

ICONOCLASIA EN LA FILOSOFÍA ALEMANA\*

---

ICONOCLASM IN GERMAN PHILOSOPHY

por

*John Oxenford*

*Jesús Carlos Hernández Moreno* (traductor)

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

---

\* Anónimo [Oxenford, John]. "Iconoclasm in German Philosophy". *The Westminster Review*, vol. III, no. 2, 1853, pp. 388-407.

**D**e hecho, nos aventuramos a afirmar, pocos de nuestros lectores ingleses serán los que están familiarizados con el nombre de Arthur Schopenhauer. Menos aún serán los que son conscientes de que el ser misterioso poseedor de ese nombre ha estado trabajando por algo así como cuarenta años para subvertir todo ese sistema de filosofía alemana que ha sido levantado por los profesores universitarios [389] desde el deceso de Immanuel Kant, y que, después de su larga labor, acaba de conseguir hacerse oír—ilustrando maravillosamente esa doctrina de la acústica que muestra cuánto tiempo puede transcurrir entre la descarga del cañón y la audición de la explosión. Y serán aún menos los que son conscientes de que Arthur Schopenhauer es uno de los autores más ingeniosos y legibles en el mundo, hábil en el arte de la construcción de teorías, universal en logros, inagotable en el poder de la ilustración, terriblemente lógico e inquebrantable en la búsqueda de consecuencias y—una calificación de lo más divertida para todos menos para las personas “golpeadas”—un formidable golpeador de adversarios.

La lista de obras que encabeza este artículo mostrará cuánto tiempo ha trabajado el más excéntrico de los filósofos y cuán continua ha sido su labor. En 1813 propuso una nueva teoría de la causa y el efecto; y el mundo filosófico de Alemania no dijo nada. Seis años más tarde apareció la gran obra *El mundo como voluntad y representación*, en la que fue desarrollada toda una teoría metafísica con una fuerza y claridad que Alemania no había visto desde los días de Kant, pero aun así el mismo mundo (con una única excepción) no dijo nada. No nos maravilla que el temperamento de Schopenhauer, que, opinamos, desde ciertos tratados polémicos, no es el más suave, estuviera un poco alterado. Por toda Alemania había profesores dispersos recibiendo sus cómodos salarios y, sin una chispa de genio en su composición, vendían al por menor las palabras de algún gran maestro del arte filosófico y se felicitaban unos a otros cuando cada uno sacaba a relucir su insignificante modificación de un sistema que había sido ligeramente modificado desde alguna modificación previa y, sin embargo, Schopenhauer no pudo recibir ni una sola palabra de atención—ni siquiera como un pequeño insulto. Había historias de la filosofía, compendios de filosofía y revistas filosóficas, pero no pudo ser encontrada ninguna difundiendo el conocimiento de las emanaciones de Schopenhauer. Por fin se presenta una oportunidad—¿quién puede decir de qué lado soplará el buen viento?—la Real Sociedad Científica Noruega ofrece un premio para el mejor tratado sobre la libertad de la voluntad, y en el año 1829 es ganado por Schopenhauer. Seguramente Alemania, con su conocida predilección por el rango, reconocerá la adjudicación de una corona de honor por parte de una sociedad real—una sociedad científica también, aunque Drontheim no sea universalmente considerada como la Atenas moderna. Pero no, ni siquiera esto serviría. El profeta sólo fue grande fuera de su propio país. En vano demostró que, en el sentido ordinario de la palabra, la libertad de la voluntad fuera una mera quimera, explotada hace años, y en vano aplaudió Escandinavia, la Alemania profesional ignoró la existencia de Schopenhauer, su panfleto, la Real Sociedad [390] Científica, y a la propia Noruega, y siguió enseñando “libertad absoluta” y predicando “imperativos categóricos”, como si el enérgico Schopenhauer nunca hubiera puesto pluma y papel en contacto visible. Schopenhauer siguió trabajando, sin pasar por informes buenos y malos, sino algo mucho más desalentador—ningún informe en absoluto. Su última publicación, *Parerga y paralipomena*, una colección de artículos filosóficos ilustrativos de su propio sistema, pero perfectamente legibles sin previo conocimiento de él, es aún más vigorosa y da más signos de pensamiento independiente que la obra de su juventud, que vio la luz hace cuarenta años. Y por fin encontramos que el filósofo olvidado es conocido y, hasta cierto punto, apreciado. La historia de la filosofía alemana publicada por el profesor Fortlage en 1852—un

libro muy respetable en su género—dedica un capítulo no demasiado breve al examen de Schopenhauer, como uno de los fenómenos notables del presente, y aunque el profesor difiere del no-profesor, la diferencia es cortés. Dos artículos en el último número de la *Zeitschrift für Philosophie* de J. H. Fichte muestran aún más claramente que Schopenhauer, si no gusta, es considerado, en cualquier caso, formidable

Pero si hay algo realmente destacable en Schopenhauer, ¿por qué estos cuarenta años de oscuridad? Ésa es la pregunta, sobre todas las demás, que el propio Schopenhauer está dispuesto a responder. Porque, les dirá, él no es un profesor de filosofía, no es un filósofo de oficio, no tiene cátedra académica y ha habido un acuerdo entre todos los filósofos universitarios para menospreciar a cualquier hombre que no sea uno de su oficio. Los hegelianos pueden diferir de los herbartianos, y los herbartianos de los hegelianos, y ambos de los schellingianos, y todos de los schleiermacherianos, y las pequeñas ramas que brotan de los enormes árboles pueden chocar entre sí; pero todo esto se hace civilmente, y los adversarios se felicitan mutuamente por su conocimiento, o profundidad, o agudeza, o amplitud, sin embargo, pueden disentir de las teorías propuestas. Por otra parte, ¡ay del desafortunado estudiante de filosofía que, habiéndose consagrado a la sabiduría del mundo oriental, a la dialéctica de los griegos, a la agudeza de los franceses, al duro sentido común de los ingleses y, sobre todo, a sus propias reflexiones, se atreverá a presentar el resultado de sus trabajos, a menos que haya obtenido una licencia para especular! En lo que respecta a la promulgación de sus opiniones, será condenado a régimen de aislamiento y se impedirá efectivamente toda operación mediante la cual su opinión pudiera encontrar su camino al público.

Por supuesto, el grito de Schopenhauer de que la filosofía alemana como fue enseñada por los sucesores de Kant no se basa en ninguna investigación honesta de la verdad, sino que es un mero negocio con el que el [391] profesor espera asegurar la vida de su esposa y su familia, puede ser interpretado como nada más que otra forma de la declaración del antiguo zorro de que “las uvas están agrias”. Schopenhauer, al no recibir ningún estímulo de los magnates reconocidos de la filosofía, salpica todo el sistema al que deben su autoridad. Es bastante probable que la vejación y decepción tuvo algo de participación en producir la virulencia con la que ataca a los filósofos en las altas esferas, pero, al mismo tiempo, no es en modo alguno cierto que una palabra dicha con ira sea del todo inapropiada; y, desafortunadamente, demasiadas obras filosóficas de la Alemania moderna alientan la sospecha de que las animadversiones de Schopenhauer no son del todo infundadas.

Que cualquier inglés imparcial, que haya seguido un curso ordinario de lógica, que haya estudiado matemáticas hasta un grado suficiente para hacerle comprender los métodos de demostración—que haya leído a los metafísicos de su propio país, e incluso agregaremos, las principales obras de Immanuel Kant—, digamos que este inglés tome cualquiera de las llamadas obras científicas de Hegel y se pregunte honestamente si éste es el estilo en el que debe ser escrita una obra destinada a transmitir instrucción. La tendencia general del sistema, con su optimismo, su liberalismo, su comprensión aparentemente integral, puede complacerle; los logros universales del autor pueden despertar su admiración; pero, aparte de estas consideraciones, que todavía se pregunte si el sistema es realmente un sistema—si los razonamientos son razonamientos—, si los vínculos que parecen conectar proposición con proposición realmente hacen algo por el estilo. Si no es de temperamento presuntuoso, será modesto por un tiempo y creará que la medida de la profundidad del autor excede la de su propio poder de penetración; pero si reflexiona que ha sido tolerablemente capaz de seguir la cadena de

razonamiento en todas las ciencias existentes, excepto sólo en esta ciencia de la metafísica alemana, como es propuesta por las escuelas de Schelling y Hegel, y que el proceso empleado en las matemáticas más elevadas después de todo no difiere tanto del que es usado en la conversación ordinaria, la modestia finalmente se cansará un poco; y el estudiante comenzará a sospechar que ha admirado a su preceptor con algo más allá de una mesurada veneración. Que proceda a continuación a retomar uno de esos compendios de filosofía hegeliana mediante los cuales algún discípulo del gran maestro se ofrece a hacer que la fuente de la sabiduría sea más accesible a los no iniciados; ahora encontrará que las cosas empeoran. El propio Hegel, independientemente de su sistema, tenía una cierta cantidad de información ilustrativa y observaciones que eran mucho más valiosas que la cosa ilustrada—justo como en [392] los libros ilustrados las imágenes son generalmente muy superiores a la tipografía—y éstas eran añadidas como una especie de comentario perpetuo al esqueleto seco del sistema. Pero cuando el ujier hegeliano se convierte en preceptor, sólo puede dar la doctrina del maestro en una forma más breve y, en consecuencia, más seca, mientras prueba la naturaleza infructuosa de la filosofía misma al mostrar que él difícilmente puede pronunciar una palabra en un orden diferente al que está escrito en el libro original. Las teorías de Platón, de Locke y de Kant no necesitan ser descritas de acuerdo con un cierto esquema fijo, totalmente destructivo de toda peculiaridad individual, pero el intérprete puede variar infinitamente su modo de exposición y dar pleno juego a cualquier poder descriptivo con el que pueda ser bendecido. No ocurre lo mismo con la filosofía de Hegel; su sistema, si realmente va a ser enseñado, como cualquier otra ciencia, requiere una reescritura minuciosa: pero sus discípulos, lejos de hacer algo por el estilo, meramente repiten sus palabras, sin una sílaba de elucidación. En toda la literatura no se puede encontrar nada más inútil que las obras de segunda categoría pertenecientes a las distintas escuelas de la filosofía alemana. Habiendo tomado una dosis suficiente de esta sabiduría filtrada, dejemos que nuestro inglés imparcial que hemos supuesto, que ha pasado por la serie de argumentos más soñadores y poco convincentes que la imaginación pueda alcanzar, busque ahora conocer el obstáculo que hace imposible toda unión entre su propio razonamiento y el razonamiento en los libros ante él. La escuela le dice sin rodeos que no está dotado de un “espíritu especulativo”; o si ha preferido la región de Schelling a la de Hegel, que carece de cierta forma sobrenatural de intuición que tiene que ser asumida como indispensable para el estudio filosófico.

En este punto, a menos que su propio autodesprecio sea del tipo más anormal, estará ciertamente un poco desconcertado. Las facultades que lo han llevado hasta ahora a través de las más diversas ramas del saber y de la ciencia ahora le fallan; y encuentra que se le propone una especie de razonamiento que no podría utilizar para ningún propósito de su vida—más aún, que ni siquiera podría describir sin hablar, como un loro, de uno de sus libros. En esta coyuntura, cuando la fe flaquea, que tome alguna página fuerte de Arthur Schopenhauer y una sospecha incómoda que ha estado flotando en su mente desde hace algún tiempo empezará a tomar forma tangible. No será como si Schopenhauer, en sus invectivas contra Hegel y Schelling, le hubiera enseñado algo nuevo, sino como si una repentina convicción se hubiera despertado en su propio seno. No estamos dispuestos a llegar al extremo de Schopenhauer de decir que toda la enseñanza de los profesores modernos es una mera cuestión de salario; pero de esto [393] estamos seguros, que los partidos que ataca han trabajado al máximo de sus fuerzas para apoyarlo en su noción<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase el artículo sobre “Contemporary Literature in Germany”, en *Westminster Review*, abril, 1852.

Los filósofos polémicos frecuentemente son más hábiles en la destrucción que en la construcción, desplegando un mundo de agudeza al detectar los lugares débiles del edificio [teórico] de un adversario, pero una singular falta de cuidado y precisión al levantar los suyos propios. Schopenhauer es todo lo contrario de todo esto. Lejos de diseccionar las teorías de Schelling y Hegel, les da una andanada de insultos, como si no las considerara dignas del esfuerzo de un argumento en absoluto; y luego construye pacientemente su propio sistema apoyándolo, a medida que avanza, en argumentos perfectamente inteligibles; su refutación real de todos los demás sistemas consiste en la confianza con la que señala el suyo propio. Apelando al sentido común de sus lectores para inducirlos a dejar de escuchar un número de palabras extrañas de significado muy vago, reduce varios términos al significado que tenían antes de la época de Kant; y propone una teoría con la que pueden estar de acuerdo o no, pero que difícilmente pueden dejar de comprender. El error general de los metafísicos alemanes es que ni siquiera ofrecen un terreno justo para atacar. Los sistemas están tan extrañamente razonados y las palabras son tan inciertas en su significado, que no sabes cuándo estás luchando con las sombras y cuándo con la sustancia. Golpeado con admiración por un extraño tipo de ingenio, o disgustado por una oscuridad que se incrementa, en ambos estados de ánimo no te atreves a impugnar en absoluto, sino que simplemente no estás convencido. Ahora Schopenhauer te ofrece un sistema comprensible y claramente redactado; y podrás saber, más allá de toda posibilidad de duda, lo que estás aceptando y lo que estás rechazando. Nunca el autor intentó menos imponerse a su lector.

Apresurémonos, sin embargo, a eliminar una falsa impresión que probablemente hayamos hecho. Se puede imaginar que estamos condenando por completo a los así llamados sucesores de Kant y ensalzando por completo a Schopenhauer y, por lo tanto, habríamos entendido rápidamente que todo lo que hemos dicho se aplica no a la doctrina enseñada, sino a la manera de enseñar. Las tendencias de los filósofos alemanes modernos, por muy diferentes que sean entre sí, son liberales y ennoblecedoras en el más alto grado; y ya sean—como los creen sus entusiastas discípulos—genios exaltados, inspirados por el amor a la verdad, o meros miembros de un oficio rentable, siguen siendo órganos importantes para la difusión de ideas elevadas, que a veces toman la forma de un elevado sistema de moralidad, [y] a veces tienen por su objetivo la [394] fundación de un esquema de ciencia que lo comprenda todo. Su grito de guerra, por extraño que sea el lenguaje en el que pueda estar expresado, sigue siendo “¡progreso!” y por lo tanto siguen siendo pedantes simpatizantes del espíritu de la civilización moderna. No es en sus doctrinas, en su tendencia última, que el pensador inglés imparcial encuentra tanto que objetar, como en el constante error (a sus ojos) de abstracciones por existencias actuales, de falta de razonamientos por razonamientos, de palabras por cosas. Que muchos de los filósofos alemanes más recientes, aunque se educaron en las escuelas de hace veinte años, han llegado a la convicción de que no todo está bien en este particular, lo demuestran suficientemente las producciones de esos autores, que ahora se agrupan alrededor del Fichte más joven y muestran una reverencia apropiada para lo que podríamos llamar un modo sano de pensar. Comparemos cualquiera de los últimos números de la *Zeitschrift für Philosophie*, editada por J. H. Fichte con los viejos *Jahrbücher der wissenschaftlichen Kritik*,—ese órgano de la escuela hegeliana en el que no podía ser reseñada una novela corriente sin el empleo de todo un arsenal de armas técnicas—, y quedará impresionado con la mejora que ha tenido lugar.

Por otra parte, si bien la enseñanza de Schopenhauer es la más genial, la más ingeniosa y—añadiríamos, la más divertida que pueda ser imaginada, la doctrina que enseña es la más desalentadora, la más repulsiva, la más opuesta a las aspiraciones del mundo presente, que el más ardiente de los

consoladores de Job podría inventar. Todo lo que la mente liberal ansía con esperanza, si no con confianza—la extensión de los derechos políticos, la expansión de la educación, la hermandad de las naciones, el descubrimiento de nuevos medios para someter la naturaleza obstinada—tiene que ser abandonado como un sueño vano, si alguna vez es aceptada la doctrina de Schopenhauer. En una palabra, es un “pesimista” profeso; su gran resultado es que éste es el peor de todos los mundos posibles; es más, tan absolutamente no susceptible de mejora, que lo mejor que podemos hacer es deshacernos de él por completo, mediante un proceso que él establece muy claramente.

Al comienzo de su teoría, Schopenhauer aparece como una combinación de Kant y Berkeley; y aquí podemos observar que, aunque finalmente demuestra ser un místico, en el sentido de la palabra que da San Antonio, primero se presenta como un admirador especial del sentido común de los ingleses. Hobbes, Berkeley y Priestley, cuya existencia ha sido casi ignorada por los profesores alemanes modernos, están al alcance de su mano y los cita no sólo como almas afines, sino como autoridades. Todo lo que dice al exponer por primera vez los engaños del mundo visible y negar la libertad de la voluntad (en cuyo último proceso [395] está muy en deuda con Priestley) parece tan justo y sincero que el lector desprevenido no tiene sospecha alguna del terrible resultado que se avecina. Berkeley ha ido más lejos que Kant (que se esforzó débilmente en refutarlo) al negar la realidad del mundo que lo rodea, mientras que Kant constituyó un sistema a priori situado en la mente misma del que Berkeley no tenía noción. Nada podría ser más fácil que reconciliar los dos sistemas y Fichte ya había dado el ejemplo de negar la realidad de esa misteriosa *Ding-an-sich* (cosa en sí) que Kant situaba detrás de sus fenómenos. De hecho, hay muchos puntos de afinidad entre Schopenhauer y Fichte, a pesar de los fuertes insultos del primero al segundo; y en una de las primeras críticas de Herbart sobre Schopenhauer (la única excepción ya referida), que se destaca como una sola estrella en medio de la oscuridad general, la noción parecía ser que Fichte era más claro en el campo filosófico.

Como este artículo está dirigido principalmente a aquellos que están familiarizados hasta cierto punto con la filosofía alemana, podemos asumir que nuestros lectores están tan familiarizados con la teoría de Kant como para ser conscientes de que él consideraba el tiempo y el espacio como meras formas de la mente, a través de lo que recibía las impresiones de las cosas exteriores, pero que no tenían existencia en las cosas mismas; y que además suponía que ciertas leyes generales, como por ejemplo la de causa y efecto, también tenían su asiento únicamente en la mente, de modo que era bajo estas leyes que todos los juicios tenían que ser formados. El espacio, el tiempo y las “categorías”—los medios a través de los cuales son revelados los objetos sensibles y las leyes bajo las cuales son objetos tanto del pensamiento como de los sentidos, son por lo tanto a priori de la misma manera—para usar un símil común—que si dijéramos que un tinte verde extendido sobre la faz de la naturaleza, correspondería, a priori, a un hombre destinado a llevar gafas verdes de por vida. Aquí surge la dificultad fundamental que previene a los pensadores de la escuela inglesa de aceptar la enseñanza de la alemana. El inglés, cuando declara que la experiencia es la única fuente de conocimiento, no hará ninguna excepción en favor de leyes, por generales que sean, ni de axiomas, por evidentes que sean; mientras que los alemanes, aunque puedan diferir en otros puntos, están de acuerdo en esto; que la mente misma, independientemente de la experiencia, es una fuente de conocimiento. Con Kant, sin embargo, la diferencia con los ingleses es menos importante que con sus sucesores. De hecho, ellos se esfuerzan por establecer teorías que llevarían a los hombres mucho más allá de los límites de la naturaleza, pero su teoría de las formas a priori tiene una tendencia limitante, no extensiva. Las “categorías” asentadas en la mente son meramente de valor, en el supuesto de que sean presentados objetos sobre los cuales

puedan ser empleadas, y no tenemos ningún derecho a [396] emplearlas cuando el mundo de los sentidos termina. Para regresar al símil, el hombre con las gafas verdes no tiene que imaginar que debido a que la naturaleza iluminada tiene un tinte verde, la oscuridad también aparecerá verde. De acuerdo con el kantismo consistente, la teología física, con sus sumos sacerdotes Durham y Paley, y su parafernalia de los Tratados Bridgewater, no es más que un absurdo amable, basado en una extensión ilegítima de la ley de la causa y el efecto a un objeto que se encuentra más allá de su jurisdicción. Teóricamente hablando, el hombre, de acuerdo con Kant, no tiene derecho ni a afirmar ni a negar la existencia de un Dios, de un alma inmaterial o, incluso, de cualquier entidad que se encuentre más allá de la observación de los sentidos. Teóricamente, el kantismo es ateísmo negativo, aunque, por su “razón práctica”, Kant readmite por la puerta trasera las ideas que han sido arrojadas ignominiosamente desde el pórtico.

La parte teórica del sistema de Kant es adoptada, con ciertas modificaciones, por Schopenhauer; es decir, él acepta la idealidad del tiempo y del espacio, pero reduce las doce categorías, que Kant dedujo de las formas de las proposiciones establecidas en la lógica común de las escuelas, a la simple ley de causa y efecto, que, sin embargo, aparece en varias formas. Ahora es esa cadena interminable por la que están conectados todos los fenómenos del mundo visible (la ley de causa y efecto, propiamente dicha), ahora es la conexión que existe entre las premisas y la conclusión de un argumento. Pero, cualquiera que sea la forma que tome, es la ley por la cual la mente se ve obligada a pensar cuando contempla los objetos del mundo externo.

La facultad que actúa bajo esta ley de causa y efecto es llamada por Schopenhauer el entendimiento y atribuye a su operación mucho de lo que hasta ahora ha sido referido (por Kant, entre otros) a los sentidos únicamente. Y podemos observar aquí de Schopenhauer en general que, a diferencia de muchos de sus compatriotas, que se deleitan en la abstracción y se alejan, por así decirlo, por instinto, de la ilustración familiar, él siempre muestra una laboriosidad muy loable al coleccionar hechos que pueden servir para exponer sus puntos de vista bajo una nueva luz. Los registros zoológicos, las transacciones de sociedades científicas, los poetas clásicos de diversos idiomas, incluso las anécdotas de los periódicos, son todos saqueados con celo y los tesoros que ofrecen son usados con discriminación. A la agudeza con la que se abalanza sobre una feliz ilustración es a lo que Schopenhauer debe justamente el peculiar encanto de sus escritos.

El entendimiento (*Verstand*), de acuerdo con Schopenhauer, quien en este aspecto es el reverso de un cartesiano, es poseído por el hombre en común con otros animales, aunque varía en grados de agudeza. No tiene poder de generalización, pero sus funciones [397] se limitan a objetos inmediatos únicos y el hombre que sabe que una chuleta de cordero causará el cese del hambre se encuentra en el mismo predicamento que un caballo que prácticamente afirma lo mismo de un manojo de heno. La astucia práctica, el ingenio, en fin, la mayor parte de las facilidades para “desenvolverse en el mundo” dependen en gran medida de la agudeza del entendimiento para asignar cada efecto a su propia causa y una tendencia habitual a cometer errores en este particular constituye la estupidez ordinaria.

En la definición de la razón (*Vernunft*), Schopenhauer se diferencia mucho de todos sus contemporáneos. Para ellos, la razón es una facultad comprensiva que, despreciando lo finito, se manifiesta captando, contemplando o sospechando lo infinito, lo absoluto o lo incondicionado (de acuerdo con el vocabulario particular que adopte el filósofo), pero que tiene el especial inconveniente de que muchos pensadores sin prejuicios estarán inclinados a sospechar que no existe en absoluto. Lo

que es significado por el entendimiento es siempre suficientemente inteligible, pero cuando un filósofo alemán ordinario empieza a hablar de la razón, su discurso generalmente se eleva hacia lo sublime brumoso. La advertencia de Kant, que vio los ambiciosos vuelos de la razón en las regiones de la ciencia, que no debía ser recibida como instructora teórica, ha sido poco escuchada y se ha obligado a la razón a tramar cualquier monstruosidad que pueda fantasear la cabeza filosófica. Con Schopenhauer la razón toma una posición incluso más humilde que con Kant, quien, colocándola a la cabeza de su sistema moral y dándole así una alta exaltación práctica, abrió el camino a esa extraña apoteosis de las formas abstractas que encontramos en sus sucesores tardíos, aunque él mismo habría protestado contra ello. Lo que Schopenhauer dice sobre este tema puede servir como muestra de su estilo desapasionado:—

Además de esa clase de percepciones que ya hemos considerado, es decir, aquellas que podrían ser reducidas a espacio, tiempo y materia, si consideramos el objeto, o a sensibilidad pura y entendimiento, si consideramos el sujeto, hay sólo en el hombre, entre todos los habitantes de la tierra, otra facultad de conocimiento, otro modo de conciencia que, con corrección anticipada, ha sido llamada reflexión. Pues es, en efecto, un reflejo, algo deducido de ese conocimiento intuitivo, pero tiene, sin embargo, una naturaleza totalmente diferente de la de lo demás y no conoce nada de sus formas, mientras que, respecto a él, la ley de causa y efecto, que prevalece sobre todos los objetos, aquí adquiere un aspecto perfectamente diferente. Esta nueva conciencia—esta conciencia elevada a un poder superior—, este reflejo distinto de todo lo intuitivo en los conceptos no intuitivos de la razón, sólo esto es lo que dota al hombre de esa circunspección que tan completamente distingue su propia conciencia de la de los animales y que causa que toda su carrera terrenal sea tan diferente de la de sus hermanos irracionales. [398] Es igualmente superior a ellos en pena y sufrimiento. Ellos viven sólo en el presente; él, al mismo tiempo, en el futuro y el pasado. Ellos satisfacen sus necesidades inmediatas; él hace preparativos artificiales para el futuro, es más, para tiempos que no vivirá para ver. Ellos están expuestos a las impresiones del momento, a la operación de motivos inmediatos; él está determinado por concepciones abstractas independientes del día presente. Por lo tanto, ejecuta planes bien digeridos o actúa según máximas fijas sin tener en cuenta las circunstancias secundarias ni las impresiones casuales del momento. Así, por ejemplo, puede idear tranquilamente medios artificiales para su propia muerte, puede volverse impenetrable mediante el disimulo, puede llevar consigo un secreto a la tumba y, por último, tiene una elección real entre varios motivos [...] El animal bruto, por otro lado, está determinado por las impresiones presentes; sólo el miedo al castigo inmediato puede frenar sus deseos, hasta que al final el miedo se convierte en una costumbre y de esa forma determina al animal bajo el nombre de ‘entrenamiento’ o ‘doma’. El animal tiene sentimiento e intuición; el hombre, además de esto, piensa y sabe; la voluntad es común a ambos. El animal comunica sus sentimientos mediante sonidos y gestos, mientras que el hombre comunica (u oculta) su pensamiento mediante el lenguaje. El lenguaje es el primer producto y la necesaria implementación de su razón. De ahí que en las lenguas griega e italiana lenguaje y razón sean designadas con la misma palabra, o logo V, *il discorso*. La palabra alemana para razón, ‘*Vernunft*’, viene del verbo ‘*vernehmen*’, que no es sinónimo de ‘*hören*’, ‘oír’, pero significa una percepción del pensamiento transmitido por palabras. Sólo con la ayuda del lenguaje la razón logra sus resultados más importantes, tales como la acción armoniosa de varios individuos,—la cooperación organizada de miles,—la civilización,—los estados; luego, de nuevo, la ciencia,—la preservación de experiencias tempranas,—la combinación de objetos en una concepción general,—la comunicación de la verdad,—la difusión del error,—el pensamiento y la creación poética,—los dogmas religiosos y las supersticiones. El animal no sabe nada de la muerte hasta que ésta llega a él; el hombre se acerca conscientemente a su muerte a cada hora y esto da a la vida misma un aspecto dudoso a los ojos



de quien no ha percibido que la aniquilación constante es el carácter de toda la vida. Es principalmente por esta razón que el hombre tiene sistemas de filosofía y religión, aunque es incierto si lo que recomendamos sobre todo en sus acciones, es decir, la rectitud de conducta y la nobleza de disposición, es el resultado de cualquiera de ellos. Por otro lado, entre las producciones que con toda certeza les pertenecen, y por lo tanto sólo a la razón, pueden ser mencionados los absurdos caprichosos de los filósofos de las diferentes escuelas y las costumbres extrañas y a veces crueles de los sacerdotes de las diferentes religiones.

*Die Welt als Wille und Vorstellung*

La razón, aunque crea la amplia distinción entre el hombre y la bestia, y aunque origina tantas cosas que ennoblecen y degradan la naturaleza humana, no es más, de acuerdo con Schopenhauer, que el poder de formar lo que Locke llama “ideas abstractas”; y hasta aquí los filósofos ingleses antiguos y los alemanes modernos están de acuerdo en todo lo posible. A pesar de todas sus [399] maravillas, la razón todavía no puede hacer nada más que ordenar las impresiones ya dadas por la intuición, y lejos de ser una fuente de nuevos conocimientos, meramente retoma de segunda mano los conocimientos ya adquiridos de otra forma. Como un medio de poder, la razón ciertamente eleva al hombre por encima del resto de la creación animal; pero como medio de conocimiento, la intuición es el más seguro de los dos. En este punto de la doctrina de Schopenhauer se introduce una teoría de las matemáticas, que recordará a algunos lectores a Gassendi. Los geómetras, que han seguido en la estela de Euclides, están tan equivocados, piensa él, que han descuidado el método de intuición más cierto que tenían a su disposición en la construcción de sus figuras y han basado la demostraciones de sus proposiciones sobre el razonamiento lógico, que no es, en el mejor de los casos, más que un sustituto. Habiendo establecido Kant la verdad de que el espacio es una forma a priori de intuición y habiéndola adoptado Schopenhauer, este último procede a dar pistas sobre cómo puede idearse un sistema de geometría en el que no sólo la verdad sino también la causa... de las proposiciones puede ser probada. No tenemos suficiente espacio para extendernos sobre este mero episodio de la teoría, pero sólo señalaremos que la demostración en la que más se basa como muestra está tomada del Menón de Platón

Todo el mundo visible no es entonces más que una masa de irrealidad consistente. El espacio, el tiempo y la ley de casualidad son todos ellos meras formas de la mente que no tienen nada que ver con la naturaleza real de las cosas, sino que meramente les conciernen en la medida en que se convierten en objetos de un sujeto que las percibe. Siendo la ley de causalidad aquella bajo la cual la mente está obligada a pensar, es una contradicción en términos hablar de una primera causa. Cada causa es a su vez el efecto de otra causa, y en cuanto a un comienzo real de buena fe [*bonâ-fide*], ¿por qué buscar algo así cuando el mundo entero es una ilusión—el “velo de Maya”, como lo llaman los sabios indios, y como a Schopenhauer, cuya fe religiosa oscila entre el brahmanismo y el budismo, le encanta llamarlo tras ellos? En cuanto a la forma en que nuestro sabio colérico trata a quienes piensan de otra manera, esto puede servir como muestra de su manera apasionada:—

Ahora bien, ¿qué han hecho nuestros buenos y honestos profesores de filosofía alemanes, que valoran la mente y la verdad por encima de todas las cosas,—qué han hecho ellos, digo, a favor de esa muy querida prueba cosmológica, después de que Kant, en su Crítica de la razón, le había dado un golpe mortal? Entonces el buen consejo era un bien costoso, porque (y esto los dignos lo saben, aunque no lo digan) la causa prima, como la causa sui, es una mera contradicción en términos, aunque la primera expresión sea mucho más usada que la segunda y generalmente se pronuncie con un aire muy serio e incluso solemne.

Es más, muchas personas, en particular reverendos ingleses, [400] vuelven sus ojos de la manera más edificante cuando con énfasis y emoción hablan de esa contradicción en términos—una causa primera. Saben muy bien que una causa primera es tan inconcebible como un lugar donde el espacio termina o el momento en que el tiempo tuvo un comienzo. Porque cada causa es un cambio con respecto al cual tenemos que preguntarnos necesariamente por el cambio precedente que lo produjo, y así sucesivamente—in infinitum,—¡in infinitum! Pues bien, ni siquiera es concebible un primer estado de la materia, del que procederían todos los demás. Porque si este estado hubiera sido en sí mismo la causa, tendrían que haber existido desde toda la eternidad, de modo que el estado actual no habría comenzado ahora mismo. Si, por el contrario, comenzó a ser causal en un momento determinado, algo tiene que haberlo cambiado en ese momento, de modo que terminara su reposo. En este caso tiene que haberse acercado algún agente extraño, tiene que haberse producido un cambio, tras cuya causa (es decir, después de un cambio precedente) tenemos que investigar inmediatamente, y así estamos otra vez en la escalera de las causas, y somos azotados cada vez más alto por las inexorables leyes de la casualidad—in infinitum, in infinitum. La ley de causalidad no es tan complaciente como para permitir que sea tratada como un carruaje que podemos enviar a casa tan pronto como hemos completado nuestro viaje. Es más bien como la escoba viviente del *Zauberlehrling*<sup>T</sup> de Goethe, que una vez puesta en actividad nunca deja de moverse y sacar más agua, de modo que sólo el viejo mago puede hacer que se calme de nuevo. Pero ¡ay! nuestros caballeros no son magos. ¿Qué han hecho entonces estos nobles y rectos amigos de la verdad, que sólo esperan el mérito real para proclamarlo al mundo, tan pronto como se muestra, y que cuando aparece un individuo que realmente es lo que ellos sólo pretenden ser, lejos de desear sofocar sus obras con un silencio astuto o un ocultamiento tímido, se vuelven, por el contrario, los heraldos de su fama, tan ciertamente—sí, tan ciertamente como la locura ama el entendimiento? ¿Qué han hecho ahora estos señores con su vieja amiga la demostración cosmológica, ahora tan duramente presionada y puesta sobre sus espaldas? Oh, ellos imaginaron un dispositivo muy astuto. ‘Amiga’, dijeron a la demostración cosmológica, ‘estás en una situación triste, una situación realmente triste, desde tu desafortunado encuentro con ese viejo testarudo de Königsberg—sí, en una situación tan triste como la de tus dos hermanas, las demostraciones ontológica y físico-teológica. No importa, no te abandonaremos—de hecho, sabes que nos pagan por ayudarte,—pero—no hay de otra—tú tienes que cambiar tu nombre y tu vestimenta, porque si te llamamos por tu propio nombre, todos huirán. En tu incógnito, te tomaremos del brazo y te introduciremos en la sociedad, sólo que—incógnito tiene que ser. Tu objeto llevará en adelante el nombre del ‘Absoluto’,—que suena extraño, imponente y gentil. Somos buenos jueces en cuanto a hasta dónde llega la gentileza con los alemanes. Cada uno sabe lo que quiere decir y, además, se considera sabio en el negocio.’

*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde*

El extracto anterior es característico en más de un aspecto. Muestra esa extraña mezcla de sarcasmo, invectiva y argumento de sentido común que constituye el estilo polémico de Schopenhauer [401] y, al mismo tiempo, permite que ese resentimiento privado, que nunca es olvidado por completo, aparezca en forma de amarga ironía.

Habiendo dispuesto así el mundo entero en una teoría no materialmente diferente de la de Kant, Schopenhauer llega a su propio terreno. Hasta ahora ha trabajado ostensiblemente en la enseñanza de otros, siendo sus propias adiciones más bien episódicas que de otro tipo; pero ahora llega el destello de la verdadera originalidad.

---

<sup>T</sup> Aprendiz de brujo.

Se recordará que después de que Kant ha explicado el mundo fenoménico, al hacer del espacio y del tiempo meras formas de la percepción y las categorías meras formas del entendimiento, deja un algo indefinible al que da el nombre de la “cosa en sí” (*Ding an sich*), es decir, la cosa considerada por sí misma aparte e independientemente de su contemplación por la mente que percibe. Esto sólo es susceptible de una definición negativa; se encuentra más allá de los límites de nuestro conocimiento y todo lo que podemos decir de ello es que no sabemos ni podemos saber nada al respecto. Así, en el caso de una rosa, su extensión pertenece a la forma de la intuición (espacio); su disposición, bajo cualquier categoría concebible, incluso la de unidad—de hecho, su existencia como objeto distinto pertenece al entendimiento; pero todavía hay algo separado de éstos, que es representado por las meras sensaciones, el peculiar olor y color de la rosa, y esto es la manifestación de lo “gran desconocido”. La admisión de que todavía hay un residuo después de que el mundo de los sentidos ha sido explicado constituye una marcada diferencia entre Kant y Berkeley: pero esta diferencia fue eliminada por Fichte, quien, teniendo poco respeto por el misterio inaccesible dejado por su predecesor, declaró que la “cosa en sí” no era más que una mera creación de la mente.

Esta doctrina de Fichte es impugnada especialmente por Schopenhauer. Habiendo ya establecido la posición de que la causalidad es una mera ley para conectar fenómenos entre sí, muestra de inmediato la falacia de utilizar la emanación o cualquier otra forma de esta ley como medio para explicar existencias independientes. La mente no puede ser la causa de la “cosa en sí”, porque, no siendo ninguna de éstas fenómeno, ellas están más allá del alcance de la jurisdicción de la causalidad.

¿Qué es entonces la “cosa en sí”? “La voluntad”, responde Schopenhauer, con aire de evidente triunfo; “y esta respuesta es el gran descubrimiento de mi vida”. El mundo, como colección de objetos invisibles, no es más que una serie de fenómenos, de sueños—más aún, de tales meros sueños que resulta difícil definir la diferencia entre dormir y estar despierto; pero el mundo en sí mismo es una enorme voluntad precipitándose constantemente a la vida. Cuando somos conscientes de los objetos externos, sólo se nos revela un lado de ellos—a saber, el lado exterior; mientras que, cuando nos convertimos en nuestro [402] propio objeto, somos conscientes de nosotros mismos no sólo como fenómenos, sino también como voluntad, que no es fenómeno; y aquí tenemos la clave de todo el misterio, pues argumentando por analogía podemos extender esta voluntad, que en nosotros está acompañada por la conciencia, a todo el mundo, incluyendo incluso sus partes y habitantes inconscientes.

Haremos uso ahora del conocimiento que tenemos de la esencia y operación de nuestros propios cuerpos como clave para la esencia de cada fenómeno de la naturaleza, y con respecto a esos objetos que no son nuestro propio cuerpo—y por lo tanto no nos son revelados de una doble manera, sino sólo como representaciones externas—formaremos un juicio de acuerdo con la analogía de ese cuerpo y esencia, que así como, por un lado, son fenómenos, como ellos mismos, así, por otro lado, cuando dejamos de lado su existencia como fenómeno del sujeto, lo que queda tiene que ser, en su propia esencia, lo mismo que lo que en nosotros llamamos voluntad. Pues ¿qué otro tipo de existencia en realidad deberíamos atribuir al resto del mundo corpóreo? ¿De dónde obtener los elementos de los que podría estar compuesto tal mundo? Aparte de la voluntad y los fenómenos, nada nos es conocido, ni siquiera concebible. Cuando atribuimos al mundo corpóreo, que sólo existe en nuestra propia facultad perceptiva, la mayor realidad de la que somos conscientes, le atribuimos esa realidad que cada uno encuentra en su cuerpo, porque para nosotros es más real que cualquier otra cosa. Pero cuando analizamos la realidad de este cuerpo y sus acciones, no encontramos, más allá de su existencia como

uno de nuestros fenómenos, nada más que la voluntad; en ella está la totalidad de su realidad, y nunca podremos encontrar ningún otro tipo de realidad que podamos atribuir al mundo corpóreo. Si, por lo tanto, el mundo corpóreo ha de ser algo más que un mero fenómeno de nuestra mente, tenemos que decir que, además de esta existencia visible<sup>2</sup>, es en sí mismo y en su propia esencia lo que inmediatamente encontramos en nosotros mismos como la voluntad [...] Sin embargo, tenemos que distinguir de la verdadera esencia de la voluntad aquello que no le pertenece a ella, sino sólo a su aparición en el mundo de los fenómenos, de los cuales hay muchos grados; como, por ejemplo, su acomodación por el conocimiento y su consiguiente determinación por los motivos. Esto no pertenece a su esencia, sino simplemente a sus manifestaciones más claras, en la forma del animal y del hombre. Cuando digo, por lo tanto, que el poder que impulsa la piedra hacia la tierra es, en su propia esencia, aparte de toda manifestación, la voluntad, no quiero expresar el absurdo de que la piedra sea consciente de un motivo de acción, porque la voluntad aparece acompañada de la conciencia en el hombre.

*Die Welt als Vorstellung und Wille*<sup>T</sup>.

Sin embargo, la gravedad, la electricidad y, de hecho, toda forma de acción, desde la caída de una manzana hasta la fundación de una república, es una expresión de la voluntad y nada más. El mundo es [403] esencialmente voluntad y nada más, desarrollándose en una serie de manifestaciones que se elevan en una escala graduada, desde las así llamadas leyes de la materia hasta esa conciencia que en los animales inferiores alcanza el estado de sensibilidad y entendimiento (en el sentido de Schopenhauer) y en el hombre alcanza ese estado superior llamado razón. En las primeras etapas sus manifestaciones tienen un aspecto más general; una piedra sólo es numéricamente distinta de otra de la misma especie, pero la distinción aumenta a medida que ascienden en la escala, y cuando alcanzan la forma del hombre, cada individuo es perfectamente distinto de todos los demás y se produce ese fenómeno que llamamos “carácter”.

Sin embargo, Schopenhauer no se detiene en establecer una enorme abstracción, a la que da el nombre de voluntad,—y que en esta condición indefinida sería poco más que una cifra pomposa, sino que procede a señalar la línea de sus operaciones, y ésta quizás sea la parte más ingeniosa de su teoría. Le vienen a la mente las antiguas ideas platónicas, y éstas no sólo responden a su propósito, sino que la forma en que las usa le da una mayor afinidad con el antiguo filósofo de Grecia que la que exhibe cualquiera de sus contemporáneos, aunque el nombre de Platón está bastante a menudo en sus bocas. Las ideas de Platón, que algunos de nuestros metafísicos del siglo pasado denominaron “universales”,—esas formas sobrenaturales de las que participan los objetos sensibles, aunque ellas mismas nunca sean reveladas a los ojos mortales en toda su pureza,—esas esencias eternas, que nunca pasan, aunque los individuos a través de los cuales son reveladas imperfectamente surgen y mueren en rápida sucesión,—esas “ideas” que han desconcertado a tantos filósofos y han causado que tantos artículos se cubran con controversias infructuosas, son interpretadas por Schopenhauer como las diversas etapas en las que ocurre la manifestación de la voluntad. En toda ciencia hay algo asumido que es utilizado para explicar o clasificar varios fenómenos, pero que a su vez no se explica, siendo considerado, en lo que concierne a esa ciencia en particular, inexplicable. Así, en mecánica la gravedad es asumida, mas no deducida, y en historia una voluntad humana capaz de ser influenciada por

---

<sup>2</sup> Hemos sido obligados a hacer uso aquí y allá de expresiones parafrásticas para evitar intentar traducir la intraducible palabra “Vorstellung”.

<sup>T</sup> Oxenford invierte aquí parte del título de la obra fundamental de Schopenhauer, lo que no ocurre en ninguna otra ocasión en que la refiere, pues suele aparecer con el título en el orden correcto.

motivos es un postulado necesario. Los fenómenos varios del mundo expresan ciertas leyes y atributos esenciales que, al verse forzados a aparecer bajo la forma del espacio, asumen una individualidad que no pertenece intrínsecamente a su propia naturaleza. La piedra individual puede desaparecer o puede ser absorbida en otro estado de existencia, pero la impenetrabilidad y la gravedad, que constituían su naturaleza esencial,—sus “realidades reales”, como diría Coleridge, permanecen inamovibles, intactas por la ruina de incontables individualidades. Las “ideas” ocupan así un lugar intermedio entre la voluntad, como “cosa en sí”, y los [404] fenómenos, que son los puntos por los que la voluntad entra en la región fenoménica. Muchos de nuestros lectores, que han considerado todo lo que hemos descrito hasta ahora como un sentido común tolerable, probablemente se sentirán inclinados a sonreír ante esta parte de la doctrina, como la visión de un soñador alemán. Pero sonreirán mucho menos si están familiarizados con el tipo de atmósfera filosófica en la que Schopenhauer ha sido obligado a moverse durante las dinastías de Schelling y Hegel. En cualquier caso, sabemos perfectamente qué quiere decir Schopenhauer con sus ideas,—pero ¿quién puede decir lo mismo de la idea absoluta de Hegel?

No hay conexión causal entre la voluntad y sus manifestaciones, pues, como ya ha explicado Schopenhauer, la causalidad no tiene jurisdicción más allá del mundo de los fenómenos; más el cuerpo es la voluntad misma en su forma manifestada, y para explicar este punto de vista en detalle, que no tenemos espacio para seguir, se toma prestado todo tipo de ayudas de la ciencia fisiológica, explicando los diferentes órganos del cuerpo de acuerdo con esta hipótesis, siendo el cerebro humano el representante visible de la razón humana. Una teoría del arte muy ingeniosa está conectada también con esta interpretación de las “ideas”.

En esta etapa de la teoría, puede ser conveniente introducir la doctrina moral de Schopenhauer. La virtud, que, en su opinión, está mejor enseñada por los sabios del Indostán que por los teólogos judíos o cristianos, se basa en un reconocimiento práctico de que el mundo entero no es más que una manifestación de la misma voluntad que nosotros mismos—que los distintos hombres y los animales que nos rodean están tan estrechamente conectados con nosotros, debido a su sustancia común, que decir que son “semejantes” no es sino una expresión débil. “Esto eres tú”, es la máxima moral del maestro hindú, que señala el mundo circundante al declarar esta identidad—y la única virtud es la compasión. Ésta es también la doctrina moral del cristianismo, cuando ordena a quien lo profesa amar a su prójimo como a sí mismo, pero el cristianismo es tanto menos perfecto que el hinduismo, que no incluye, en su mandato del amor universal, a la creación bruta. Por eso, la crueldad con los animales—un vicio que Schopenhauer siente con gran aborrecimiento, elogiando con frecuencia los esfuerzos de la sociedad inglesa de “prevención”—es mucho más común en los países cristianos que en Oriente.

En una disquisición moral que escribió hace algunos años en respuesta a una pregunta de concurso propuesta por la Sociedad Real de Copenhague y que no ganó el premio—(nuestro filósofo no tuvo tanta suerte en Dinamarca como en Noruega), Schopenhauer muestra mucho humor, mientras ridiculiza el ideal moral y el “imperativo categórico” establecido por Kant. No hay duda de que el severo moralista de la escuela kantiana, [405]—si alguna vez fue algo más que un *ens rationis*, como el hombre sabio de los estoicos,—que nunca confiaba en un solo impulso generoso, sino que se sumergía en principios abstractos de acción, mientras el suplicante de caridad moría de hambre ante sus ojos,—tiene que haber sido un personaje singularmente desagradable, y que Kant, al esforzarse por elevar el dominio de la razón, subestimó un elemento muy esencial de la naturaleza humana.

El hombre malo, de acuerdo con Schopenhauer, es aquel en quien la “voluntad de vivir” adquiere tal predominio en su forma individual, que ignora por completo los derechos de sus co-manifestaciones y las roba y asesina, según le parezca adecuado a su propia ventaja. El hombre justo, que es justo y nada más, ocupa un lugar más alto en la escala moral que el hombre malo, pero no ha alcanzado la idea de virtud de Schopenhauer. Hasta ahora muestra una compasión por sus semejantes que no infringe sus derechos, pero tampoco está dispuesto a salirse de su camino para hacerles ningún bien sustancial. Es una especie de hombre que paga sus impuestos y sus contribuciones eclesiásticas, se mantiene alejado del Tribunal de Solicitudes y sólo es caritativo cuando tiene un equivalente en la forma de un lugar honorable en una lista de suscriptores.

El hombre bueno, como ya hemos visto, es aquel cuyo corazón late con compasión por todas las criaturas que lo rodean, reconociéndolas prácticamente, si no teóricamente, como manifestaciones de esta gran voluntad como él mismo. Ama a todo ser viviente, desde su prójimo hasta la tórtola; y como las leyes de la naturaleza inanimada son todavía manifestaciones de la voluntad única, puede imitar consistentemente el ejemplo del hombre de la vieja historia, que consideraba la sobrecarga de una carretilla con una pierna como un ejemplo de crueldad hacia los animales. Pero no imaginemos todavía que se ha alcanzado el ideal de Schopenhauer. Por encima del hombre malo, del hombre justo, del hombre bueno y de toda la chusma del vicio y la virtud, aparece un personaje aún más augusto, que sin embargo necesita unas pocas observaciones preliminares para presentarlo

Así como las personas ignorantes, que tienen un conocimiento superficial de Berkeley, piensan que el buen obispo consideraba al mundo entero como una creación de la fantasía, y que pueden refutar a sus discípulos dándoles un golpe real (no metafórico) en los nudillos, así puede sin duda haber sabios que fantaseen que, como Schopenhauer ha declarado que la voluntad es la esencia real del mundo y cada ser humano es una manifestación de esa voluntad, todo ser humano se encuentra en un estado de la más perfecta libertad. ¡Todo lo contrario! Con respecto a la voluntad individual, Schopenhauer es un determinista absoluto y sostiene que la acción de un determinado motivo sobre un determinado carácter produce con tanta seguridad un determinado resultado como una operación del agente sobre el paciente en la esfera de la mecánica. Lo que puede ser un motivo para una persona puede no ser [406] un motivo para otra, pues los personajes pueden ser diferentes; pero dado el carácter y el motivo, el resultado es infalible. La voluntad absoluta, que está más allá de la jurisdicción de la causalidad, se ha impuesto en el mundo de los fenómenos en una forma individual y tiene que asumir las consecuencias, es decir, una subyugación a esa ley de causa y efecto por la cual es gobernado todo el mundo de los fenómenos y que es igualmente potente en la descarga de una pistola y en la realización de una acción virtuosa. El “carácter”, que es la idea del individuo humano, así como la gravedad es una de las ideas de la materia, nace con él y no puede ser alterado. El conocimiento del individuo puede ser ampliado y, en consecuencia, él puede ser puesto en un mejor camino al aprender que sus deseos naturales serán más gratificados si obedece las leyes de la sociedad que si se rebela contra ellas; pero el carácter sigue siendo el mismo, aunque la codicia que hubiera hecho un jugador o un bandolero, pueda convertirse en un elemento constitutivo de un comerciante honesto. Así, cada hombre trae consigo su propia depravación al mundo, y ésta es la gran doctrina del pecado original como fue establecida por Agustín, expuesta por Lutero y Calvino, y aplaudida por Schopenhauer, quien, aunque era un librepensador en el sentido más completo de la palabra, está absolutamente encantado con los padres y los reformadores cuando dan testimonio de la degradación humana. El mundo de los fenómenos es una ilusión—una burla; y el hecho de nacer en un mundo así es en sí mismo un mal. Así

lo pensaban los apóstoles inmediatos del cristianismo,—así pensaban los anacoretas del desierto,—así pensó Calderón cuando escribió su obra *La vida es sueño*, que Schopenhauer cita con especial unción,—y, sobre todo, eso dicen los maestros del Indostán. Si en Europa se sostiene una doctrina contraria, es el mero resultado del judaísmo, que, con su doctrina de una causa primera y su sistema de recompensas temporales—es decir, su optimismo—, Schopenhauer mira con el desprecio de un kantista consecuente y el odio de un profundo misántropo. El cristianismo, piensa, es resultado del hinduismo que se corrompió en su paso por Palestina, y él está excesivamente enojado con aquellas sociedades misioneras que devuelven a la India la forma adulterada de una doctrina que los nativos ya poseen en mayor pureza.

Y ahora podemos presentar el ideal de Schopenhauer. El artista recibe una gran parte de su respeto, porque él, sin tener en cuenta motivos egoístas, contempla las ideas que forman el sustrato del mundo de los fenómenos y las reproduce como lo bello y lo sublime. El buen hombre, con su enorme compasión, es otro ser estimable; pero más alto aún es aquel que, convencido de la ilusión del mundo, está decidido a destruirlo, en lo que a él respecta, extinguiendo la voluntad de vivir. [407] El suicidio no responderá a este propósito. El suicidio es una aversión a una cadena particular de circunstancias, que se esfuerza por romper, pero no es una alienación de los deseos individuales de la vida en general. El ascetismo, esa extinción gradual de todos los sentimientos que nos conectan con el mundo visible—la vida del anacoreta en el desierto egipcio,—del quietista de la época de Luis XIV,—del indio faquir, que pasa por años de auto tortura,—ésta es la perfección de Schopenhauer. El credo teológico particular bajo el cual estos santos realizaron sus austeridades es un asunto de importancia trivial,—todos son iguales en la gran cualidad de la santidad; se retiraron del mundo visible y extinguieron gradualmente la “voluntad de vivir” hasta que la muerte, comúnmente llamada así, llegó como cumplimiento de sus deseos.

En este ascetismo consiste la única libertad posible de la voluntad. Mientras actúa en el mundo de los fenómenos, la voluntad se enreda en la ley de causalidad, pero ahora retrocede a una región en la que esa ley ya no puede operar más y donde, en consecuencia, es libre. La libertad de la voluntad es, en una palabra, aniquilación, y éste es el mayor bien que se puede desear.

Cuando Lord Byron llevó a su héroe, Childe Harold, a las fronteras del mar, cerró su poema; y ahora que nosotros, bajo el auspicio de Schopenhauer, hemos llevado a nuestros lectores a las orillas de la nada absoluta, cerramos nuestro artículo. Excepto en lo que concierne a un elogio del estilo del autor, lo pretendemos como un artículo de descripción—nada más; y aquellos que interpreten cualquiera de nuestras observaciones como una aceptación de tal sistema de ultra pesimismo, han malinterpretado totalmente nuestro significado. Al mismo tiempo, nos sorprenderemos mucho si nuestra breve reseña de este genial, excéntrico, audaz y, agreguemos, terrible escritor, no tienta a algunos de nuestros lectores a procurarse un conjunto de [sus] obras, cada página de las cuales abunda en sugerencias novedosas y sorprendentes. Sólo desearíamos poder ver entre los filósofos de la Alemania moderna un escritor de igual poder, integralidad, ingenio y erudición, orientado hacia un lado más en armonía con nuestros propios sentimientos y convicciones que el adoptado por este sabio misántropo de Fráncfort.

1. *Parerga und Paralipomena*, por A. Schopenhauer, Berlin, 1851.

2. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, por el mismo autor, Leipzig, 1819, segunda edición, 1844.
3. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichendem<sup>T</sup> Grunde*, por el mismo autor, Rudolstadt, 1813.
4. *Vom Willen in der Natur*, por el mismo autor, Fráncfort, 1833.<sup>T</sup>
5. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, por el mismo autor, Fráncfort, 1841.
6. *Zeitschrift für Philosophie*, por J. H. Fichte, Ulrici y Wirth, Halle, 1852.

---

<sup>T</sup> Oxenford coloca “zureichendem” donde debe ir “zureichenden” en las dos ocasiones que menciona esta obra de Schopenhauer.

<sup>T</sup> Oxenford refiere incorrectamente tanto el título como el año de publicación, pues el verdadero título es *Ueber den Willen in der Natur* y fue publicado en 1836.