Hénadas

Revista internacional de pesimismo filosófico

¿Acaso tiene significado lo sentido? Schopenhauer y la sensibilidad metafísica a doscientos años de la publicación de *Die Welt als Wille und Vorstellung*

Jesús Carlos Hernández Moreno[228]

Por Schopenhauer,
que acaso descifró el universo.
Jorge Luis Borges

Friedrich Nietzsche escribe en el parágrafo 357 de *Die fröhliche Wissenschaft* intitulado «Del viejo problema, ¿qué es alemán?», que Leibniz, Kant, Hegel y Schopenhauer son los filósofos de la lengua alemana, pero que, mientras los primeros tres son alemanes filosóficos[229], Schopenhauer es más bien un filósofo europeo y, por tanto, la pregunta que

228 Profesor de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México.

229 En efecto, sus «filosofías» muestran la cultura alemana o, como Schopenhauer decía, por ejemplo, en «Sobre la filosofía de la universidad» (*Parerga und Paralipomena*), sus «filosofías» hacen pasar por filosofía lo que en realidad es la religión nacional. Por eso es que escribe Nietzsche que «sin ninguna duda: en cada uno de los tres casos sentimos que se ha «descubierto» y adivinado algo de nosotros mismos, y a la vez que estamos agradecidos por ello, nos sorprendemos; cada una de estas tres proposiciones es un meditado trozo de autoconocimiento, autoexperiencia, autoaprehensión alemana. «Nuestro mundo interior es mucho más rico, más amplio y más oculto», sentimos con Leibniz; en cuanto alemanes, dudamos junto con Kant de la validez última del conocimiento de las ciencias naturales y, en general, de todo cuanto *se puede* conocer *causaliter* [causalmente]; lo *cognoscible* en cuanto tal nos parece ya como algo de *menor* valor. Los alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca hubiese habido un Hegel, en la medida en que (en contraposición a todos los latinos) le atribuimos instintivamente al devenir, al desarrollo, un sentido más profundo y un valor más rico que a lo que «es»—; también en la medida en que no nos sentimos inclinados a conceder a nuestra lógica humana que ella sea la lógica en sí, el único tipo de lógica (antes bien preferiríamos persuadirnos de que ella sólo es un caso especial, y tal vez uno de los más sorprendentes y más estúpidos).» (cfr. Friedrich Niezsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 509/224).

plantea la hace como «buen europeo» y no como alemán. La pregunta de Schopenhauer es, de acuerdo con Nietzsche, «¿tiene pues, propiamente, algún sentido la existencia?» (*hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?*)[230].

Pero, ¿qué significa que Arthur Schopenhauer sea un filósofo europeo y qué significa la pregunta que señala Nietzsche como «la» pregunta de su filósofo educador[231]?

Schopenhauer sería un filósofo europeo, antes que otra cosa, por los alcances de su mirada, educada desde la infancia en los paisajes, las costumbres y las lenguas de las más variadas regiones de Europa a través de viajes, estancias y estudios. Al respecto basta señalar que las lenguas que sabía Schopenhauer eran el alemán, el español, el francés, el inglés, el italiano, el griego y el latín, lo cual resalta claramente en su obra, en la que frecuentemente resuenan no pocas voces que se hicieron de esas lenguas, las cuales no eran presentadas en ella traducidas al alemán, como señalando con ello Schopenhauer el talante del ejercicio filosófico que apostaba. Aunado a ello se podrían señalar también las traducciones que llevó a cabo, dentro de las que destacan la traducción de *Kritik der reinen Vernunft* de Immanuel Kant del alemán al inglés, pues él, que se describía como el único auténtico filósofo desde Kant y, en consecuencia, como su más pertinente tasador, decía que éste es «el libro más importante que se ha escrito en Europa»[232], por lo que quería ser su introductor en la lengua inglesa; así como la traducción del español al alemán del *Oráculo manual y arte de prudencia* del jesuita Baltasar Gracián, pues a éste lo consideraba como «la más grande y más hermosa alegoría que jamás se ha escrito»[233]. Incluso se podría mencionar también no poco acerca de su hispanofilia, pues ésta llama la atención por ser un

230 Friedrich Niezsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 600/225.
231 Cfr. Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*.
232 Cfr. Arthur Schopenhauer, «Apéndice» a *Die Welt als Wille und Vorstellung*.
233 Arthur Schopenhauer, «Prólogo» a *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Gunde*.

elemento realmente extraño en los pensadores germanos[234], los cuales suelen ser más bien contrarios al pensamiento latino en general, y más específicamente, al español[235].

Sin embargo, no es por esto que Nietzsche califica a Schopenhauer de filósofo europeo, —o, aunque tuviera que ver, no es específicamente por esto —, sino que, según él, Schopenhauer plantea la pregunta en tanto que europeo y la pregunta es europea porque lo que se pone en crisis en el ejercicio filosófico que Schopenhauer realiza es la confianza en «la interpretación cristiana» y, en consecuencia, se condena su «sentido», con lo que se hace presente de inmediato la pertinencia de dicha pregunta. Y es que, en efecto, si algo tenía claro Schopenhauer es que «Dios» no podía ser un punto de partida para el auténtico filosofar ni una hipótesis aceptable en ningún momento, pues dicho supuesto dejaría preguntas ahogadas en el corazón tales como la que señala Nietzsche que es la pregunta de

234 Lo que me lleva a pensar que Schopenhauer hispaniza a la cultura germana con la que Ortega y Gasset pretenderá germanizar la cultura hispánica, de los dos lados del Atlántico (y del lado en la que ésta se encuentre, pues en el Imperio español no se ponía el sol, aunque ahora tengamos encendidas las farolas incluso al mediodía).

235 Nietzsche sabe que un latino y un germano se distinguen por habitar como en elementos contrarios: el primero se apuesta en su esperanza en «ser» y, en ello, quiere confiar en la lógica de su razón, mientras que el último desconfía de ésta, no cree en ella y no espera en «ser», sino que se siente en «devenir». Miguel de Unamuno, por su parte, en «Sobre la europeización» referirá precisamente este talante contrario cuando señala como la trinidad de la realidad hispana la meditación de la muerte en la que abre la sabiduría que conduce al amor (muerte, sabiduría, amor), mientras que la trinidad «europea», «moderna», fuertemente, aunque no sólo, «germana» es la apuesta por la vida que, en consecuencia, construye ciencias que prometen felicidad (vida, ciencia, felicidad). Al respecto también se puede ver, entre tanta literatura, lo que dice Kant respecto a la «sublimidad ridícula» de los españoles en *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, o Hegel respecto a España como «país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; [y que] no está llamado a adquirir figura propia» en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, entre los alemanes, o, ya más recientemente, lo que combate Enrique Dussel en su reiterada apología latinoamericanista contra el eurocentrismo dentro del que también coloca a España, o lo que interpela Juan Carlos Moreno Romo en, por ejemplo, su *¿Doscientos años de qué? O sobre nuestra ambigua relación con la Modernidad, con la filosofía y con las humanidades*, o, ya por último, lo que denuncia Elvira Roca Barea contra toda esa propaganda antiespañola en su *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*.

Schopenhauer y que aquí venimos señalando, con lo que, al hacer esto, esta hipótesis sería más bien uno de los más claros impedimentos para filosofar. Por eso es que el talante manifestado por Schopenhauer desde su juventud es el de quien se afana por dar cuenta clara del significado de este mundo «sin supuestos» que simuladamente facilitan el quehacer filosófico, pues tales supuestos más bien lo impedirían propiamente, sino con un posible *supuesto* que más bien lo dificulte: que Dios no puede caber auténticamente y, por tanto, de ninguna manera en una explicación filosófica. Este talante de Schopenhauer puede verse ya en sus *Diarios de viaje* y muy claramente en la explicación que le daba en 1811 a un Christoph Martin Wieland de ya setenta y ocho años de edad que, al visitarlo, le desaconsejaba de dedicarse al estudio de la filosofía, «la vida es una cosa miserable y yo me he propuesto dedicar la mía a reflexionar sobre ello», frente a lo que Wieland no pudo sino contestarle: «Sí, ahora me parece que ha elegido bien, joven, ahora comprendo su naturaleza; permanezca usted en la filosofía»[236]. Y así como su obra en general no se ve en lo esencial modificada al envejecer Schopenhauer, tampoco lo hace en lo que respecto a «Dios» como supuesto garante de verdad y realidad toca. En efecto, según las notas editadas por Franco Volpi y Ernst Ziegler bajo el título *Senilia*, escribe Schopenhauer tajantemente en sus cuadernos de vejez que «mientras convirtáis en *condition sine qua non* de toda filosofía el que esté hecha a medida del TEÍSMO JUDÍO, no puede pensarse en comprensión alguna de la naturaleza ni tampoco en ninguna investigación seria de la verdad.»[237]

Continuando con Nietzsche, habría que decir que la pregunta de Schopenhauer no es una pregunta cualquiera, sino que «aquella pregunta necesitará un par de siglos tan sólo para ser escuchada plenamente y en toda

236 Cf. *Conversaciones con Arthur Schopenhauer: Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, introducción, selección, notas y traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Acantilado, p. 83.

237 Arthur Schopenhauer, *Senilia. Gedanken im Alter*, 1,2.

su honda profundidad»[238]. ¿Ahora que estamos ya a un año de cumplir los doscientos años de la publicación de *Die Welt als Wille und Vorstellung* será que ya se ha escuchado plenamente y en toda su honda profundidad dicha pregunta, aunque no sea más lo que respecto a ésta se haya hecho, o será que, si tomamos en cuenta más bien la fecha en la que escribió esto Nietzsche, hagan falta todavía más de sesenta años para ello[239]? ¿Qué significaría escucharla plenamente y en toda su honda profundidad? ¿Acaso se podría hacer algo más que escuchar dicha pregunta plenamente y en toda su honda profundidad? ¿Acaso esta pregunta podría ser entendida como la cuestión por el significado del sentido, según palabras de Schopenhauer, o, en palabras de Nietzsche, el sentido de la existencia, en la apuesta de la muerte de Dios? Si es que esto último pudiera ser así, ¿no parecería entonces que esta pregunta apuntaría al hombre frenético que describe Nietzsche también en *Die fröhliche Wissenschaft*, el cual, con su mirada de vidente, interpela a los hombres respecto a Dios y les avisa que Éste ha muerto y que todos ellos junto con él, aunque no se han dado cuenta de ello, lo han matado[240], sólo que no lo notan por llegar temprano, esto es, a destiempo, la noticia de lo que, sin saberlo, han hecho? ¿Podría ser visto Schopenhauer como ese hombre frenético cuya cuestión propiamente se ha ignorado porque, como el mismo Schopenhauer escribía, «el conocimiento de un individuo destacado no puede tener vigencia mientras el espíritu de la época no está maduro para asumirlo»[241]? Y no obstante que dicha cuestión propiamente se ha ignorado, ¿podría decirse que por ello esta época no ha quedado extrañada frente a dicha cuestión? Es más, ¿podría decirse que ha habido alguna otra pregunta

238 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München/Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG /Walter de Gruyter, 1999, p. 509 / *La ciencia jovial («La gaya scienza»)*, traducción de José Jara, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericanos, 1999, 600; 225

239 La primera edición de *Die fröhliche Wissenschaft* data de 1882, mientras que la segunda edición es de 1887.

240 Cfr. *ibíd.*, p. 480-482.

241 Arthur Schopenhauer, *Die Wel als Wille und Vorstellung.*

que se muestre mejor reflejada en la producción de textos que durante el siglo XX y lo que va del XXI ha tenido lugar que ésta? Me parece que no. Por eso es que la lista de los libros que filósofos, religiosos, psicólogos, etc., han publicado relativos al sentido de la existencia, del ser, del hombre, del sinsentido, etc., es tan abundante que estaría de más referirla aquí[242].

Podríamos decir, por tanto, que Schopenhauer, cual hombre frenético, interpela con su pensamiento a una época inmadura para escuchar plenamente y en toda su honda profundidad esta pregunta que venimos señalando y que, no obstante esta inmadurez, ha quedado «extrañada» por tal interpelación a tal punto que, por ejemplo, Martin Heidegger, indicaría en 1951 en su curso de reincorporación a la actividad académica, *Was heißt denken?*, que «hay que mencionar […] a Schopenhauer porque su obra principal *El mundo como voluntad y representación* desde su aparición en el año 1818 ha determinado de la manera más persistente el pensamiento de todo el siglo XIX y del XX; también allí donde esto no se hace inmediatamente evidente, y también allí donde su aserto es impugnado, más que en el medio donde obtiene asentimiento»[243]. Por eso difícilmente se podría decir que la sensibilidad metafísica desde la segunda mitad del siglo XIX hasta estos tiempos llamados nuestros no refleja la pregunta del único pensamiento de Arthur Schopenhauer en las inquietudes que plantea. Los nombres de artistas, filósofos y científicos de esta época llamada contemporánea que clara y directamente lo reflejan dan amplias muestras de esto. Sin ningún afán de exhaustividad y sólo para ejemplificar lo dicho, baste mencionar, entre tantos, a Søren Kierkegaard, John Oxenford, León Tolstói,

242 Alguna parte de la misma he referido ya en el capítulo con el que colaboro en el libro que coordinó Óscar Fernando Burgos Cruz, *Philipp Mainländer: Actualidad de su pensamiento*, México: Universidad Autónoma de Guerrero, 2019: «Arthur Schopenhauer, Philipp Mainländer y la sensibilidad metafísica en el pensamiento contemporáneo», pp. 95-120.

243 Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, traducción de H. Kahnemann, La Plata: Terramar Ediciones, 2005, p. 45.

Arthur Wallace, Richard Wagner, Eduard von Hartmann, Guy de Maupassant, Franz Brentano, Julius Bahnsen, Philip Mainländer, Friedrich Nietzsche, Henrik Ibsen, Gustav Mahler, August Strindberg, Marcel Proust, Franz Kafka, Sigmund Freud, Henri Bergson, Ludwig Wittgenstein, Miguel de Unamuno, Robert Musil, Albert Einstein, Arnold Schönberg, James Joyce, Knut Hamsun, José Vasconcelos, Carl Gustav Jung, Albert Camus, Martin Heidegger, Thomas Mann, José Gorostiza, Jorge Luis Borges, Karl Popper, Samuel Beckett, Friedrich Dürrenmatt, Charles Chaplin, Gilles Deleuze, Emil Cioran, Peter Sloterdijk, Rémi Brague o Jean-Luc Nancy.

En efecto, al menos desde el artículo de John Oxenford, «Iconoclasm in German Philosophy», publicado en 1853 en la *Westminster Review*, con el que este traductor y dramaturgo inglés contribuyó a que la obra de Schopenhauer se atendiera, incluso en la «Alemania» en la que fue escrita[244], la influencia del pensamiento de Schopenhauer en la vida cultural europea creció cada vez más hasta tal punto que podría considerarse precursor si no es que padre de las inquietudes más decisivas de esta época llamada contemporánea; época que, frente a Descartes, podría decir que al parecer triunfó el «genio maligno». Por eso es que, como escribe Roger-Pol Droit a propósito de las *Présences de Schopenhauer* en «*La fin d'une éclipse?*»,

> no sería exagerado decir que, de 1880 a 1930, o incluso más allá de 1930, todos los creadores europeos, en todos los campos, eran más o menos schopenhauerianos. Las razones de esta popularidad y de esta inmensa influencia no pueden ser reducidas a un simple efecto de moda. Si el pensamiento de Schopenhauer tuvo tantos ecos es sin duda porque él proclamaba el fin de la hegemonía de la razón.[245]

244 Nietzsche mismo comenta que han sido los alemanes los que más han obstaculizado la luz a esta pregunta, pues ellos no se sienten con ésta como en su elemento, cfr. Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 601/226.

245 *Ibíd.*, pp. 9-10: «Il serait à peine exagéré de dire que, de 1880 à 1930, voire au-delà, tous les créateurs européens, dans tous les domaines, furent peu ou prou schopenhauériens. Les raisons de cette popularité et de cette influence immense ne peuvent être réduites à quelque simple effet de mode. Si la pensé de Schopenhauer eut tant d'échos, c'est sans

El pensamiento de Schopenhauer interpela con esta pregunta la sensibilidad metafísica europea toda de tal manera que podría decirse que su pregunta es la que más inquieta nuestros tiempos, tiempos que, para continuar con la imagen del «genio maligno» de Descartes, ven cada vez más lejos ese Descartes publicitado como «padre de la modernidad» y a la certeza de su metódica ciencia con la que nos hemos fabulado[246] «como dueños y señores de la naturaleza» (*comme maistres & possesseurs de la Nature*)[247], a tal punto que podríamos decir que con tal pregunta Schopenhauer rompe las camisas de fuerza matemático[248]-morales[249] con las que Descartes ató al «genio maligno» que supuso en su búsqueda de la verdad, pues lo que para Schopenhauer se apuesta fuera de la sensatez filosófica, de la sola descripción del mundo, de la filosofía como mundosofía (*Weltweisshet*), es, según hemos señalado, Dios, esto es, lo que para Descartes aseguraría la certeza, pues para éste último, según se desprende de las *Meditationes de Prima Philosophiae*, Dios sería la certeza de la certeza sin la cual no sería posible la filosofía ni ningún verdadero conocimiento. Y, con todo, Schopenhauer reconoce que Descartes y él prácticamente parten del mismo principio, sólo que donde Descartes señala la inmediatez del sujeto (cogito, ergo sum) él señala la mediatez del objeto (*die Welt ist* meine

doute qu'elle proclamait la fin de l'hégémonie de la raison.».

246 Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode* (primera parte).

247 René Descartes, *Discours de la méthode*, VI, AT VI, pp. 62. Se trata, de acuerdo con Jean-Luc Nancy, de una ««tierra firme» a la cual, según Hegel, Descartes hace abordar a la metafísica, esa tierra firme sobre la cual no cesamos de caminar, sobre todo cuando caminamos sobre la luna, [y] sobre la cual no hemos cesado de levantar nuestras ciudades, nuestros Estados, nuestras fábricas. La tierra firme del sujeto [… que] es aquel que posee un *mundo*» (*Ego sum*, p. 80), «de lo que Husserl llama «la proto-fundación cartesiana del conjunto de la filosofía de los tiempos modernos»» (*ibíd.*, p. 18).

248 El supuesto del «mayor que» en la obra de Descartes: Entre más sea, más realidad y más verdad es.

249 El supuesto de que el mal no es, no tiene ser y, por el contrario, sólo lo que es bueno tiene ser, pues proviene de Dios.

Vorstellung)[250], con lo que para Schopenhauer se hace innecesaria la hipótesis de Dios como garante de verdad y realidad.

En efecto, según Schopenhauer, Descartes «descubrió el abismo que se encuentra entre lo subjetivo o ideal, y lo objetivo o real. [Y] ese conocimiento lo revistió de la duda sobre la existencia del mundo externo: pero con su insuficiente solución de la misma – que el buen Dios no nos engaña –, mostró cuán profundo y difícil de resolver es el problema»[251].

La apuesta de Schopenhauer es la filosofía como mundosofía y la mundosofía como «un único pensamiento» en el que se describe propiamente el mundo y nada más, esto es, sin rebasar los límites del sentido en el hambre de significado. Dicha mundosofía pretende ser la metafísica *sensu proprio* y no como todas esas metafísicas hasta ahora apostadas, que tienen una verdad solamente *sensu allegorico*, incluso cuando han pretendido tenerla *sensu proprio*. Por eso es que, por ejemplo, Kant podía decir que no podía enseñar la filosofía, pues no estaba hecha, sino sólo a filosofar[252], pues entre alegorías dogmáticas y dogmatismos escépticos al parecer se había renunciado a ella[253]. Y es que, según observa el mismo Schopenhauer,

> Si [..] se le reprocha a la metafísica haber hecho tan escasos progresos en el transcurso de tantos siglos, se debería también tener en cuenta que ninguna otra ciencia como ella ha crecido bajo una continua presión, que ninguna de las otras ha sido siempre tan

250 Cfr. Arthur Schopenhauer, «Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen», p. 40: «siendo el tema característico de la filosofía *moderna*, una vez que la reflexión necesaria para él surgió en *Descartes*, que fue conmovido por la verdad de que nosotros estamos ante todo limitados a nuestra propia conciencia y el mundo nos es dado solamente como *representación*: con su conocido *dubito, cogito, ergo sum*, él quiso resaltar lo único cierto de la conciencia subjetiva en oposición a lo problemático de todo lo demás, y expresar la gran verdad de que lo único real e incondicionadamente *dado* es la autoconciencia. Tomado con exactitud, su famoso principio es equivalente a aquel del que yo he partido: «El mundo es mi representación». La única diferencia es que el suyo destaca la inmediatez del sujeto, el mío, la mediatez del objeto».

251 *Ibídem*.

252 Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

253 Cfr. *Ibid.*, «Prólogo a la primera edición», pp. VII-X. El indeferentismo sería la señal de la renuncia.

> frenada y estorbada como ella por la religión de cada país, pues al poseer ésta, la religión, el monopolio de los conocimientos metafísicos, ha considerado a la metafísica como una hierba silvestre, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos y, por lo general, la tolera sólo con la condición de que conceda servirla y seguirla.[254]

Y eso que, continúa Schopenhauer,

> si algo en el mundo es deseable, tan deseable que incluso la ruda y apática muchedumbre, en sus momentos de circunspección, apreciaría más que la plata y el oro, eso sería que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestra existencia (*Dasein*) y nos ofreciera cualquier explicación sobre esta enigmática existencia (*Existenz*), en la que nada es tan claro como su miseria y su nihilidad (*Nichtigkeit*)[255].

Así pues, lo que Schopenhauer pretende haber logrado con su mundosofía es, según lo que escribe con sus propias palabras en el prólogo a la primera edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, «aquello que se ha buscado durante largo tiempo bajo el nombre de filosofía y cuyo descubrimiento será considerado por los historiadores tan imposible como el de la piedra filosofal»[256]. También puede leerse al respecto lo que le escribe en una carta de 1818 a su editor F. A. Brockhaus, en la que anuncia la fertilidad de su obra:

> Mi obra es un nuevo sistema filosófico; pero nuevo en el más genuino sentido de la palabra: no se trata de una nueva exposición de lo ya existente, sino de una serie de pensamientos absolutamente coherentes y que hasta ahora no habían visto la luz en ninguna cabeza humana. El libro con el que me he propuesto la ardua tarea de hacer accesibles al público esos pensamientos ha de ser, según mi firme convicción, fuente y ocasión de otros cien libros más.

254 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p.
255 Ibíd., p. 180.
256 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p. VII.

La filosofía para Schopenhauer no es sino sólo la descripción de lo sentido en la que se apuesta clarificar *su* significado, esto es, metafísica del mundo. De ahí el que escriba Schopenhauer que «la filosofía es esencialmente [*mundosofía, sabiduría de mundo* o] *mundología* (*Weltweisheit*): [pues] su problema es el mundo; [por eso es que] ha de vérselas con éste y dejar en paz a los dioses, pero esperando a cambio que también los dioses le dejen en paz a ella»[257]. Schopenhauer se aleja de la tradición filosófica en tanto que onto-teo-lógica por prescindir de Dios, por lo que quedaría su ejercicio de pensamiento, más que como una fundamentación de las cosas en la cosa realísima por antonomasia, como meramente onto-lógico. Sin embargo tampoco sería así, pues lo ontológico para él consiste en las condiciones universales en función de las cuales son dados objetos empíricos o físicos: el espacio y el tiempo[258]. Desde éstas es que se determinaría el modo de ser de lo que tratamos empíricamente como cosas. Por eso es que en este pensamiento la consideración ontológica cobra relevancia a la luz de la clave gnoseológica en que se describe el mundo. Pero hay más claves a considerar que la gnoseológica en la descripción del único pensamiento comunicado en *Die Welt als Wille und Vorstellung*: la psicofísica, la estética y la ética. Así, la metafísica del mundo, esto es, el significado de lo sentido, se va clareando desde cuatro atenciones o consideraciones señaladamente diferentes de lo mismo: la metafísica del conocimiento a través de una clave gnoseológica: la representación bajo el imperio del principio de razón suficiente; la metafísica de la naturaleza mediante una clave psicofísica: el dolor y el placer de la voluntad como cosa en sí manifestada en cuerpos; la metafísica de las ideas por medio de una clave estética: la genialidad que suspende el principio de individuación identificando sujeto y objeto, y; la metafísica de las costumbres

257 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 243 (traducción de Roberto R. Aramayo, p. 184).

258 Cfr. Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* y los parágrafos 3 y 4 de *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

desde una clave ética: egoísmo, crueldad y/o compasión como móviles morales del acontecer de una voluntad absurda que en el dolor y el placer se afirma y/o se niega sin significar realmente nada.

Para no demorar más esta breve comunicación respecto a la pregunta de Schopenhauer a ya doscientos años de la publicación de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, sólo me restaría mencionar respecto al modo en el que Nietzsche comunica la pregunta que para Schopenhauer la existencia es el sentido, por lo que preguntar si acaso tiene sentido la existencia sería como preguntar si tiene existencia la existencia o sentido el sentido. En efecto, lo único que no es sentido es el concepto[259], pero éste es significado por el sentido[260], mientras que el sentido no tiene claro su significado[261]. Por ello es que sólo se trataría de un malentendido conceptual, lo cual, no obstante, no es baladí, pues en estos malentendidos radican no pocos de los encubrimientos y de las caricaturizaciones que de los filósofos —y no sólo de ellos— se tienden a hacer en detrimento de sus apuestas, lo cual ha sido visto al menos desde la burla que la mujer tracia hiciera de Tales o la comedia que Aristófanes hiciera de Sócrates. La pregunta de Schopenhauer en los términos de Schopenhauer sería, por tanto, ¿acaso tiene significado lo sentido?

Así, para resumir, podríamos decir que el único pensamiento que como filosofía apuesta Schopenhauer y que de alguna manera comparte con Descartes el mismo principio pero no el aseguramiento en Dios como garante de significado de la misma verdad y, por tanto, de positiva felicidad e infalible realidad, estaría desatando, para continuar con la imagen del «genio maligno» de Descartes, las camisas de fuerza de este genio que, así, se vería triunfal en la sensibilidad metafísica del pensamiento contemporáneo, a tal

259 Cfr. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, parágrafo 11.
260 Cfr. *ibíd.*, parágrafo 15.
261 Cfr. *ibíd.*, parágrafo 17 y el capítulo 50, Epiphilosophie», de los *Ergänzungen* a *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

punto que podríamos decir al respecto lo que escribiera Guy de Maupassant en 1883 a propósito de Schopenhauer en «Auprès d'un mort»:

> aunque muchos protesten, se enfaden, se indignen o se exalten, no hay duda de que Schopenhauer ha marcado a la humanidad con el sello de su desdén y de su desencanto. […Pues] realizó la obra más gigantesca de escepticismo que pudo intentarse. […Y] hoy mismo, los que lo abominan llevan indudablemente, muy a pesar suyo, en sus ideas, reflejos de su pensamiento[262].

Y es que si no se pudiera asegurar el triunfo del genio maligno en la sensibilidad metafísica del pensamiento contemporáneo en la interpelación de Schopenhauer, pues la confianza en la seguridad absoluta o Dios ha sido suspendida, al menos quedaría la inquietud de que podría ser que el «genio maligno» haya triunfado y que no haya el Dios que, con sus variaciones, querían tanto filósofos como teólogos, sino un mundo absurdo que duele y que recubrimos con seducciones placenteras que nunca logran imponerse realmente frente al dolor, y que, entre más las diversifiquemos, más desgarran dolorosamente el acontecer del mundo. Pero, al no estar seguros de tener la certeza garantizada en Dios (—o en lo que como Dios pudiera garantizarla —), de alguna manera podría decirse que el genio maligno se mostraría triunfante. De aquí que, como Peter Sloterdijk escribe en *Temperamentos filosóficos*, «en un futuro [Arthur Schopenhauer] podría ser considerado incluso protector y pariente de una época sistémica y teorizante del caos» pues con él «da comienzo la larga agonía del buen motivo, dando así una despedida concisa a las teologías griega y judeo-cristiana. [… y, con ello,] tras él, las cuestiones éticas están abiertas de una manera más radical de lo que nunca lo habían estado hasta entonces»[263]. Ya le decía Schopenhauer a

262 Guy de Maupassant, «Auprès d'un mort».

263 Cfr. Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, traducción de Jorge Seca, Madrid: Ediciones Siruela, 2010, pp. 95-96.

Fréderic Morin a comienzos de marzo de 1858: «[…] si usted continúa con sus meditaciones, no olvide nunca estas últimas palabras mías: el gran problema no es el del bien, es el del mal. Desconfíe usted de las metafísicas dulzarronas. Una filosofía a través de cuyas páginas no se oigan sollozos, los gemidos, el rechinar de dientes y el formidable estruendo de la carnicería recíproca y universal no es una filosofía»[264].

Así es que, para terminar, si nos preguntamos, ¿quién es, pues, Arthur Schopenhauer y qué es lo que propiamente apuesta con su obra conducida por la pregunta mencionada?, podría ser que la mejor respuesta sea la que el mismo Schopenhauer da en la descripción que respecto a sí mismo y a su obra hiciera entre 1822 y 1823:

> Si en algunas ocasiones me he sentido infeliz, esto ha sido consecuencia de una *méprise*, de una equivocación: me he considerado alguien diferente de quien soy y he lamentado las desgracias de esta otra persona. Por ejemplo, me he considerado un *Privatdozent* que no llega a ser catedrático y que no tiene alumnos. Pero yo no he sido nada de eso. ¿Quién soy yo? El que ha escrito *El mundo como voluntad y representación* y ha ofrecido una solución al gran problema de la existencia que tal vez vuelva obsoletas las soluciones anteriores, pero que en todo caso ocupará a los pensadores de los próximos siglos. Ése soy yo, y ¿qué podría afectarle en los años que le quedan de vida?[265]

Dr. Jesús Carlos Hernández Moreno

264 *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*, p. 185.
265 Arthur Schopenhauer, *Die handschriftliche Nachlass*, IV, 2, 109.