo (Beiser 216) aquella “obra tan extraordinariamente meritoria que ella sola bastaría para inmortalizar el nombre de Kant” (WWV I, [518]: 492): la estética trascendental. Sólo esto ya sería para Schopenhauer una herejía imperdonable, pero es curioso apreciar cómo las críticas hartmannianas no se alejan demasiado de las mainländerianas. En el ensayo mencionado, el berlinés arguye que

Si el espacio único como un todo dado es el producto de una síntesis de la diversidad espacial [*räumliche Mannigfaltige*] realizada por el entendimiento, entonces es posterior a esta, mas no anterior. Las intuiciones finitas (la variedad espacial) constituidas por la forma de la intuición sensible únicamente a partir de la sensación deben ser entonces las primeras a partir de las cuales se puede formar el espacio único [*einige Raum*]. (KGR: 154)

Aquí Hartmann, así como Mainländer, está apuntando a la idea de que el espacio en tanto que totalidad no es sino la síntesis de la diversidad espacial y que por ende la intuición del espacio es a posteriori, no a priori. En cualquier caso, la intención de Hartmann era la de fundamentar, urgentemente, la visión realista –ese solemne disparate (BM [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113)–, en que se fundaba su propia filosofía (Beiser 216).

Incluso Schopenhauer, que todavía ofrece las consideraciones más epistemológicas, siempre parte de la premisa no comprobada de que la teoría del conocimiento de Kant es un fundamento inquebrantable. Si Kant, Fichte y Schopenhauer representan una dirección esencialmente idealista en epistemología a pesar de algunas inconsistencias, Schelling y Hegel ocupan una posición intermedia bastante confusa entre epistemología realista e idealista; me pareció que era urgente adoptar una visión decididamente realista. (KGR: VI)

¿Cómo fundamentar este peculiar realismo consistente en que las representaciones de las cosas, aún sin ser idénticas a las cosas en sí, no obstante siguen correspondiendo a ellas? (Beiser 218). Remitiéndonos precisamente a la sensación, donde la intensidad y naturaleza de nuestros datos sensibles denotan un reino *toto genere* distinto e independiente a nuestra conciencia, lo que no consiste en otra cosa que en afirmar, de nuevo así como Mainländer, que las cosas en sí son la causa de nuestros datos sensibles. (KGR: 56)

2) Como decía más arriba, las críticas mainländerianas recorren derroteros similares.¹⁵ En el anexo al primer volumen de su obra principal, intitulado *Kritik der Lehren Kant's und Schopenhauer's*, apunta a la misma cuestión a que hacía referencia respecto a Hartmann: “Tal como es cierto que el espacio y el tiempo no son inherentes a las cosas en sí, es tan cierto que el espacio y el tiempo, tal como han sido caracterizados por Kant, no pueden ser formas *a priori* y, de hecho, no lo son” (An., FCE, [367]: 393).

Todas sus críticas a estos efectos, en resumidas cuentas, conducen hacia el peculiar idealismo realista de Mainländer, al cual él denomina “crítico”.¹⁶

¹⁵ Con todo, cabe señalar que Mainländer esgrimió severas críticas contra el sistema de Hartmann, llegando a tacharle despectivamente de “romántico filosófico” (PE II, Alz, [532]: 408).

Es curioso advertir los filósofos que Mainländer contabiliza entre los representantes del idealismo crítico: “(Idealismo crítico:

Un idealismo crítico es para Mainländer uno que reconoce las fuentes subjetivas de nuestras representaciones del espacio y del tiempo, y que se niega a atribuir el espacio y el tiempo matemático a las cosas en sí mismas. Un idealismo trascendental es aquel que incluye un realismo empírico, aunque un realismo empírico en un sentido amplio, es decir, supone que la experiencia nos da un conocimiento de las cosas que existen independientemente de nuestras representaciones de ellas, a saber, el conocimiento de su extensión y movimiento. (Beiser 303)

Este idealismo crítico pues consiste en esencia en afirmar que el entendimiento no exige para la producción del espacio y el tiempo ningún dato apriorístico, aprioridad que, a juicio de Mainländer, existe en la estética trascendental kantiana únicamente como posibilidad; de aquí colige el offenbachiano que las cosas en sí mismas poseen tanto extensión como movimiento¹⁷ (Sommerlad 428) y que, por ende, “si no hubiese ningún ser cognoscente en el mundo, las cosas en sí carentes de conocimiento que existen estarían, no obstante, en movimiento continuo” (PE I, Xk, [15]: 56).

Compárense las declaraciones mainländerianas con las de Schopenhauer en su *Brieftasche*: “Mantener que este mundo existiría en el espacio y en el tiempo aun cuando nadie se lo representara. Esto constituye toda una contradicción: su existencia significa igualmente su representabilidad; tiene su existencia en la representación del objeto, lo cual equivale a decir que se trata de un objeto” (BM, [HN III, 149 (24) {B 28-29} <1822>]: 113).

Pero las críticas más airadas de Mainländer no van dirigidas precisamente a Kant, sino a quien supuestamente es su maestro. En cierto modo, a tenor del idealismo de este, lo que el autor de la *Philosophie der Erlösung* le critica es que, no sólo se ha conformado con conservar las contradicciones que existen entre la estética y la analítica trascendental kantianas, sino que, para más inri, ha hipostasiado el error, aseverando que no existe tal síntesis del espacio y del tiempo, sino que ambos se dan como un *continuum a parte ante*. Por lo tanto, Mainländer recrimina a Schopenhauer respecto a Kant por los mismos motivos por los que recriminara a Hartmann respecto a aquel, i. e., por magnificar “de forma desmedida el error del maestro” (PE II, Alz 2, [584]: 485), o sea, “por convertirse en espejo de aumento de sus defectos” (WWV I [526]: 499).

En esencia, Mainländer critica duramente la “verdad que tiene validez para todo ser que vive y que conoce” (WWV I [3]: 27), i. e., la concepción schopenhaueriana de que el mundo es, por una parte, (sólo) mi representación; un equívoco fundado a partir de “errores palmarios [...] el espacio y el tiempo, en cuanto intuiciones puras a priori” (An., FCE, [447]: 407); algo que, sin duda, a ojos del maestro se antojaría un escándalo filosófico (Lerchner 38), y es que para el francfortés la epistemología mainländeriana no sólo le parecería una herejía para con su propio sistema, sino también para con el criticismo kantiano, la censurable involución hacia un realismo naif (Plümacher, *Zwei Individualisten* 10).

3) El caso de Bahnsen es más explícito si cabe. Al final de *Zur Kritik der Kriticismus* (KK) caracteriza sin tapujos su postura como un “individualismo realista” (Beiser 354), lo cual ya sería suficiente para ganarse la excomunión del cónclave schopenhaueriano.

La postura bahnseniana no es sino la reafirmación de la tesis de Adolf Trendelenburg¹⁸ en su *Logische*

Locke, Berkeley, Hume, Kant)” (PE I, Xk, [VII]: 40).

Debe destacarse que para Mainländer la espacialidad no implica extensión ni la temporalidad movimiento, lo cual, *mutatis mutandis*, significa que las cosas en sí pueden tener movimiento sin ser temporales y ser extensas sin ser espaciales. El offenbachiano asegura que “al hombre común, es decir, la persona tosca desde el punto de vista filosófico, todo le puede sonar muy parecido” (PE II, Alz 2, [562]: 451); mas la diferencia y no implicación de dichos conceptos es taxativa y determinante, diferencia que, por desgracia, da demasiado por sentado sin ofrecer ulteriores aclaraciones.

“Si admitimos ahora que los argumentos presentan el espacio y el tiempo como condiciones subjetivas que preceden en nosotros a la percepción y a la experiencia, no está probado en absoluto que no puedan ser al mismo tiempo también formas objetivas. Kant apenas pensó en la posibilidad de que ambas estuviesen juntas. Como ya separó lo subjetivo y lo objetivo, arrojó

Untersuchungen (Beiser 355). La cuestión consiste en denunciar un falso dilema en la postura kantiana, pues sería falso que *solamente* podemos postularnos a favor o en contra de la identidad entre nuestras representaciones y las cosas en sí, pues cabe una tercera alternativa, la *posibilidad* de que las formas apriorísticas del espacio y el tiempo sean, en efecto, tales, mas siendo asimismo imputables a las cosas en sí mismas.

Quien acepta algo que existe en sí mismo debe, con total imparcialidad, mantener abierta la doble posibilidad de que el ser en sí mismo lleve en sí esas formas de la intuición a priori, y que dependa completamente de ellas [...] *In abstracto*, la probabilidad de cada una de estas posibilidades es exactamente la misma. (KK: 360)

Pero Bahnsen no se limitó a la mera posibilidad lógica de este realismo, sino que se posiciona a favor de este apelando a una abducción verosímil: existen razones empíricas que decantan la libra hacia el realismo.

La relación de la cosa en sí con las formas de la intuición encontradas a priori en el sujeto cognoscente seguiría siendo una cuestión abierta por el momento, hasta que una investigación empírica hubiera producido el material necesario para decidir si uno de los platillos de posibilidad de la balanza se hunde bajo posibilidades más contundentes. Ahora bien, ¿cómo, si el material necesario ya es abundante, recopilado en sus mejores evidencias por el propio autor de la hipótesis de la voluntad? (KK: 361)

Lo que está señalando Bahnsen aquí es que el propio Schopenhauer, al final de su vida, ya coqueteó con cierto realismo (Beiser 358; Estal 87-109), de modo que, tal vez a su juicio, virar hacia tales posturas consistía más bien en llevar la filosofía del maestro a sus últimas consecuencias, y no tanto en una herejía palmaria.

Para concluir, debo destacar que en lo relativo a las críticas de estos filósofos no se ha tenido por propósito aquí “ofrecer una revisión al respecto, la cual los conocedores de Kant y la literatura kantiana” (Sommerlad 424) –así como los de Schopenhauer y su obra– “de acuerdo a sus puntos de vista, deducirán principalmente por sí mismos” (Sommerlad 424); sino destacar exclusivamente las profundas divergencias que manifiestan en relación a la dianología del francfortés.

Más allá de las razones históricas que pudieren explicar este descarado regreso hacia posiciones más realistas (Esterman 52), lo que resulta indudable es que dicho movimiento representa una auténtica apostasía para el schopenhauerismo, no ya porque los alumnos debieran respetar un cierto voto de fidelidad para con el maestro, sino porque el idealismo trascendental, que se deriva a su vez del kantismo schopenhaueriano, es crucial para el conjunto del sistema, tanto por sí mismo (*ad rem*), como por sus consecuencias (*ad consequentiam*).

III. II. Aspectos metafísicos

Desechado tal idealismo en pro de un individualismo realista, un real-idealismo, un idealismo crítico o como se quiera denominar, el efecto colateral consiste en una mutación dramática de la metafísica de la voluntad. Esta transformación que acometerán Bahnsen, Hartmann y Mainländer tendrá implicaciones profundísimas para el conjunto del sistema ya que, anulada la aprioridad estricta del espacio, el tiempo y la causalidad, el monismo schopenhaueriano cae por su propio peso, lo cual abre la puerta a una novedosa forma de comprender cantidad de temas idiosincráticos del schopenhauerismo y el pesimismo en general: soteriología, teleología, irracionalismo, etc.

- 1) La metafísica de Eduard von Hartmann es explícitamente monista, la cual también llegó a designar

las cosas a una u otra clase. En esto su agudeza discriminatoria superó a su capacidad unificadora” (Trendelenburg 164).

como “espiritualismo monista” (RZ: 99-121). Pero, ¿cómo podría ser este el caso, si como se ha indicado rechaza taxativamente el idealismo trascendental del maestro? Mientras que el monismo schopenhaueriano podría ser designado como “ilusionista”,¹⁹ el hartmanniano debiera entenderse en términos panteístas (Ferrater Mora 532–35):

No hay ninguna concepción mejor, para el que tiene una sensibilidad mística, que la de concebir el mundo como un ser unitario, y sentirse parte de este ser; pero como una parte en la que, a la vez, vive el todo, de manera que, en el contraste del yo con el todo, el yo goza religiosamente de la sublimidad de este último y de su participación con él. Siguiendo al cristianismo, a este ser único se le ha llamado en alemán “Dios”, y a la concepción que sostiene que este ser único es la totalidad, se le llama panteísmo (en el sentido más amplio de la palabra). Bien entendido, es un término que se puede asumir; pero, debido a las malas interpretaciones a las que está expuesto, yo prefiero, tras nuestra explicación del panteísmo, la palabra *monismo*, que significa lo mismo. (PU: 468)

El ser único, la esencia del mundo, es lo inconsciente, siendo la pluralidad (no sólo de los individuos, sino también de la materia, la conciencia, los instintos, etc.) el fenómeno de aquel, “pero no un fenómeno puesto subjetivamente, como sucede en Kant, Fichte y Schopenhauer, sino un fenómeno puesto objetivamente [...] como lo expresa Hegel, como ‘mero fenómeno, no sólo para nosotros, sino en sí’” (PU: 470); o sea, fenómeno de lo Uno en tanto que emanación casi plotiniana (En. III 1, 7-10). Por lo tanto, en la metafísica de Hartmann, no es que lo ideal sea un momento de lo real, i. e., la representación un producto de la voluntad (Schopenhauer), ni lo real un momento de lo ideal, i. e., la voluntad producto de la representación (Hegel); sino que tanto lo ideal como lo real –voluntad y representación– son momentos de la substancia absoluta (Beiser 204); en el caso de Hartmann: lo inconsciente, el individuo *κατ’ ἐξοχήν* (PU: 458).

Ahora bien, ¿cómo concluye Hartmann la unidad total de todo lo inconsciente, es decir, que sólo hay un inconsciente que “vivifica” a todos y cada uno de los individuos, y no un inconsciente para cada uno de ellos? Sencillamente, apelando a la ley de homogeneidad:

¿Qué motivo habría de tener para afirmar que esta causa desconocida de su conciencia será otra distinta que la de su prójimo, cuyo en sí tampoco conoce? [...] En un caso como este es donde se impone el lema de que los principios no han de multiplicarse sin necesidad, y que, ante la falta de una experiencia inmediata, hay que atenerse siempre a la hipótesis más simple. Según esto, habría que suponer, sin duda, la unidad de lo inconsciente. (PU: 459)

De este modo, tomando el monismo como un prerrequisito de cualquier visión satisfactoria del mundo (Beiser 203), logra Hartmann conservar dicho monismo sin tener que recurrir al idealismo típicamente schopenhaueriano.

A lo inconsciente no le pertenece la pluralidad porque es en pro de sí mismo que se da el espacio: la representación funda el espacio ideal; la voluntad, mediante la realización de la representación, funda el espacio real (PU: 464). Pero también se puede deducir esta unidad de otro modo, uno que ciertamente recuerda a la necesidad cartesiana de unificar la *res extensa* y la *res cogitans* en la glándula pineal. Procediendo Hartmann *ad absurdum*, si la pluralidad fuese fruto, no de las funciones de la substancia absoluta, sino de

¹⁹ Advirtiendo empero la salvedad de que en la filosofía schopenhaueriana el fenómeno no es sin más mera apariencia, pues en él se manifiesta la cosa en sí. “Conforme a ella [la cosmología ilusionista], toda pluralidad del fenómeno del mundo es tan sólo mera apariencia, un engañoso sueño que tortura al alma del mundo, sueño donde nada es real, salvo el sufrimiento, cuya esencia absoluta perdura en la ensoñada apariencia de la multiplicidad” (Plümacher, *El pesimismo* 71).

un pluralismo de substancias, entonces las relaciones entre los individuos, “reales [...] como las que de hecho existen” (PU: 466), no podrían explicarse, lo cual equivale a atisbar que si a cada individuo le correspondiese una substancia propia, individual, nos topáramos con la aporía cartesiana de la incomunicabilidad de las substancias.

Con todo, si la pluralidad es fenoménicamente real y no ilusoria, entonces cabe preguntar: ¿Cómo surge lo real? La respuesta de Hartmann consiste en aseverar que es en la disputa de los actos de la voluntad inherente a lo inconsciente como se produce aquello que denominamos *Realität*. Para comprender esto debemos recordar lo que Hartmann designa con la expresión *substancia idéntica de ambos atributos*.

En esencia, del mismo modo que la extensión y el pensamiento son dos atributos de la substancia infinita (Dios) en Spinoza (II, P. I-II), asimismo en Hartmann voluntad e idea son dos atributos de la substancia absoluta (Inconsciente). Recuperando el problema cartesiano, el berlinés apela a la incomunicabilidad de la voluntad y la representación en el caso de que ambas fuesen, en efecto, substancias distintas; así como “siguiendo los principios de un pluralismo consecuente, resulta impensable la posibilidad de actuación de unos individuos separados de otros” (PU: 708).

En resumidas cuentas, Hartmann toma la representación y la voluntad, convirtiéndolas en momentos del Inconsciente; y aquí no deja de sonar la censura del maestro: “Esto es el de sobra conocido Absoluto, de modo que la prueba cosmológica [queda] enmascarada” (GB: 290).

2) Si bien la metafísica de Eduard von Hartmann es descaradamente herética, no cabe duda de que Schopenhauer habría catalogado de escandalosa la de Mainländer; aunque cabe decir que en todas las escuelas encontramos a un alumno así: un alborotador (Lerchner 33, 44).

Teniendo en cuenta que la filosofía de Mainländer surge de la crítica a la de Schopenhauer (Beiser 292) es evidente que podría redactarse una extensa lista de los muchos puntos en que el “alumno” disiente del “maestro”:

Es desde las inconsistencias de Schopenhauer como Mainländer se vuelve activamente productivo. El rechazo de determinados filosofemas absurdos a ojos de Mainländer le obliga a reajustar otros aspectos asumidos de buena gana. De un incomprensible monismo voluntarista se yergue de este modo una doctrina de la voluntad revisada, el pluralismo y la independencia, y desde un sistema oscilante se deriva un sistema piramidal con un fundamento y un ápice explícitamente metafísico. (Lerchner 43)

El offenbachiano asume dos doctrinas schopenhauerianas: la voluntad como cosa en sí y el sufrimiento como ley universal (Beiser 292); el resto de “dogmas”, o son omitidos, o refutados expresamente. Ni el carácter apriorístico del espacio y del tiempo (PE I, Xk, [3-27]: 45-66), ni la supresión de la voluntad en la experiencia estética (PE I, Xk, [140]: 166), ni el irracionalismo ni el monismo “a medias” (Beiser 292); ni, en fin, un largo *etcétera* (An., FCE, [359-620]: 387-498), fue asumido por el autor de *Philosophie der Erlösung*. Hasta qué punto se puede considerar a semejante sujeto “alumno” es algo que cualquier maestro podrá concluir por sí mismo.

Pero la transformación mainländeriana de la filosofía de Schopenhauer no se circunscribe únicamente a la reducción de proposiciones específicas (Lerchner 34), sino que se dirige explícitamente al trascendentalismo del maestro. Las críticas más airadas del filósofo se dirigen precisamente a la oscilación constante que ensaya el francfortés entre el ámbito estrictamente inmanente y el descaradamente trascendente; una fluctuación que Mainländer cataloga de inútil e incomprensible para el entendimiento humano (An., FCE, [544]: 467). Él le replica, en suma, que ose hablar de una voluntad única como un “filósofo trascendente [...] como puro metafísico” (An., Alz I, [604]: 773); o sea, le amonesta por las mismas razones por las cuales Schopenhauer reprendió a Goethe en su momento: por olvidar de forma

irreflexiva a Kant, reingresando en una metafísica ingenua (Lerchner 41).

Donde se aprecia con más claridad la crítica mainländeriana es en su censura del monismo, crítica que a su vez se dilucida al amparo de sus discrepancias respecto a la idea schopenhaueriana de la inagotabilidad de la naturaleza, la cual se explica a su vez por su concepción trascendente de la voluntad:

Mira ese insecto delante de tus pies, ese pez despreocupado en la red todavía sin cerrar, esa rana a la que le impide huir su pereza, ese pájaro que no advierte como se ciernen sobre él los halcones, esa oveja que ha caído bajo el campo visual de un tigre; con cuan poco cuidado afrontan candorosamente todos ellos los peligros que les acechaban y que amenazan a cada instante su existencia. La naturaleza hace que sus hijos afronten confiadamente y sin protección alguna mil contingencias amenazadoras, porque sabe que cuando mueren retornan a su regazo, donde nada puede darse por perdido y que por ello su desaparición es tan sólo una broma. La total despreocupación de la naturaleza por el mantenimiento de una máquina tan sofisticada como es un animal denota con claridad que la destrucción de una manifestación semejante no inquieta en lo más mínimo al ser que se manifiesta. (BM, [HN III, 456 (58) {A 70} <1828>]: 211)

Para Schopenhauer, el debilitamiento no es imputable al orden de la esencia, sino sólo al de la existencia, porque “la voluntad misma permanece sola y por sí: pues sólo ella es inmutable e indestructible, no envejece, no es física, sino metafísica” (WWV II [270]: 279); es decir, la muerte sólo afecta al individuo, el cual se inscribe en el reino del *principium individuationis*, y por ende su destrucción no tiene ningún efecto metafísico (Lerchner 37). De este modo, la voluntad única trascendente, ajena a la partición, la pluralidad y por extensión a la caducidad, se objetiva en individualidades perecederas, aniquiladas las cuales continúa existiendo la fuerza que las vivificó, así como no desaparece la fuerza magnética en ocasión de la destrucción del imán.

La postura mainländeriana es la diametralmente opuesta, pues de esa imperturbable indiferencia de la naturaleza para con sus vástagos concluye, no su inagotabilidad, sino su caducidad, por lo que la naturaleza, no sólo pierde mucho con la aniquilación de cada individuo, sino que además envejece paulatinamente, hundiéndose de modo indefectible en la senescencia; de tal manera que si “el mundo muere durante eones. ¿Por qué debería la metafísica de la voluntad conservar un *Perpetuum mobile*?” (Lerchner 40). Este *Perpetuum mobile*, la unidad de la voluntad trascendente, atenta contra la experiencia inmediata de la naturaleza, donde únicamente se aprecian fuerzas individuales que sólo “con manifiesta violencia es posible fundir [...] en una oculta voluntad trascendente indivisible” (An., FCE, [479]: 428).

Este error fatal, consecuencia del idealismo schopenhaueriano, genera a su vez “una ciénaga de errores” (An., FCE, [481]: 429) que pueden rastrearse en todo el *corpus* de *Die Welt als Wille*. Mainländer hace especial hincapié en la cuestión de la especie en tanto que forma del individuo.

Para Schopenhauer, el individuo es del todo prescindible para la naturaleza en su conjunto, la cual *non contristatur* por la muerte de uno o miles de sus especímenes. Lo único que le interesa a esta es la especie (WWV I [325]: 321), hasta el punto que, si todos y cada uno de los individuos de una de ellas se extinguieran, aquella, que se corresponde con la idea de estos en sentido platónico, permanecería, ya que “la idea [...] no entra en este principio [de razón suficiente], por eso no le corresponde ni la pluralidad ni el cambio” (WWV I [200]: 207-208) ni la muerte:²⁰ “La vida del individuo en el fondo está tomada de la especie y que toda fuerza vital es algo así como la fuerza de la especie contenida en un cauce” (WWV II [585]: 564).

Aquí se aprecia una de las mayores discrepancias en lo relativo a aspectos metafísicos entre Mainländer

²⁰ En relación a las aporías que surgen de la teoría schopenhaueriana de las ideas en sentido platónico y su tensión con la filosofía mainländeriana véase Gámez, “De la Estética” 68–157

y Schopenhauer: el taxativo pluralismo y el exacerbado monismo respectivamente. Para el offenbachiano, la unidad trascendente tiene un estatuto *toto genere* distinto al que tiene en la filosofía del francfortés, de ahí que aquel sea estrictamente pluralista, entendiendo por “pluralismo” la tesis de que la individualidad no es producto del engañoso velo de Maya, i. e., mero fenómeno, sino que es eminentemente real; razón esta por la que Plümacher designa la filosofía mainländeriana como “individualista” (Plümacher, *Zwei Individualisten* 19).

3) Si por “individualismo” entendemos la tesis de que sólo “hay una multiplicidad de substancias individuales en el mundo, es decir, que no hay una sola voluntad sino muchas voluntades y, de hecho, una para cada persona” (Beiser 342) de tal modo que “cada individuo afirma su propio interés a expensas de todos los demás” (Beiser 349), entonces podemos afirmar junto a Olga Plümacher (*Zwei Individualisten* 18) que Julius Bahnsen es el máximo representante del individualismo dentro del *Weltschmerz*. No obstante, así como señalara Hartmann respecto a los equívocos a que suele inducir el concepto *panteísmo*, debido a las malas interpretaciones a las que está expuesto el término “individualismo” prefiero utilizar aquí el de *pluralismo*, el cual en este contexto “significa lo mismo” (PU: 468).

Aunque Bahnsen ensayó cierta ambivalencia en lo que respecta a su tematización del monismo y el pluralismo, no obstante se puede indicar que ya en 1872 el pomerano había sentado las bases de su pluralismo antimonista, con un artículo dedicado principalmente a la crítica de la filosofía hartmanniana: *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien* (PG).

Allí, Bahnsen destaca el más o menos tácito dualismo hartmanniano entre la voluntad y la idea dentro de lo inconsciente, lo cual tiene como efecto colateral la incapacidad de la *Philosophie des Unbewussten* para explicar “el residuo irracional que se adhiere obstinadamente a las cosas” (Beiser 349). Pero, además, Bahnsen critica a Hartmann por incurrir en las carencias de que todo sistema monista adolece, a saber, la incapacidad para explicar la exégesis de la individualidad a partir de la unidad universal.

A diferencia del monismo schopenhaueriano, donde no cabe exigir dicha génesis dado que la realidad del individuo es netamente fenoménica, en Hartmann la realidad singular del individuo resta siempre inexplicada, quedando reducida a un misterio insondable. Esta es, según Bahnsen, la dificultad fatal de todo monismo, de ahí que juzgue pertinente su antítesis, el pluralismo, ya que “sólo con una metafísica de este tipo puede apaciguarse nuestro pensamiento, que está en tan estrecha concordancia con los fenómenos que no nos incitan a contemplar un más allá puramente trascendente, inalcanzable, en el anverso de la realidad” (PG: 50-51).

A diferencia de Mainländer, para quien el concepto de unidad tiene un estatuto *parte ante* a la existencia en base al cual se explica la unidad colectiva y dinámica de los individuos entre sí (An., FCE, [480]: 428), para Bahnsen la unidad sólo tiene una acepción abstracta, i. e., es un concepto que remite al conjunto de individuos que conforman la existencia en su totalidad, “la suma de los factores individuales de la vida” (PG: 50, 64). Estas voluntades individuales, a las que el filósofo denomina *bénadas*, (Caldeira 116) tienen realidad substancial en sí, a pesar de estar recíprocamente condicionadas *de facto* (Beiser 363).

Respecto a la crítica concreta al “maestro”, Bahnsen arguye que incurre necesariamente en un cierto solipsismo, pues en base a la proposición de que la pluralidad es producto del *principium individuationis*, y que por ende aquella tiene una dimensión estrictamente fenoménica, no se puede deducir en modo alguno la existencia real de otros “yoes”, los cuales, por principio, siempre quedarán reducidos a una mera posibilidad lógica:

El mero nombramiento del “yo” ya implica esa autodiferenciación que no puede pensarse sin un reconocimiento concomitante de lo que existe fuera (*extra y praeter*) de mí. La autoconciencia y la

conciencia del mundo se tienen mutuamente como condición previa [...] Si queremos prescindir de esta conclusión primordial del entendimiento, entonces hemos acabado antes de empezar, y si queremos atribuirle un sentido “meramente subjetivo”, entonces excluimos de nosotros mismos toda creencia, pero *eo ipso* nos incluimos en ese círculo mágico del yo puro, dentro del cual hay pura y solamente un Yo y sus representaciones, pero un no-yo ni siquiera existe como meramente representado, puesto que la representación sigue siendo una parte integrante del mismo Yo. (KK: 359)

Pero de esta crítica, a bote pronto estrictamente epistemológica, Bahnsen extrae sustanciales consecuencias metafísicas, a tenor de las cuales censurará el monismo schopenhaueriano. Al indicar que la autoconciencia y la conciencia del mundo se tienen mutuamente como condición previa, lo que está defendiendo Bahnsen es que la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*, es decir, la voluntad y la autoconciencia (intelecto) de uno y el mismo individuo, son indisociables (Beiser 357), de modo que no es el caso que la relación entre ambos se asemeje a la de un “ciego forzado que lleva en sus hombros a un paralítico que ve” (WWV II, [233]: 247). En base a este apunte, el pomerano concluye la ilegitimidad de apelar a una voluntad cósmica y universal de que manarían las voluntades individuales, pues dado que el sujeto que conoce sólo aprehende en su autoconciencia su voluntad individual, no hay razón alguna para suponer un algo allende o aquende a las hénadas.

Para más inri, esta ligazón indisociable, el nudo gordiano entre voluntad y autoconciencia, anula a su vez un aspecto fundamental de la soteriología schopenhaueriana: la posibilidad de que el intelecto se imponga sobre la voluntad negándola. Tal y como indica Schopenhauer, “el fin de toda inteligencia sólo puede ser reaccionar sobre una voluntad: pero, dado que todo querer es un error, la obra final de la inteligencia será suprimir el querer a cuyos fines había servido hasta entonces” (WWV II [701]: 667). Pero aquí surge la pregunta evidente: si el intelecto es un factor de segundo orden de la voluntad, ¿cómo es posible que aquel se emancipe de esta?

Del mismo modo que un tartamudo no es libre de su lengua, un cojo de sus piernas, un borracho o un recién nacido de sus miembros, asimismo la voluntad de conocer no es libre de la perfección o del pleno uso de sus órganos de conocimiento. Este es todo el secreto que Schopenhauer y Hartmann no apreciaron, porque estaban obnubilados con el pensamiento de que un ser primordial que había superado toda finitud de las formas supuestamente trascendentales no podía estar limitado en su poder y sabiduría, de ahí el cuento del mundo mejor en medio del pesimismo y de la omnisciencia de la voluntad en medio de su ceguera. (KK: 354)

Estos serían los primeros pasos hacia la ulterior negación de toda posibilidad de redención dentro de la cosmovisión de Julius Bahnsen, algo que no sólo le aleja dramáticamente del “maestro”, sino también de los demás obispos de la supuesta escuela schopenhaueriana. En este sentido, Bahnsen admite que en un aspecto fundamental no es tan schopenhaueriano después de todo, pues finalmente desechó el monismo del maestro (Beiser 365).

IV. CONCLUSIÓN

Una vez mostradas suficientemente las profundas divergencias que existen entre los sistemas de Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer respecto al de Schopenhauer, resta responder al interrogante que formulaba en este artículo: ¿Podemos incluir a estos tres filósofos en la selecta categoría *escuela schopenhaueriana*?

La historiografía filosófica ha organizado los distintos sistemas en: realistas, idealistas, materialistas, monistas, dualistas, vitalistas, existencialistas, etc. (Bueno y Martínez 28); pero esta clase de categorías

obedecen las más de las veces a estrategias pedagógicas, o sea, son un recurso con el que poder tamizar la muy heterogénea variedad de filosofías en base a una cierta semejanza o proximidad teórica. No obstante, dicha estrategia es reduccionista pues, por poner un ejemplo, Hume y Locke son considerados empiristas, por mucho que las diferencias entre ambos sean evidentes.

Retomando las apreciaciones de Bueno y Martínez, se encuentra que “si tomamos como criterio el problema del conocimiento los dividiremos [los sistemas filosóficos] en Idealistas y Realistas [...] Si tomamos como criterio el problema de la substancia, los dividiremos en Monistas, Dualistas y Pluralistas” (28).

Si pretendemos emparentar a los filósofos objeto de la presente investigación desde una perspectiva epistemológica ni Bahnsen ni Mainländer ni Hartmann podrían entrar dentro de la escuela schopenhaueriana, pues el idealismo del maestro es tan fundamental (tanto *ad rem* como *ad consequentiam*) para el conjunto de su sistema que se antoja imposible considerarlos epígonos, evangelistas o meros alumnos de Schopenhauer.

Desde una perspectiva metafísica Hartmann defiende un monismo, más hegeliano que schopenhaueriano; por no decir que Mainländer y Bahnsen, a tenor de su exacerbado pluralismo, en absoluto cabrían dentro de dicha categoría desde tal perspectiva.

Si procedemos filogenéticamente –esto es, estableciendo que la pertenencia a tal o cual familia filosófica se deduce del parentesco con un antecesor común– sin duda podemos llamarles schopenhauerianos, si por ello entendemos el haber estado influenciados de algún modo por el autor de *Die Welt als Wille*. Ahora bien, cabe reflexionar, si nos contentamos con introducir a los diversos filósofos en la escuela schopenhaueriana por el sencillo hecho de que su obra les influenció, ¿no deberíamos considerar pertenecientes a la misma escuela a Nietzsche y a Wagner, así como a Sigmund Freud y Thomas Mann (Salaquarda 13), por no mencionar a todos aquellos neokantianos que se alejaron del positivismo a raíz del influjo que el padre del pesimismo ejerció sobre ellos?

Schopenhauer ejerció también importantes influencias en el arte –pensemos en Richard Wagner–, en la literatura –pensemos en Italo Svevo o Thomas Mann–, y en la propia psicología como el mismo Freud lo admitió. Por lo tanto, a este respecto, tal vez sea apropiado introducir una distinción entre la escuela de Schopenhauer, como un hecho directamente relevante para la filosofía, y el schopenhauerismo, como un fenómeno más amplio y general. Sólo futuras investigaciones podrán decirnos si será necesario hacerlo. (Fazio 211)

En lo que respecta a Mainländer, Hartmann y Bahnsen en relación a Schopenhauer, aunque todos ellos guardan relaciones homólogas, no obstante las variaciones entre los distintos estratos de sus respectivas filosofías son tan notables que no resulta riguroso considerar que los tres del *Weltschmerz* son meras iteraciones del sistema schopenhaueriano. Apelo aquí de nuevo a la ley de homogeneidad: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*. La categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato* resulta tan laxa que de modo irremediable terminamos por incurrir en una multiplicación historiográficamente improductiva.

Es legítimo, con todo, hablar de *schopenhauerismo*. Schopenhauer ejerció y ejerce una profunda influencia en filósofos, artistas y escritores de muy diversa prosapia (Gámez Salgado 143–219).

El denominador común a los filósofos de que nos ocupamos reside en sus teorías de la redención, i. e., en su modo de solventar la gran problemática que aborda el pesimismo filosófico: el problema del mal. Por ello propongo hacer uso de *la soteriología como criterio de demarcación* para discriminar entre dichos autores (Gámez Salgado 418–462). Lo que hace que Mainländer, Bahnsen y Hartmann sean ciertamente

indisociables de Schopenhauer no es simplemente haber sido influenciados por él, sino el compartir un mismo *campo de resolución*.²¹ Por ende, la categoría que ofrece una mayor comprensión histórica –y que además abre nuevos horizontes a la investigación especializada– es: *Pesimismo*.

Existió, sin género de duda, una escuela schopenhaueriana, pero dicha escuela se reduce a aquella que los especialistas han denominado “escuela en sentido estricto”. Schopenhauer denominaba “discípulos” o “apóstoles” a aquellos que no escribían sobre él, mientras que quienes tomaban la pluma por él eran designados “evangelistas” (Fazio 16). De entre estos evangelistas, Schopenhauer destaca a Friedrich Dorguth, Johann August Becker y a Julius Frauenstädt; mientras que en lo relativo a sus apóstoles cabe mencionar a Adam von Doss, Ernst Otto Lindner y August Gabriel Kilzer. Seguramente, el caso más paradigmático de “alumno” de Schopenhauer sea el de Frauenstädt (NSH: 7, 9).²² El archievangalista, tal y como el maestro le condecoró, era el más activo en el cónclave schopenhaueriano: publicaba religiosamente, difundía su enseñanza, entra en discusión polémica con los adversarios y espiga los periódicos y diarios en busca de noticias sobre el Buda de Fráncfort (Safranski 433).

En tanto que así, propongo en lo que respecta a este punto hacer uso de la categoría *escuela schopenhaueriana* a la hora de referir a aquellos cuya labor se circunscribió *especialmente* a la difusión de la ortodoxia schopenhaueriana, mostrando menor independencia teórica respecto a la que manifestaron Bahnsen, Hartmann y Mainländer.

Podemos recurrir a la categoría *schopenhauerismo* para referir “al fenómeno más amplio y general” (Fazio 211) que incluye a todos aquellos filósofos, artistas y literatos que, al margen de la fidelidad estricta a la filosofía del maestro, fueron profundamente influenciados por su obra, hasta el punto de no poder comprender las de aquellos sin reparar en dicho influjo. Aquí cabría contar tanto a los tres filósofos del *Weltschmerz* como a Nietzsche, Freud, Mann, etc., así como a los propios alumnos de la escuela schopenhaueriana.

Por último, cuando abordemos un contexto más amplio e irreductible a la categoría *escuela schopenhaueriana* por mor de las acentuadas diferencias, propongo hacer uso del taxón *escuela pesimista*, refiriendo así a todos aquellos filósofos que, habiendo estado profundamente influenciados por el maestro, no obstante no pueden ser considerados meros epígonos, y ello a causa de las razones aducidas en este artículo. De entre los integrantes de dicha escuela contaremos a Mainländer, Hartmann y Bahnsen, pero también al propio Schopenhauer en tanto que padre fundador.

Soy plenamente consciente de que aquí he ido en contra de las categorías que se acuñaron en el simposio bilateral celebrado en la ciudad de Lecce en 2005 por parte de los expertos internacionales, quienes

Coincidieron en la legitimidad de utilizar una categoría historiográfica como la de “escuela schopenhaueriana” para designar no sólo a los alumnos directos del sabio de Frankfort, sino también un nutrido grupo de pensadores e intelectuales que se inspiraron de diversas maneras en Schopenhauer, proclamándose schopenhauerianos, o que fueron definidos como tales. (Fazio 14)

No obstante, juzgo haber ofrecido razones suficientes como para relativizar la legitimidad de la categoría historiográfica *escuela schopenhaueriana en sentido amplio*, sin que ello vaya en detrimento del valor innegable que la labor de estos y otros especialistas tiene para el estudio de Schopenhauer en particular y del pesimismo en general. El trabajo de Domenico M. Fazio, así como de Giuseppe Invernizzi, Fabio Ciraci y Winfried Müller-Seyfarth, entre otros –sin el cual la calidad de mi propia investigación habría

²¹ Sobre el sentido que se le da aquí al concepto campo de resolución véase Gámez Salgado 24, 361, entre otras.

²² Con todo, incluso el caso de Frauenstädt es problemático en lo que refiere a la fidelidad sin excepciones al maestro (Beiser 104-131).

experimentado un terrible detrimento– continúa siendo pionero y de interés esencial también después de la presente investigación. Pero juzgo que las diferencias entre los tres del *Weltschmerz* y Schopenhauer son demasiado notables como para poder limitarnos a un sentido amplio de la categoría *escuela schopenhaueriana*.

Tampoco creo estar arrebatando la más mínima relevancia –de la que tan difícil es en ocasiones persuadir a tantos– que Schopenhauer tuvo en la historia de la filosofía al aseverar que no es adecuado hablar de una escuela schopenhaueriana en sentido amplio. Ya mostré en mi investigación doctoral y en *El peor de los mundos* –resiguiendo la estela de Friedrich Beiser y Héctor del Estal– la vigorosa conmoción que el siglo XIX experimentó tras la difusión de su obra (Gámez, *El peor* 85–116), de modo que en este caso considero haber obrado conforme a justicia, *reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari*:

Porque la filosofía de Schopenhauer es tan polifacética –esa espiral en la que cada uno puede asirse a tal o cual bucle con arreglo a su libre discurrir, deviniendo así productivo (PE II, Alz 2, [534]: 410–411)– es por lo que no sólo dio paso a una hueste de evangelistas y alumnos, sino a toda una nueva generación de filósofos *stricto sensu*, lo cual representa, a mi modo de ver, la mayor virtud de su sistema. Por todo ello, albergo la convicción de que razonando como he razonado, al transformar la categoría *escuela schopenhaueriana sensu lato* en la categoría *escuela pesimista*, he obrado *ad maiorem Schopenhauer gloriam* (Gámez, *El peor* 133–35).

LISTA DE ABREVIACIONES

• Bahnsen

PG: Zur Philosophie der Geschichte

KK: Zur Kritik der Criticismus

• Hartmann:

KGR: Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus

NSH: Neukantismus, Schopenhauerismus, Hegelianismus

PU: Filosofía de lo inconsciente

RZ: Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft

SchS: Die Schopenhauer'sche Schule

• Kant

FM: Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik [Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolf]

• Mainländer

An.: Anexo: Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer

PE I/II: Filosofía de la redención I/II

PE II, Alz 1: Realismo e idealismo. Críticas a Kant y Schopenhauer

PE II, Alz 2: Ensayos sobre filosofía política

Plotino

En.: Enéadas

Schopenhauer

BM: Manuscritos berlineses

G: Gespräche

GB: Gesammelte Briefe

PP I/II: Parerga y Paralipomena I/II

WSG: La cuádruple raíz del principio de razón suficiente

WWV I/II: El mundo como voluntad y representación I/II

Otras abreviaciones

Alz: Alianza

FCE: Fondo de Cultura Económica

Xk: Xorki

OBRAS CITADAS

- Allison, H. *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa*. Traducción de María Granja, Anthropos, 1992.
- Bahnsen, J. *Zur Kritik der Kritikismus. Philosophische Monatshefte*, vol. 4, J. Bergmann, 1870–71.
- Bahnsen, J. *Zur Philosophie der Geschichte. Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principen*. Carl Duncker, 1872.
- Beiser, F. C. *Weltschmerz: El pesimismo en la filosofía alemana, 1860–1900*. Traducción de Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García, Sequitur, 2022.
- Bueno, G., y L. Martínez. *Principales sistemas filosóficos*. Ediciones Anaya, 1957.
- Caldeira, F. “Tragédia sem redenção: o pessimismo absoluto de Julius Bahnsen.” *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, vol. 6, no. 2, 2015, pp. 111–21.
- Ciraci, F. *La filosofía italiana di fronte a Schopenhauer. La prima ricezione 1858–1914*. Pensa MultiMedia, 2017.
- Durante, F. “A Escola de Schopenhauer em seus sentido lato e estrito: Entre Apóstolos, Evangelistas, Metafísicos, Heréticos, os Pais da Igreja e as Mulheres.” *Sofia*, vol. 6, no. 1, Jan.–June 2017, pp. 136–48.
- Estal, H. *Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2017.
- Esterman, J. *Historia de la filosofía II/III*. Abya Yala, 2001.
- Fazio, Domenico M. “La scuola di Schopenhauer: I contesti.” *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*, editado por el Centro interdepartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Pensa MultiMedia, 2009, pp. 13–212.
- Ferrater Mora, J. F. *Diccionario de filosofía I/II*. Alianza, 1983.
- Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 2, Das Zeitalter der deutschen Aufklärung: Ubergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie. G. W. Leibniz und seine Schule*. Friedrich Bassermann, 1855.
- Gámez, H. W. “De la Estética como espejo del mundo: Preámbulos a una ética clínica del futuro.” *Hénadas*, vol. 1, 2020, pp. 68–157.
- Gámez, H. W. *El peor de los mundos: La escuela pesimista frente al problema del mal y la redención*. Publicacions de la Universitat de València, 2026.

- Gámez Salgado, Adrián. *El ser es y el no ser será: La relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención como su criterio de demarcación*. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2024.
- Hartmann, E. von. *Die Schopenhauer'sche Schule. Philosophische Fragen der Gegenwart*. Wilhelm Friedrich, 1885.
- Hartmann, E. von. *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*. Carl Duncker, 1874.
- Hartmann, E. von. *Filosofía de lo inconsciente*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Alianza, 2022.
- Hartmann, E. von. *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Ausgewählte Werke*, vol. 1, Wilhelm Friedrich, 1885.
- Hartmann, E. von. *Neukantismus, Schopenhauerismus, Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*. 2nd expanded ed., Carl Duncker, 1877.
- Kant, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Traducción de Félix Duque, Titivillus, 2018. EPUB.
- Köhnke, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Traducción de José Andrés Ancona, FCE, 2010.
- Lerchner, T. *Mainländer-Reflexionen. Quellen-Kontext-Wirkung*. Königshausen & Neumann, 2016.
- Mainländer, P. *Ensayos sobre filosofía política*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Alianza, 2024.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2014.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención*. Traducción de Sandra Baquedano, FCE, 2021.
- Mainländer, P. *Realismo e idealismo*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo, Alianza, 2024.
- Marconi, G. "Schopenhauer, sua Escola e o Advento do Ateísmo na Filosofia Alemã." *Schopenhaueriana*, no. 3, 2018.
- Mota, T., coordinador. *Nietzsche-Schopenhauer: Metafísica e Significação Moral do Mundo*, vol. 2, EdUECE, 2014.
- Müller-Seyfarth, W. H. "Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Die Schüler Schopenhauers und ihr Anspruch auf den Meisterschüler." *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 92, editado por Matthias Koßler, 2012.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. Traducción de Gemma Muñoz-Alonso López, Anthropos, 1989.
- Plotino. *Enéadas*. Traducción de Jesús Igal, Gredos, 1985.
- Plümacher, O. *El pesimismo en el budismo y otras religiones*. Traducción de H. W. Gámez, Sequitur, 2023.
- Plümacher, O. *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*. L. Rosner, 1881. Traducción de H. W. Gámez, *Mainländeriana II*, 2026.
- Rosental, M. M., y P. F. Iudin. *Diccionario filosófico*. EHK, 1965.
- Safranski, R. *Schopenhauer, los años salvajes de la filosofía*. Traducción de José Planells, Tusquets, 2011.
- Salaquarda, J. "Einleitung." *Schopenhauer. Wege der Forschung*, vol. 602, editado por Jörg Salaquarda, 1985.
- Schopenhauer, A. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*. Editado por A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Rafael Díaz, Gredos, 2010.

- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, 2003.
- Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefe*. Editado por A. Hübscher, 1978.
- Schopenhauer, A. *Gespräche*. Edición ampliada, editado por A. Hübscher, 1991.
- Schopenhauer, A. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción de Pilar López de Santa María, Alianza, 2019.
- Schopenhauer, A. *La voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno, Alianza, 2012.
- Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, 2010.
- Schopenhauer, A. *Manuscritos berlineses*. Traducción de Roberto R. Aramayo, Pre-Textos, 1996.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipomena*. Traducción de Rafael Hernández, Valdemar, 2000.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipomena II*. Traducción de Pilar López de Santa María, Trotta, 2009.
- Schopenhauer, A. *Ueber das Sehn und die Farben*. Verlag von Johann Friedrich Hartknoch, 1854.
- Siebert, O. *Geschichte der neueren Philosophie seit Hegel*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1898.
- Spinoza, B. *Ética*. Traducción de Ángel Rodríguez, SARPE, 1984.
- Sommerlad, F. "Mainländer Kant's Kritik." *Kantstudien: Philosophische Zeitschrift*, vol. 3, Verlag von Leopold Voss, 1899. Traducción de H. W. Gámez, *Mainländeriana II*, 2026.
- Trendelenburg, F. A. *Logische Untersuchungen*. Hirzel, 1870.