

Julius Bahnsen o la vida como contradicción

Julius Bahnsen or life as contradiction

José Carlos Ibarra Cuchillo

Universitat Autònoma de Barcelona

## RESUMEN

Uno de los filósofos más interesantes de la segunda mitad del siglo XIX es, sin duda, Julius Bahnsen, quien además constituye uno de los eslabones perdidos entre Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. En este trabajo pondremos sobre el tapete, al hilo de su obra capital *La contradicción en el conocimiento y en la esencia del mundo*, uno de los conceptos más relevantes de su pensamiento, que siendo una reelaboración de la voluntad schopenhaueriana a la luz de una incompatibilidad lógica elevada a concepto fundamental, sin duda puede situarse como una de las aportaciones filosóficas más originales de su época.

*Palabras clave:* voluntarismo, alogicismo, irracionalidad, contradicción, tragedia, pesimismo.

## ABSTRACT

One of the most interesting philosophers of the second half of the 19th century is undoubtedly Julius Bahnsen, who is also one of the missing links between Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche. In this paper we will discuss, in the context of his major work *Contradiction in Knowledge and the Essence of the World*, one of the most relevant concepts of his thought, which, being a reworking of Schopenhauer's will in the light of a logical incompatibility elevated to a fundamental concept, can undoubtedly be considered one of the most original philosophical contributions of his time.

*Keywords:* voluntarism, alogicism, irrationality, contradiction, tragedy, pessimism.

## Brevísimo esbozo biográfico

**A**l decir del filósofo y psicoanalista Harry Slochower (1932, p. 368), Julius Bahnsen constituye «a strange paradox in philosophic history», ya que, si bien hizo méritos suficientes para que se lo pueda contar hoy entre los filósofos más destacados de la segunda mitad del siglo XIX, todavía resulta un completo desconocido<sup>1</sup>. Quizá tenga algo que ver el hecho de que durante toda su vida no fuese más que un profesor de instituto de la lejana Pomerania al que nunca se le permitió penetrar los círculos intelectuales alemanes; círculos, en su mayoría, nutridos de profesores universitarios afines a un régimen político, el de la Confederación Germánica, que a menudo se convertía en el blanco de sus mordaces comentarios. ¿Acaso sus opiniones políticas, mayormente desfavorables, le valieron tamaño escarnio? ¿O quizá alguien se esforzó en que su pensamiento nunca llegase a captar la atención del público? El tiempo lo dirá.

Julius Friedrich August Bahnsen nace el 30 de marzo de 1830 en la ciudad de Tondern, por entonces perteneciente al ducado de Schleswig, Alemania, y ahora a la actual Dinamarca. Su infancia, según él mismo nos cuenta en su autobiografía *Cómo me convertí en lo que era* (*Wie ich wurde was ich ward*), está marcada por el aburrimiento. Con diecisiete años, y mientras observa cómo irradia calor una estufa, tiene su primera revelación filosófica: el hombre es una nada autoconsciente, una nihilencia<sup>2</sup> (*Nihilenz*). Una suerte de pesimismo *sui generis* se abre paso entre sus bisoños pensamientos, pero todavía no ha descubierto al filósofo que en muy poco tiempo debe convertirse en toda una celebridad y de cuyas obras dará los más amargos sorbos: Arthur Schopenhauer. Mientras tanto, se contenta con las lecturas de Ludwig Feuerbach y de otros hegelianos de izquierda, de los que extrae conclusiones relacionadas con la religión y, sobre todo, con su incipiente

---

<sup>1</sup> Así pues, ante esta falta, son tres las tareas pendientes que merecen atención prioritaria: editar de nuevo sus obras, escribir una síntesis de su filosofía y ponderar cuál fue el grado de influjo que ejerció sobre Nietzsche. Respecto al último punto, cabe mencionar el excelente trabajo de Anthony K. Jensen (2016), que si bien resulta insuficiente, es un buen punto de partida. Señala, entre otras muchas cosas, que la ruptura de Nietzsche con Schopenhauer coincide —y es completamente deudora tanto en la forma como en el contenido— con la publicación de la obra de Bahnsen *Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv*, presente en este trabajo. Bahnsen resume su crítica en los siguientes puntos: 1. No hay evidencia empírica de una voluntad trascendente. 2. La explicación del carácter no exige que haya una voluntad trascendente. 3. Lo que explica el carácter no es una sustancia, sino el complejo entramado de esfuerzos individuales contrapuestos. 4. La tendencia del carácter está guiada aun cuando no existe ningún principio subyacente; luego la tendencia está en la misma voluntad de ¿poder? Asimismo, ahonda en semejanzas algo sospechosas. Por ejemplo, Bahnsen intitula su autobiografía *Wie ich wurde, was ich ward*, y Nietzsche pone como subtítulo de una de sus obras *Wie man wird, was man ist*. Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Bahnsen, la *hénada*, que no es tanto una sustancia leibniziana, cuanto una especie de mónada constituida de fuerzas antagónicas, también es víctima de la apropiación, o reinterpretación, por parte de Nietzsche, quien dirá que en el mundo no hay más que juegos de fuerzas, de voluntades de poder opuestas.

<sup>2</sup> En analogía con el concepto de *Existenz*.

ateísmo. La lectura del neokantiano Friedrich Adolf Trendelenburg, por otra parte, le convence de que toda cavilación filosófica debe hallarse estrechamente vinculada al mundo de la experiencia, inspirando en gran medida lo que será una de las características distintivas de su filosofía: la búsqueda de correlatos empíricos para todas y cada una de sus ideas. En 1856, por fin conoce a Schopenhauer personalmente y tiene la sensación de que ha estado ante poco menos que un genio irrepetible. Más tarde, en 1863, se casa con Minnita Möller, pero esta muere al poco, suceso que le lleva a un profundo abatimiento del que no se recuperará jamás. Se casa luego en segundas nupcias con Clara Herzog, con la que tiene cuatro hijos y de la que se termina separando en 1874. Entre 1871 y 1875, mantiene una intensa correspondencia con Eduard von Hartmann; sin embargo, esta amistad durará muy poco, dadas las diferencias personales y filosóficas que entre ellos existen desde el comienzo. Según nos cuenta Von Hartmann en su correspondencia, en ocasiones, sobre todo ante situaciones difíciles, Bahnsen constituye esa clase de compañía avinagrada de la que es recomendable mantenerse alejado. No se guarda de hacer befa de todo y de todos, puesto que ninguna situación es suficientemente seria para él. Dentro de él vive un demonio severo que le atiza con su látigo antes incluso de que se le pueda pasar por la cabeza contravenir sus deprimentes postulados filosóficos, que en conjunto componen el antifonario de sus aspiraciones éticas. Se siente obligado a vivir como piensa y a sufrir en vida sus pensamientos. Uno de sus más tempranos estudiosos, Christo Thodoroff (1910, p. 14), nos informa de lo siguiente:

El propio Bahnsen sabía que no pertenecía a las naturalezas prácticas y sanas que saben evitar los conflictos y peligros de la vida [...]. Era consciente de que había un abismo entre su naturaleza y la de esos blandos de carácter que, por carecer de firmeza, se adaptan tan bien a todas las situaciones de la vida. Sentía claramente que era la antítesis del filisteo sin ideas. Un resentimiento que estallaba desde lo más profundo de su idealismo se apoderaba de él. [Traducción propia<sup>3</sup>]

Sin amigos, sin esposa, abandonado por todos y desprovisto de reconocimiento intelectual alguno, muere el 7 de diciembre de 1881. Algunas de sus obras, es verdad, vuelven a editarse en la década de los 30 del siglo XX, coincidiendo con el auge del psicoanálisis, pero en lo sucesivo no habrá más ocasiones en que esto vuelva a repetirse.

---

<sup>3</sup> De aquí en adelante, se ofrece una traducción propia de las citas de obras originales en alemán.

## Presentación de la *Realdialektik*

Hay un concepto que atraviesa la totalidad de su obra y que parece ser el parto intelectual del que está más orgulloso: el principio de la *dialéctica real* (*Realdialektik*). Es el concepto que vertebra su obra y, por tanto, nuestra introducción a su pensamiento. Por un lado, nos da la clave para comprender su filosofía y, por el otro, ofrece motivos suficientes para catalogar a Bahnsen como el pesimista más radical de la historia de la filosofía —o alineado más en la izquierda de la escuela del pesimismo filosófico—. Si para Hegel la dialéctica es el movimiento de una estructura supramundana, de vinculación rigurosamente lógica, que pasa por momentos de contradicción y reconciliación en un proceso de autoconocimiento, para Bahnsen, por contra, es un desarrollo que hunde sus raíces en la naturaleza y en la voluntad del hombre —de ahí lo de «real»— y que es absolutamente irreconciliable —no tiene momento de síntesis—.

La tesis fundamental que sostiene Bahnsen es que la realidad es contradictoria. Contemplamos con perplejidad esta afirmación, pues una contradicción *realiter* suena tan posible como un hierro de madera. De los pocos pensadores que se han ocupado de su filosofía, no hay ninguno que no haya señalado este defecto fundamental. Quizá sea esta tacha la causa de que los historiadores de filosofía, quienes por lo general realizan lecturas superficiales de los mal llamados «filósofos menores», hayan tenido tan poco en cuenta a Bahnsen. Una contradicción alojada en el mismo presupuesto argumentativo constituye un descuido inexcusable y es motivo suficiente para que apartar la mirada no comporte ninguna clase de remordimiento historiográfico<sup>4</sup>. A continuación nos ocuparemos de examinar si la tesis principal de la *Realdialektik* es verdaderamente un contrasentido o si, atendiendo a la herencia schopenhaueriana de Bahnsen, es posible que se dé una contradicción en la realidad. Con ello el lector ganará algo importante: el derecho de emitir un juicio acerca de la justicia con que la historia de la filosofía ha tratado a este filósofo; si el destierro intelectual, en último término, es merecido o inmerecido.

En un primer vistazo, parece que la tragedia ontológica de Bahnsen se sustenta sobre una imprecisión terminológica. Al respecto, Slochower (1932, p. 374) señala que «no distingue claramente entre contradicciones lógicas, antinomias de carácter metafísico y oposiciones existenciales». Según este parecer, Bahnsen siempre estaría pensando en oposiciones y dilemas, y nunca en una verdadera contradicción. Cuando afirma, por

---

<sup>4</sup> Por no mencionar que su obra principal nunca ha sido reeditada, lo que dificulta enormemente el trabajo de investigadores y neutraliza la posibilidad de que un lector ocasional de filosofía pueda descubrirlo.

ejemplo, que la voluntad humana se encuentra escindida en razón de un querer antitético, esto es, que la esencia de la voluntad puede expresarse como un querer autosupresivo, anhelante de una cosa y la contraria, en realidad estaría equivocado, ya que la voluntad no estaría queriendo sino dos cosas completamente distintas pero hostiles entre sí. Ahora bien, cabe preguntarse si esta crítica está justificada, habida cuenta de que Bahnsen, desde el principio, está pensando, si así puede decirse, metafísicamente, y siempre intentando no salirse del marco del voluntarismo schopenhaueriano.

Es cierto que Bahnsen, buscando ilustrar sus tesis filosóficas, a menudo se presta a la confusión. En *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico* leemos lo siguiente: «Poder *hacer* solamente una cosa, cuando se *quiere* hacer ambas, es la implacable ley [dialéctico-real] que impone la realidad» (Bahnsen, 2015, p. 46). Lo primero que salta a la vista es que el mismo filósofo reconoce en esta máxima que su *Realdialektik* se basa en elegir entre múltiples motivos, sin que comparezca por ningún lado en qué instante una contraposición se troca en contradicción. Que podamos querer una prenda roja y una prenda amarilla no resulta en una contradicción del deseo. La contradicción vendría si a un tiempo quisiéramos una prenda roja y una prenda no-roja. El reproche, pues, está justificado. Sin embargo, para disolver esta dificultad es preciso acudir a la parte de la filosofía de Schopenhauer, de la que Bahnsen es plenamente heredero, que pone en claro qué es la voluntad (*Wille*) y qué el motivo (*Motiv*), pues de esta manera veremos que la distinción entre un motivo y otro es sólo una diferencia de razón —que un escolástico como Francisco Suárez llama *quasi umbræ entium*—, y así será sencillo entender que un motivo es ya siempre, en cuanto que principio de la acción y siempre al margen de su forma en el principio de razón suficiente (*Satzes vom zureichenden Grunde*), la impugnación de otro motivo.

### El motivo y la voluntad en Schopenhauer

Un punto de desencuentro entre los investigadores de la filosofía de Schopenhauer es la cuestión de si su filosofía puede caracterizarse como monista o dualista. Si es monista, por fuerza el motivo y la voluntad deben ser una misma cosa; y si es dualista, tal vez el motivo concorra únicamente como causa eficiente y separada de la voluntad. De esta discusión, lo que resulta conveniente para nuestros propósitos es determinar si no hay solución de continuidad entre voluntad y motivo o si, por el contrario, el motivo es algo absolutamente externo respecto de la voluntad. Vaya por delante que nuestra postura se inclina por la primera solución, ya que voluntad y representación (*Vorstellung*), y en esto

Schopenhauer abunda en no pocos pasajes que lo respaldan, no son sino las dos caras de una misma moneda.

La voluntad es para Schopenhauer un principio absoluto, de modo que no se encuentra bajo la férula del tiempo, el espacio y la causalidad, categorías que no deberían sonar extrañas a quien tenga en mente la estructura básica de la *Estética trascendental* de Kant. Todo es, pues, un querer autoreferencial. Así pues, el motivo surge, para Schopenhauer, como algo que la misma voluntad pone. Ella es a la vez *natura naturans* y *natura naturata*. Por esta razón, señala en múltiples ocasiones que la perfecta incardinación —él la llama *consensus naturae*— existente entre todas las partes de la naturaleza no se debe a una organización orquestada por una mente racional, sino al simple hecho de que toda ella no es otra cosa que la manifestación de una sola sustancia, donde, por tanto, no puede haber desarreglo ninguno entre partes. Pero si la voluntad lo es todo, ¿por qué para nosotros —y, en general, para cualquier ser consciente— es como si estuviese dividida en una infinidad de partes desiguales? Schopenhauer nos dirá que somos presa de un hechizo llamado *principium individuationis*. Bajo este arcano, una sola sustancia parece dos.

He aquí una fuente inagotable de polémicas. Si la voluntad es una, pero a cada instante le sale al encuentro otra cosa que parece ser distinta de ella —el mundo como representación—, ¿no será que Schopenhauer es sólo un dualista tímido, un filósofo orgulloso incapaz de admitir las incoherencias que arrastran sus premisas? Wittgenstein se fijará con sumo interés en este galimatías de colores platónicos. Pero tal vez no sea tan irresoluble como pueda parecer al principio. Si bien es cierto que Schopenhauer se guarda siempre de hablar de aquello que trasciende los límites del principio de razón suficiente<sup>5</sup>, cree que hablar de una oposición entre voluntad y representación tiene sentido si con ello no entendemos más que una contraposición regulativa que se da en los estrechos márgenes del entendimiento y la percepción de los seres individuados.

Si pudiéramos detenernos en las etapas que atraviesa la voluntad, es decir, si pudiéramos hacer pasar a la voluntad por el camino del tiempo, el espacio y la causalidad, y ralentizar el tiempo, veríamos que su esencia consiste en anhelar y hacer de este anhelo un objeto ajeno a sus posesiones. Al desearse, es *como si* no se poseyera aún<sup>6</sup>. Es en este

---

<sup>5</sup> Schopenhauer es muy claro con lo que ocurre cuando buscamos la causa originaria de un suceso cualquiera: se cae en una regresión *ad infinitum*. Al respecto, afirma: «Ninguna cosa en el mundo posee sin más y en términos generales una causa de su existencia, sino sólo una causa por la cual existe justamente aquí y precisamente ahora» (Schopenhauer, 2015, p. 307).

<sup>6</sup> Por este motivo el deseo es inagotable. En un ejemplo exagerado pero visual: es como si pretendiéramos ver azul el rojo. ¿Cómo iba a poseerse algo que no sólo ya es poseído, sino que además forma parte de lo que se es? De este modo, ¡resulta que la nada, la extinción de todo anhelo es la única palabra de consuelo!

pequeño ámbito del proceso del querer de la voluntad donde Schopenhauer plantea el problema de lo múltiple en lo único. Es aquí donde, con un imperceptible juego de manos, el prestidigitador nos engaña. Ontológicamente, primero viene el querer —¿querer *qué?*, le reprochará Bahnsen—, y luego viene lo querido, convirtiéndose en algo que no se tiene y que está separado por naturaleza.

El cuerpo, tanto en el reino químico, como en el orgánico, también es expresión de esta voluntad. Como unidad, parece estar dirigido por un anhelo supremo. Y cada una de sus partes, a su vez, parece cumplir una función, acaso menos ambiciosa. Pero lo que más sorprende es que, pese a todo, cada función se adapta —o al menos estorba lo menos posible— a las otras. Con todo, Schopenhauer nos pone sobre aviso: su organización no procede a su función; antes bien, su función, satisfacer un anhelo, es lo que adopta después, en el intelecto, una determinada forma. No hay, por tanto, esfuerzo ninguno detrás de la impenetrable complejidad de los organismos, sino un anhelo simple. Un anhelo que, visto desde fuera, siempre tendrá una forma sensible concreta. Un determinado querer equivale a una determinada forma de ser en la representación. De esta manera, la voluntad es un gran deseo hecho de pedazos de deseos. Aquí, por cierto, podría discutirse si Schopenhauer está cayendo o no en un pluralismo metafísico. Le salva, creemos, la excusa de que todavía no ha salido de los límites que impone el principio de razón. Dado que la voluntad de un individuo colinda con su razón y con su entendimiento, y ambos son los que trabajan de consuno para que el yo se sienta yo —o como Kant diría: para que se produzca la *unidad sintética de la apercepción*—, da la sensación de que es una voluntad escindida, de que toda ella es un individuo separado de otros; pero no es, como decimos, que sea así, ya que la culpa la tiene el órgano de conocimiento —que es, a su vez, una forma de anhelo—. La apercepción kantiana es, ¿qué duda cabe?, una veleidad sin amarre en la realidad. Todo lo que remite a un solo yo no es más que una farsa mal representada. Schopenhauer señala con acierto con qué facilidad se desmorona este drama: basta con que falle un poco la memoria, que es el puente sobre el que circula el flujo de la identidad, para que el yo pierda su integridad y se derrame sobre todas las cosas. La mirada perdida de Nietzsche que observamos en una de las pocas fotografías que nos quedan de sus últimos años de vida es, en realidad, la mirada de la totalidad. No se detiene en nada en particular, porque el vínculo entre la voluntad que la anima y el intelecto que la procesa está roto, pero eso no significa que no esté en ninguna parte.

Recapitulando, y para acabar ya con Schopenhauer, tenemos lo siguiente. La escuela filosófica que inaugura Schopenhauer sitúa a la voluntad como primer principio. La voluntad



es un absoluto dinámico. Pero no es dinámico porque se mueva, cambie o evolucione sobre un soporte externo —como hace, reconozcámoslo, Hegel, cuando introduce de soslayo la espacialidad en sus malabarismos lógicos—, sino que lo es en virtud de su propia esencia, que es querer. De esta absolutidad, nos dice Schopenhauer, estamos seguros con certeza empírica, porque la podemos sentir en nuestro propio pecho, cuando reparamos a toro pasado que hemos querido *ex nihilo*, cuando anhelamos sin antecedente, cuando deseamos algo, por así decirlo, porque sí. Pertenece al reino de las intuiciones intelectuales y al de las hipótesis apodícticas. El querer, además, es necesario y fatal, puesto que, como señala en *Sobre la libertad de la voluntad*, no se puede querer *querer* —querer<sup>2</sup>— otra cosa de lo que se manifiesta como querido, y por tanto es algo con lo que tenemos que conformarnos. Por consiguiente, la voluntad se encuentra en relación de pertenencia con el motivo.

Pero ello no nos debe llevar a la conclusión de que son elementos heterogéneos. La voluntad, al querer, hace de sí un motivo. El motivo, por su parte, adquiere forma y sentido de finalidad sólo en las formas de la sensibilidad. Lo que sea empíricamente este motivo, entonces, no forma parte de su *essentia*. Querer dar un trago a un vaso de agua y querer salir a pasear son, por lo dicho, completamente lo mismo si no salimos del dominio de la voluntad. Son, eso sí, aparentemente distintos para el individuo, que cree que quiere dos cosas distintas, aun cuando, como hemos dicho, tenga que declarar vencedora sólo a una y, con ello, esté manifestando la incontestable unicidad de su querer.

La representación y la voluntad no utilizan la misma vara de medir. La representación siempre será subalterna y regulativa. Por este motivo, Schopenhauer (1985, p. 116) sitúa en el mismo bando la irritabilidad de las plantas y la motivación de los seres humanos, «quedando en claro que sólo en grado se diferencia todo». Su función, excitar a la voluntad —que, en último término, si seguimos la argumentación, es una autoexcitación—, es lo que les otorga entidad sustantiva. Lo que parezcan la irritabilidad y la motivación en la sensibilidad —su *forma substantialis* como realización de una idea— carece de relevancia. Schopenhauer no cierra la puerta a que, en último término, el universo sea el perverso entretenimiento de un demiurgo malvado dispuesto a hacer creer a sus títeres que sus pequeñas molestias cotidianas apuntan, según una aplastante pero desconocida ley lógica, a un plan que, en retrospectiva, les concede un verdadero sentido y puesto en el devenir del cosmos. Mas, si nos atenemos a lo que nosotros experimentamos, a lo poco que tarda la satisfacción de un deseo en desaparecer y ser el anhelo nuevamente espoleado, tenemos que reconocer que el sentido de un motivo indefectiblemente se agota con su satisfacción; y que no hay nada más.

Este último párrafo, creemos, nos da la llave que abre el sistema de Bahnsen. Un motivo —beber agua— puede ser efectivamente la absoluta contradicción de otro motivo — pasear—, si y sólo si atendemos a lo que son antes de aparecer como representación. Los motivos se anulan en el seno de una voluntad que, para emerger como representación, tiene que decidirse por uno y destruir el otro. El trasunto de la voluntad, el mundo como representación, es la palestra donde se citan las peleas más encarnizadas y despiadadas. En el reino animal, el león se infiltra en la manada enemiga y devora a sus cachorros antes de que puedan disputarle el trono del territorio; en la cabeza del hombre, un deseo se impone brutalmente sobre otro, que no por ser derrotado era menos querido, y una mortaja de melancolía pasa a oscurecer todas sus vivencias posteriores. La materia, en suma, es la victoria pírrica de representaciones que han sabido sobrepasar a otras. Sólo en el entendimiento, en la razón y en la memoria un motivo se crece, puede parecer ser algo mayor que él mismo —y con ello distinto de todos los demás— e incluso puede seguir ejerciendo cierta influencia como recuerdo —pero ya no es motivo, sino un cierto tipo de influencia, una tibia pretensión entreverada con conceptos—. Si Bahnsen habla de contradicción entre motivos, es precisamente en estos términos: un querer supone, desde un punto de vista estrictamente metafísico, la absoluta negación de otro querer, aun cuando en la representación parezca una simple oposición. La originalidad de Bahnsen reside en haber advertido lo mucho que revela de los caracteres humanos esta denuncia de la ontología schopenhaueriana y en haberla sabido integrar, sin mayores problemas, dentro de uno de los sistemas filosóficos que más atención centra en el análisis empírico.

### ¿Tiene el individuo peso ontológico?

Si en Schopenhauer, como hemos señalado, existen dificultades para emitir un juicio definitivo acerca de la tipología de su metafísica, en Bahnsen es todo lo contrario, puesto que él mismo se encarga de explicitar cuál es su posición en casi todos sus escritos. La metafísica bahnseniana corresponde a un pluralismo individualista. A veces, eso sí, da la sensación de que deja caer todo el peso ontológico sobre el individuo porque la alternativa, que haya una única voluntad, le convence aún menos<sup>7</sup>. Pero lo cierto es que, efectivamente,

---

<sup>7</sup> Con toda seguridad, Bahnsen ve en la adhesión al pluralismo la oportunidad de saltar a la palestra filosófica como digna alternativa a su antiguo amigo y ahora mayor contrincante intelectual: Eduard von Hartmann. En el prefacio de una de sus obras escribe: «La *Filosofía del Inconsciente* de Eduard von Hartmann proporciona la prueba [...] de que todos los que no representan el monismo, en el sentido más estricto, no son más que pensadores subalternos. En consecuencia, por supuesto, toda concesión hecha al pluralismo debe ser considerada como una apostasía de sus propios principios superiores, o incluso como una prueba del carácter *amateur* de un sistema» (Bahnsen, 1870, p. 3).

el pluralismo se aviene con sus observaciones empíricas más que cualquier otra posición epistemológica.

Si pese a todo su nombre figura en algún que otro manual de filosofía, como en el *Libro de texto de historia de la filosofía* del neokantiano Wilhelm Windelband, es debido a una obra suya de considerable extensión y dedicada al estudio, a *la* Teofrasto, de los caracteres humanos: *Contribuciones a la caracterología* (*Beiträge zur Charakterologie*). La pregunta que preside este trabajo tiene relación con uno de los supuestos defectos en el basamento del edificio schopenhaueriano: ¿por qué la voluntad individual anhela cosas distintas? O en otras palabras: ¿qué es lo que hace que un determinado motivo excite a una determinada voluntad? Schopenhauer despacha esta cuestión hablando de una libertad trascendental de la voluntad, de una decisión premundana que *luego* tiene efectos sobre la representación. Esto, por supuesto, no convence a Bahnsen —ni a ninguno de sus otros discípulos—. Y por ello se pregunta: ¿no será, pues, que hay un carácter preexistente en la voluntad de cada individuo, una forma de ser *a parte ante*, previa a toda representación, que es lo que provoca que, ante un mismo estímulo, en una voluntad se manifieste preferencia y en otra indiferencia?

El desarrollo más completo de esta pregunta fundamental se encuentra, sin embargo, en otro de sus escritos, uno mucho más breve, a saber: *Sobre la relación entre voluntad y motivo: un análisis preliminar metafísico de la caracterología* (*Zum Verhältniss Zwischen Wille und Motiv: Eine Metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie*), de 1870. Retomamos con él la cuestión acerca de la posibilidad de contradicción de los motivos.

En Schopenhauer, como hemos visto, apenas si se presta atención a la naturaleza del motivo. Esto es debido a que abordar la cuestión de la relación entre motivo y voluntad implica tener que pronunciarse sobre lo que él mismo, en muchos lugares, ha situado como límite de lo pensable. Decir algo sobre la voluntad, más allá de que es —y lo dice con mucho cuidado— irracional, o aducir metáforas, como que es ciega y despiadada, para acercar al lector al reino de lo indecible, es el mayor gesto de imprudencia que se permite. Pues tal y como constata Bahnsen (1870, p. 7), Schopenhauer «evitó el peligro de disparar hacia un supersensible, porque era contrario a sus sobrios sentidos». A Schopenhauer se lo acusa constantemente de metafísico, pero, en realidad, su obra contiene, como ninguna otra de su época —exceptuando, por supuesto, las propiamente materialistas, como las de un Ludwig Büchner—, un omnipresente aire naturalista. Su relación con la materia es una

cuestión que todavía suscita acalorados debates<sup>8</sup>. Además, en muy pocos trabajos filosóficos se encuentra una cantidad tan alta de ejemplos extraídos de las ciencias de la naturaleza como en *El mundo como voluntad y representación*, lo que ya nos da una pista de cuáles son sus intereses.

Pero Bahnsen está convencido de que la herencia materialista redundante, al menos en el caso de Schopenhauer, en una serie de limitaciones. Por culpa suya, dice, Schopenhauer no pasa de señalar tímidamente que la voluntad del individuo está determinada por un carácter inteligible, por una, por así decirlo, decisión tomada antes de la representación. Que uno nace siendo ya de una forma concreta, y que a lo largo del tiempo se va poniendo de manifiesto. Pero en ningún momento intenta resolver la paradoja, aunque sea a riesgo de precipitarse en la más oscura especulación metafísica, que supone hablar de los presupuestos de un ser incondicionado. Si la voluntad, según Schopenhauer, es una y la misma en cada individuo y carece de determinaciones, ¿por qué no manifiesta una única tendencia? «¿Es concebible una voluntad sin motivo o el motivo ya está incluido en el concepto de la voluntad?» (Bahnsen, 1870, p. 20) ¿En qué momento el individuo forja su carácter? O bien el intelecto es capaz de reorientar e incluso modificar el querer originario de la voluntad, y con ello se desploma parte del edificio schopenhaueriano, o bien no se ha columbrado bien el verdadero alcance de la voluntad individual y la individuación posee entidad ontológica. Con la respuesta de Bahnsen asistimos a una ruptura total entre su metafísica y la de Schopenhauer.

### **El conflicto que anuncia la tragedia**

En la pequeña obra que hemos mencionado anteriormente, Bahnsen dedica unas cuantas páginas a exponer las incoherencias del sistema del Inconsciente (*Unbewussten*) de Eduard von Hartmann. Lo que nos interesa destacar es que, con ocasión de esta disputa, Bahnsen aprovecha para dejar clara su postura sobre la cuestión de la individualidad. Dado que los sistemas monistas de Schopenhauer y de Von Hartmann naufragan, según él, en el intento de dar cuenta de la naturaleza heterogénea del individuo, no ve otra alternativa posible: el individuo debe poseer una entidad ontológica que explique por qué, incluso antes de que pueda formarse intelectualmente, manifiesta ya una tendencia a abrazar un tipo de estímulo. No se parece en nada al asno de Buridán, porque sabría por qué montón

---

<sup>8</sup> Sobre esta cuestión, véanse los trabajos de Röd (1960), *Das Realitätsproblem in der Schopenhauerschen Philosophie*, y R. A. Primer (1984), *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*.

de paja decidirse. Es, pues, depositario de una naturaleza inherente que supone un punto de cesura ontológico:

Si, por el contrario, se deja a la voluntad como una inmanencia indisoluble desde el principio, entonces la imagen del mundo se vuelve inmediatamente más rica, más extensa; entonces se descubre ante nosotros como un campo de cultivo, fertilizado por innumerables gérmenes vigorosos. Sin embargo, esa diversidad (*varietas*) sólo puede estar contenida en el individuo. (Bahnsen, 1870, p. 12)

Bahnsen está luchando aquí contra la tesis de que todo aquello que dota de contenido a la voluntad no es más que un rasgo distintivo accidental, esto es, un producto de los órganos racionales, a saber: razón, entendimiento e imaginación. Según esta tesis, defendida en cierta medida por Von Hartmann y Schopenhauer, la voluntad forja la naturaleza de su anhelo —siempre, recordemos, en el principio de razón— de manera pasiva, como recipiente de sensaciones corporales y procesos psíquicos. Esto entraña, además de la que hemos aducido más arriba, otra gran dificultad. Y es que Bahnsen es muy consciente de que el querer del individuo está constantemente asediado por la contradicción. Y la contradicción implica que *algo* preexistente se oponga al motivo. Si no hubiese contradicción, piensa acertadamente, ¿por qué una cuestión, *a priori* tan poco controvertida, como el valor de la vida —pues nadie, sin motivos, desea morir— se convierte, en el pecho del hombre, en la más controvertida de todas? Hay quienes afirman que el suicidio constituye, contra todo pronóstico, una afirmación de la vida. ¿No es esto una palpable contradicción? En fin, que unos motivos —ora de envergadura, ora insignificantes— arremeten contra otros, que se desgarran mutuamente, que pugnan hasta que uno sale victorioso es cosa manifiesta. La indecisión demasiado a menudo se abre camino en nuestro seno. Tomamos decisiones que sólo satisfacen parcialmente nuestros deseos y que sólo alcanzan a cumplir la mitad de nuestras obligaciones. Las grandes obras literarias, con las que a menudo nos comparamos y en las que hallamos justificación para nuestras pequeñas virtudes y grandes defectos, están moldeadas con esos lodos. Todas son trágicas y hacen trágico al hombre. Todas hablan de un conflicto de motivos, de algo que se quiso y no se pudo, de algo que no se quiso y tuvo que ser. Así pues, es forzoso que haya algo en la voluntad que, al contacto con el motivo, reaccione de una determinada manera y a la postre provoque que el intelecto, con todo su muestrario de conceptos, se subleve y exclame: «¡Ah, que en realidad no quería esto, que quería *otra* cosa!»:

A todas estas descalificaciones opongo una cosa: la voluntad tiene su propio contenido, tiene, como dice el pueblo, cabeza [...] Con la conciencia surgió la posibilidad fatal de

que el individuo se engañe sobre el contenido de su propia voluntad y, en consecuencia, haga lo que no quiere. (Bahnsen, 1870, p. 15)

Ahora bien, esto no significa que Bahnsen esté afirmando subrepticamente que sea posible un conocimiento *a priori* del carácter. Admite, con Schopenhauer, que sólo se hace visible a lo largo del tiempo. No hay manera ninguna de atisbar cómo es una persona sin antes haber asistido a la demostración empírica de su personalidad a través de sus actos. Uno puede pensar de sí que es muy valiente y luego, ante una situación que exige una solución, pero que pone en riesgo la propia vida, huye como el mayor de los cobardes y sintiendo que durante todo el tiempo ha estado representando un burdo papel. El acto, y aquí Bahnsen pisa las mismas huellas que su maestro, no es otra cosa que representación. Es como decir algo de otro modo, pero sin variar el significado. Con todo, no elude las dificultades que conlleva tal afirmación, pues es verdad que un acto pocas veces es la expresión sincera de un anhelo. A menudo, actuamos guiados por razonamientos que contravienen nuestros intereses más íntimos y que no son, en ningún caso, lo que de verdad da cuenta de los contornos de nuestro carácter. El hábito, por su parte, también puede distraernos de nuestras metas más queridas. ○ en sus palabras:

La voluntad como tal no tiene nada que ver con la razón y el entendimiento. Pero puede, en el transcurso del desarrollo de la conciencia, hacerse inteligible, asumir la cualidad de la inteligibilidad, es decir, en conformidad con la prescripción de las normas del entendimiento. Sin embargo, en última instancia, el hecho de que un individuo se someta voluntariamente a según qué máximas racionales depende única y exclusivamente de la *qualitas occulta* de su carácter inmutable [la voluntad individual]. (Bahnsen, 1870, p. 21)

Y de ahí, presume Bahnsen, la necesidad de una caracterología que no esté fundada sobre prejuicios religiosos o políticos, sino que siempre pare mientes en el material empírico que el mundo ofrece por medio de la caleidoscópica diversidad de caracteres. Por vía de la inducción accederemos a una idea más o menos consistente de lo que ocurre entre bambalinas. Al respecto, afirma:

Un discípulo de Schopenhauer tampoco negará que nunca conocemos el contenido de nuestra propia voluntad *a priori*, sino que sólo aprendemos a conocerlo *a posteriori* por medio de la experiencia. Por tanto, permanecemos expuestos a lo largo de nuestra vida a errores más o menos flagrantes sobre nuestra verdadera voluntad y nos convertimos a menudo y con demasiada facilidad en presa de todo tipo de *belles*

*lettres*<sup>9</sup> y deseos ambiguos. Pero no se trata meramente del contenido de la voluntad consciente, sino de la cosa en sí (*Ding an sich*) que precede a toda conciencia. (Bahnsen, 1870, p. 15)

La radicalidad de la voluntad individual estriba en su absoluta independencia frente a otras voluntades. *Quot capita, tot sensus* [Cuantas cabezas, tantos pareceres]. Con ello, y casi sin proponérselo, Bahnsen elude uno de los grandes reproches que se lanzan contra el pesimismo filosófico: su incapacidad de establecer un criterio unívoco sobre lo que es placentero y doloroso que además sirva para valorar la vida en su totalidad. De hecho, debido a la imposibilidad de contraponer todos los placeres y todos los dolores, y a la dificultad añadida que supone que, ante un mismo estímulo, uno lo reciba como un placer, y otro como un dolor, afirma tajantemente que no es posible establecer, como hace Von Hartmann, una balanza eudemónica. Para Bahnsen, no hay equivalencia posible entre voluntades. La única tarea realizable se limita a fijarse en qué placeres persigue y qué males rehúye una voluntad determinada:

La cuestión no es absolutamente qué placer o displacer es en sí mismo el mayor o el menor, sino qué placer persigue con mayor determinación esta voluntad individual; cuál es el más elevado para ella y qué displacer aborrece con mayor intensidad. (Bahnsen, 1870, p. 16)

El desgarramiento de la voluntad se hace patente a través de estas observaciones, pues, si por un lado el individuo corresponde a la manifestación de una esencia concreta, por el otro es incapaz, como ya hemos dicho, de conocerla sin trastabillar constantemente con una multitud de obstáculos que acaban por confundirlo y desviar su camino. Hasta tal punto llega Bahnsen con su tesis de que ningún placer ni dolor pueden compararse, que afirma que el individuo ni siquiera es capaz de reconocer, a no ser de un modo confuso y ensombrecido por la duda, qué es lo que se propone perseguir en primer lugar. Una idea que pone en marcha nuestro deseo no tiene por qué ser un fin en sí misma. En la mayoría de los casos, sólo pone de manifiesto otra idea que la sigue y a la que sirve como medio. Habría que recorrer la infinita cadena de motivaciones y situarse justo en el último eslabón para poder tener noción, aunque de un modo velado, de lo que se buscaba verdaderamente. Una mirada penetrante e inquisitiva, como la de nuestro filósofo, sin embargo, sí es capaz de ver en los caprichos y en los arrebatos síntomas de un anhelo que

---

<sup>9</sup> En los sistemas de clasificación de bibliotecas más bien modestas, esta categoría funciona como un cajón de sastre de libros que escapan de las etiquetas comunes. Quizá Bahnsen se refiera aquí a que, como somos incapaces de elucidar la naturaleza de nuestro querer, a menudo metemos motivaciones de todo punto heterogéneas en el mismo saco.

como mucho llega a ser insinuado tímidamente. Al fin y al cabo, en Bahnsen encontramos que sólo discutimos con aquellas ideas que se corresponden de algún modo con el contenido esencial de la voluntad.

No es que la cantidad de dolores sea mayor que la de placeres; eso es imposible saberlo. Es que incluso el placer trae aparejado un dolor, a saber: el de la renuncia a otro placer. No hace falta cifrar en un número concreto los placeres y los dolores. Pues cualquier placer es, en cierta medida, un dolor; un dolor de la duda, de la incertidumbre, de la inquietud. ¿Y si nos hubiésemos decidido por B en lugar de por A? Tras la toma de decisión, un regusto amargo en el paladar da al traste con la rica satisfacción de haberse resuelto a actuar. Si para Fichte la acción es poner en práctica la libertad, para Bahnsen es tentar a la decepción. He aquí la raíz del pesimismo bahnseniano<sup>10</sup> y la tragedia como ley del mundo (*Das Tragische als Weltgesetz*). Una tragedia sin corifeo, pero cuyos actores respetan, en lo esencial, la definición aristotélica:

Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo. (Aristóteles, 1974, p. 150)

El individuo es incapaz de ponderar sus deseos, carece de todo criterio. Está atado de pies y manos. No tiene forma de medirlos. La intromisión de la consciencia, con su alambicado sistema de pretensiones racionales e imperativos sociales, lo hace prácticamente imposible. De ninguna manera puede suscribir las palabras de Horacio: «Et mihi res, non me rebus, submittere conor» [Trabajo en dominar los acontecimientos, en vez de someterme a ellos]. En fin, ¿hacia dónde ir, cuando todos los caminos parecen iguales? Y lo más importante: ¿cómo podemos asegurarnos de que no nos arrepentiremos de nuestra decisión? El hombre, dice Bahnsen, está regido por la autodivisión (*Selbstentzweiung*) y la contradicción (*Widerspruch*). Dado que nos hemos ocupado del primer concepto únicamente para entender mejor el núcleo del sistema bahnseniano, es menester volver ahora sobre el segundo.

---

<sup>10</sup> «Por ello, la verdad del pesimismo dialéctico-real no depende tanto de una ansiosa ponderación del mal y el bien, como de la constatación de que el mundo no puede ser otra cosa que lo que es, y que ninguna necesidad de pensamiento, ya sea de postulados lógicos o éticos, es capaz de cambiar nada de esta necesidad de ser. La voluntad dejaría de ser voluntad si fuera capaz de persistir» (Bahnsen, 1880, p. 51).



El sistema del desgarró: *La contradicción en el conocimiento y la esencia del mundo*  
(*Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*)

Según Bahnsen, la contradicción se manifiesta tanto en el lado subjetivo como en el objetivo. De hecho, dado que para él la cognición no es más que un aspecto de la realidad a caballo entre lo puramente interno y lo que ya empieza a perfilarse como exterioridad, lo subjetivo no es, en rigor, sino otra forma de decir lo objetivo. De este modo, la contradicción hunde sus raíces tanto en la voluntad humana, como en la gravitación o en la selección natural. Bahnsen nos ofrece en esta proposición una presentación clara y concisa de esta ley mundial de la negatividad (*Weltgesetz der Negativität*):

No se trata simplemente de un conflicto de las leyes del pensamiento entre sí, sino de un conflicto de las leyes de la realidad, por un lado entre sí y por otro con las leyes del pensamiento. (Bahnsen, 1880, p. 6)

Una vez más, Bahnsen se anticipa al lector y explica en qué escasa medida su *Realdialektik* se parece a la dialéctica hegeliana. Mientras que la dialéctica de Hegel, afirma él, asienta sus posaderas en la todopoderosa Razón<sup>11</sup>, la *Realdialektik*, por el contrario, no hace otra cosa que mostrar sus excesos de competencia y entregarse enteramente a la división de la voluntad. Y es que el universo es antilógico e irracional, y por tanto no puede ser apresado por el infatigable empeño de los racionalistas; empeño, por cierto, que es bastante tardío en la historia de la humanidad y que no es sino un afán plagado de vicios y manías. Por más que lo intenta, la razón no logra arrancar los secretos más íntimos de la naturaleza, y su molde, las más de las veces, no encaja con la realidad factual:

Si las reglas lógicas fuesen absolutas, no podría haber consecuencias falsas que fueran desmentidas por la observación, ni conclusiones extraídas de premisas correctas que no fueran verdaderas. (Bahnsen, 1880, p. 10)

El que se dedica a la filosofía, por su parte, no es menos víctima de esta naturaleza conflictiva de la realidad, puesto que su disciplina se erige sobre aporías y antinomias que, si hacemos caso a Kant, son tan insolubles como admiradas y disfrazadas. Pensemos en la teoría del conocimiento, que pretende descubrir las leyes *a priori* de la sensibilidad y, en suma, organizar el material empírico en virtud de un esquema lógico. ¿No es cuando menos extraño que en su investigación presuponga la existencia de leyes de las que nunca ha

---

<sup>11</sup> «Es significativo que sean los últimos vástagos del hegelianismo los que más vivamente han negado a la filosofía el paso a una inducción intuitiva. Es de suponer que no corresponde a la dignidad del trabajo del *pensamiento puro* buscar pruebas de lo que se percibe por medio de la intuición, aunque tal *prolepsis* siempre se ha considerado —al menos desde la psicología de los epicúreos— como el vehículo más fiable del conocimiento progresivo» (Bahnsen, 1880, p. 6).

tenido conocimiento? Esto es así porque, por lo general, la actividad filosófica se niega a admitir que las cosas, en el fondo, sean refractarias a lo lógico —y mucho menos, si se nos permite la chanza, cuando se encarna en figuras neokantianas—. A este respecto, la dialéctica hegeliana no aporta solución ninguna, puesto que la superación de la contradicción resulta que no es más que una inclinación velada por una de las partes en conflicto. Es una debilidad del sistema hegeliano el que no contemple que algo pueda quedar fuera de la conciliación.

Pero es que el punto de partida de todo filosofar ya resulta problemático en sus mismos cimientos:

Hasta la conciencia más simple es ya en sí misma una unidad de sujeto y no-sujeto y, en consecuencia, una interrelación, una interconexión absoluta de opuestos contradictorios, es decir, un hecho de carácter claramente real-dialéctico. [...] La actividad intelectual se caracteriza por ser fundamental e intrínsecamente antilógica. La autoconciencia es la que menos puede comprenderse a sí misma; la unidad en la doble unidad de la autoconciencia. La eternamente recurrente pregunta por la identidad es y sigue siendo algo que va directamente en contra de las exigencias lógicas del propio pensar. [...] Toda congruencia lógica entre el pensar y el ser se disuelve en su propio umbral y se abre por sí misma el acceso desinhibido a la dialéctica real. (Bahnsen, 1880, p. 37)

Al igual que el filósofo, el matemático se sirve de triquiñuelas para intentar ajustar estos desarreglos epistemológicos: sus axiomas y demostraciones son secretamente compensados con la caprichosa adición de variables que, precisamente, contribuyen al resultado que de antemano se buscaba obtener. Bahnsen (1880, p. 79) ve confirmada su tesis en unas declaraciones del físico Johann Karl Friedrich Zöllner:

También Zöllner declara expresamente: cuantas más dimensiones, más libres de contradicciones podríamos pensar los objetos. [...] Lo que ahora sigue siendo enigmático e inexplicable se volvería comprensible mediante la asunción de más dimensiones.

Pero igualmente podría recurrir a citas actuales y se encontraría con la misma clase de afirmaciones. En un libro de reciente publicación, el físico teórico Brian Greene (2016, p. 456) afirma: «La teoría de supercuerdas requiere la existencia de seis dimensiones del espacio que nadie ha visto todavía. Eso no es un punto menor —*eso* es un problema».

Así pues, el surgimiento de la *Realdialektik* se debe esencialmente a la unión de dos factores —que para un pesimista van de la mano—: la aflicción del corazón y la experiencia, por lo general aterradora, de la realidad cotidiana, tan prolífica en tropiezos, indecisión,

vacilación y perplejidad. Una cadena de contradicciones aherroja todos los miembros de la realidad, desde los más insignificantes hasta los más importantes. Así como uno está obligado a *querer* un trabajo que se odia con toda el alma, también se está obligado a *querer*; sin el auxilio de una comprensión definitiva, que el universo es finito e infinito, que el espacio es relativo y absoluto, que el tiempo pasa y no pasa; puras contradicciones. Pero Bahnsen nos pone sobre aviso: la *Realdialektik* no promueve la indolencia ni se detiene en sofisticuería. No va a la caza de paradojas ingeniosas con que abotargar el pensamiento. Lo que simplemente busca es construir un sistema de filosofía sin desplazar de su centro —e intentando congelar—, como al final hace Heráclito o Hegel, el fundacional momento de la contradicción. Mientras que para Hegel, la dialéctica entre dos elementos contrarios consiste en establecerlos como idénticos en un aspecto que es diferente, la *Realdialektik* asume sin problemas que sean y no sean al mismo tiempo<sup>12</sup>. Ahora bien, aunque se ha dado cuenta de que ningún sistema racionalista ha conseguido una verdadera síntesis, y que lo único que hace con los elementos contradictorios es un cambio de nombres introducido de rondón, sabe que en ningún caso puede prescindir de las leyes lógicas que subyacen a todo razonamiento:

Trendelenburg (Log. Unters. 2. ed. II. p. 439) [...]: «Destruimos las categorías, y lo que se levanta sobre sus ruinas es, sin embargo, de nuevo sólo a través de las categorías.» [...]. Querríamos hacer concebible lo antilógico, y sin embargo sólo podemos hacerlo por medios lógicos. (Bahnsen, 1880, p. 35)

Podrá recurrir a argumentos apagógicos, pero nunca se saldrá de los márgenes del entendimiento:

[La *Realdialektik*] debe buscar su fuerza en el convencimiento por medio de hechos innegables, no por razones irrefutables, sin por ello tener que prescindir totalmente de un procedimiento deductivo. Pues si explicar significa deducir de verdades superiores, también hay una explicación del mundo si decimos: estas y aquellas contradicciones individuales son irrevocables, porque brotan directa o indirectamente de la contradicción general que impregna todo lo existente. (Bahnsen, 1880, p. 28)

Comparte con Schopenhauer, eso sí, la gran dificultad de hablar de una voluntad que, como se ha dicho, resulta completamente irracional. Pero se atreve a formular una hipótesis interesante. De la *Realdialektik* se deriva el hecho de que la voluntad, sin nada que la estimule, se encuentra en un punto muerto, latente, increada e increadora. En consecuencia, dado que es un principio absoluto, si la causa ocasional no está en ella misma,

---

<sup>12</sup> A riesgo de desbarbar, se nos viene a la cabeza el concepto de *superposición cuántica*.

es imposible que se ponga en marcha. Esta causa debe ser, pues, una clase de relación consigo misma, a saber: contradictoria —un absoluto sólo puede hacer dos cosas: afirmarse o negarse—. La voluntad engendra actividad en la medida en que logra, por así decirlo, negarse a sí misma, romper definitivamente una tensión entre ella y ella misma. Por este motivo, la voluntad siempre se escapa del análisis de la consciencia, que como mucho sólo puede señalar lo profundamente antilógico que resulta todo en las partes más oscuras de las simas de la naturaleza. En este punto, sin embargo, sí se aleja de Schopenhauer, pues ni siquiera la contemplación estética, proceso donde intervienen las ideas platónicas, es capaz de afectar a la voluntad y, de algún modo, acallarla, negarla, redimirla.

Esta es también la razón más profunda por la que no puede compartir la esperanza de que una de las dos mitades alcance alguna vez una prevalencia en virtud de la cual la posibilidad de redención le llame la atención, ya sea a través de un yo mejor [*besseres Selbst*], o del intelecto, la razón o la idea. (Bahnsen, 1880, p. 46)

De todos modos, sería extraño que en Bahnsen encontrásemos un adarme de redención, porque esto significaría que al menos un plano de la realidad se habría escapado de la contradicción. Y Bahnsen es bastante solvente ocultando con remiendos de última hora este tipo de defectos en las costuras de su pensamiento.

La contradicción, por tanto, lleva a cabo sus maldades en todos los ámbitos del ser y del pensamiento. Bahnsen se esfuerza sobremanera en que quede claro: la contradicción no es una *oppositio* mental, una confrontación de ideas acompañadas de sentimientos agradables y desagradables; antes al contrario, es una discordia interior y exterior, una fisura en lo específicamente real que no demanda ninguna medida abstracta y lógica para su reconocimiento. La contradicción no surge de la comparación entre ideas conflictivas en el pensamiento, sino que se siente inmediatamente. Y sólo así, de forma inductiva, de un dolor interno nacido de un conflicto cotidiano, se puede subir, por medio de muchos escalones, a una contradicción cada vez más general, menos enraizada en la vida particular, más evanescente, esto es, lógica-antilógica:

No habría nada en absoluto si todo no se opusiera —lo que, como tema de la dialéctica real, podría interpretarse así: hay existencia y un existente sólo porque la esencia de lo absolutamente existente es contradictorio en sí mismo. [...] Toda fuerza sigue siendo una fuerza impotente mientras no encuentre una resistencia. Por eso la dialéctica real, que tiene en cuenta las leyes cósmicas de la constelación trágica, es un pesimismo primigenio. De hecho es básicamente la única visión honesta pesimista del mundo. La realización de la contradicción acompaña a todo ser desde el momento de su creación hasta el momento de su muerte: la voluntad sólo puede hacerse visible

porque y en la medida en que de alguna manera y en algún lugar —dentro o fuera de sí misma— entra en conflicto [*in Conflict geräth*]. (Bahnsen, 1880, p. 50)

De todos los seres, es en el hombre donde se reúne la mayor cantidad de tragedia. Y la culpa, qué duda cabe, es del intelecto, porque se arroga la tarea de liberar a la voluntad reconociendo que la fuente del dolor reside en la autodivisión y que la solución pasa por hallar, de nuevo, la unidad —cosa que resulta imposible, teniendo en cuenta la naturaleza absolutamente heterogénea de ambas potencias, voluntad e intelecto—. Sin pretenderlo, el intelecto comparte así y aumenta el dolor derivado de la sola contradicción en que vive sumida la voluntad. El optimismo, en este punto, se queda sólo con la parte del reconocimiento del intelecto, y hace de esta tímida certeza su misión. El pesimismo, por contra, que ha superado este estadio, no tiene reparos en saltar directamente a la conclusión: que el intelecto es incapaz de salirse con la suya, pues no puede conquistar lo que se halla a una distancia infinita de su reino. El intelecto, en fin, no podrá dar respuesta a las grandes preguntas. Por cada velo destapado caerán encima dos más. Tenemos, entonces, que lo opuesto a la contradicción no es la identidad —o dicho en otras palabras: la contradicción y la identidad no constituyen una contradicción—, sino la concordancia; una idea, por otra parte, muy trendelenburgiana. De hecho, la identidad trae consigo lo mismo que la contradicción<sup>13</sup>:

Es precisamente el poder del principio de identidad el que se revela como lo doloroso del conflicto (así, A. Spir remonta todo dolor a una falta de concordancia): es precisamente que la voluntad puede querer cosas opuestas al mismo tiempo, pero sólo puede realizar realmente una de las dos [...], es precisamente en esta desigualdad donde surge la agonía. (Bahnsen, 1880, p. 53)

Paradójicamente, Bahnsen se ve obligado a postular la contradicción como fundamento ontológico del ser por una exigencia lógica de su filosofía antilógica. Y es que, si en origen el ser no estuviese aquejado de una contradicción, lo que habría sería una diferencia cualitativa entre lo que es y lo que expresa en la representación, vale decir, un secreto dualismo del tipo que él, personalmente, detesta. La contradicción en el absoluto es la garantía que impide que se viole la integridad lógica del universo en sus mismos cimientos.

---

<sup>13</sup> Creemos que la filosofía de Bahnsen se podría resumir en esta proposición.

### Para concluir, un par de observaciones empíricas

Una vez establecido el concepto y la posibilidad objetiva de la *Realdialektik*, y dado que anteriormente hemos mencionado que el sistema de Bahnsen presta mucha atención al análisis empírico, es menester mencionar este aspecto de su filosofía, dar un par de ejemplos y, con ello, poner término a nuestra exposición. Bahnsen no escatima en ejemplos y refinados comentarios psicológicos a lo largo de su obra capital. Pues «lo que realmente requiere un esfuerzo de pensamiento es la escalada hacia las profundidades intuitivas y no el vuelo hacia las alturas abstractas» (Bahnsen, 1880, p. 54). Si refuerzan o no la tesis principal es algo que atañe, y aquí estamos siendo coherentes con las líneas principales de su pensamiento, al corazón de cada uno.

¿De qué manera, pues, sentimos esta contradicción ubicua? Por ejemplo, de una forma sutil pero manifiesta cuando en lugar del interés brota la más descamada honestidad. Dado que, como sabemos, no hay motivo sin contramotivo, incluso en los actos más elevados y hermosos del espíritu es capaz de revelarse:

En la desgracia de nuestros mejores amigos hay algo que no nos desagrada del todo. En los enfados nos hace cosquillas la premonición de la atracción de la futura reconciliación. En medio de la creciente amargura se agitan ya los gérmenes de la temura que un día se reavivará. (Bahnsen, 1880, p. 61)

Asimismo, en una incursión a la filosofía de la naturaleza, afirma que el darwinismo se encuentra permeado por las tesis de la *Realdialektik*. La relación dialéctico-real que existe entre el individuo y la especie es buena muestra de ello, pues a menudo aquél sacrifica su vida en pos de ésta sin que medie ninguna intencionalidad. Bahnsen señala que este fenómeno disteleológico<sup>14</sup> adquiere significación en cuanto que señala que la coexistencia entre especie y el individuo es no sólo conflictiva, sino contradictoria. Del mismo modo, la pervivencia de individuos débiles puede actuar en detrimento de la pervivencia de la especie:

Las diversas interrelaciones entre el individuo y la especie también están sujetas a limitaciones de carácter dialéctico-real, y serán objeto de nuestra repetida consideración, especialmente en lo que se refiere a sus aspectos éticos —pero el mayor interés lo tiene, sin embargo, todo lo que recientemente se ha dado en llamar fenómenos disteleológicos, porque permite una visión bastante directa de la autodeterminación del ser de la voluntad—. (Bahnsen, 1880, p. 476).

---

<sup>14</sup> Que carece de teleología.

En este caso concreto de la actividad de la voluntad, lo que se pone de manifiesto es que a través de mecanismos puramente causales también se vislumbra la autodivisión. Que no hay que esperar a que surja un conflicto de motivos en la mente para ser testigo del gran fenómeno de la contradicción. En el desalmado mundo de la naturaleza, la voluntad se afirma y se niega al mismo tiempo con una crueldad asombrosa. O en otras palabras: parece que adopta una forma teleológica sólo para caer inmediatamente en un rumbo disteleológico. Donde parece que se promueve la vida, se alienta, en realidad, la muerte:

Sólo así se hace comprensible en cierta medida la inadecuada perfección de nuestros órganos, así como la discrepancia entre lo subjetivamente agradable y lo objetivamente corruptible: mientras las cosas más sabrosas sigan llevándonos a lo peor, mientras los gases asfixiantes sigan siendo imperceptibles para nuestros nervios olfativos, mientras el dolor resulte ser poco fiable como advertencia, porque a veces se localiza incorrectamente, a veces señala afecciones bastante inofensivas con una vehemencia desproporcionada y, a veces, desacredita por completo los sufrimientos que amenazan directamente la vida. La naturaleza, admiten sus investigadores, se conforma con el medio más escaso para dar lugar a cualquier cosa orgánica. Ya en 1872, el ensayo *Sobre la disolución de las especies* [de Julius Wilhelm Albert Wigand] intentaba mostrar satíricamente cómo la vida diferenciada estaría en proceso de retroceder al mar protoplásmico si el darwinismo tuviera razón en sus consecuencias extremas. (Bahnsen, 1880, 440)

No puede ser de otra manera, ya que el universo está hecho de tal forma que no puede avanzar sin consumirse a sí mismo. Bahnsen encuentra en la cristalografía, por poner otro ejemplo, la confirmación de que la consciencia va surgiendo escalonadamente en la naturaleza en función de la capacidad que tiene esta de hacer que en el individuo se interrumpa la relación que lo mantiene en cuanto que unidad y la contradicción se abra paso en su interior. Él, al igual que Schopenhauer, buscará en las nuevas ramas de las ciencias de la naturaleza la confirmación de las tesis filosóficas, que, en fin, esperamos haber mostrado con algo de acierto a lo largo de este trabajo.

## Bibliografía

ARISTÓTELES. (1974) *Poética*. Madrid: Gredos.

BAHNSEN, J. (1870) *Zum Verhältniss Zwischen Wille Und Motiv*. Stolp und Lauenburg: H. Eschenhagen.

—(1880) *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*. Berlin: Verlag von Theobald Grieben.

—(2015) *Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico*. Valencia: PUV.

GREENE, B. (2016) *El tejido del cosmos. Espacio, tiempo y la textura de la realidad*. Barcelona: Planeta.

JENSEN, A. K. (2016) «Julius Bahnsen's Influence on Nietzsche's Wills-Theory», *Journal of Nietzsche Studies*, 47 (1), pp. 101–118.

SCHOPENHAUER, A. (1985) *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza.

—(2015) *El mundo como voluntad y representación*, I. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza.

SLOCHOWER, H. (1932) «Julius Bahnsen, Philosopher of Heroic Despair, 1830-1881», *The Philosophical Review*, 41 (4), pp. 368–384.

THODOROFF, C. (1910) *Julius Bahnsen und die Hauptprobleme seiner Charakterologie*. Erlangen: K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn.

R. A. PRIMER, H. (1984) *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*. Berna: Peter Lang GmbH.

RÖD, W. (1960) «Das Realitätsproblem in der Schopenhauerschen Philosophie», *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 14 (3), pp. 401–415