

Observaciones sobre la relevancia filosófica de la crítica de Schopenhauer al hegelianismo

0. En las primeras páginas de la obra de Schopenhauer *Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente* puede leerse:

«Que ... un tan deplorable patrono como Hegel, cuya entera pseudofilosofía es en realidad una monstruosa ampliación de la prueba ontológica, haya querido defender a ésta frente a la crítica de Kant es una alianza de la que la misma prueba ontológica se avergonzaría, a pesar de lo poco que la vergüenza es cosa suya. Que no se espere entonces que yo hable con aprecio de quien ha hecho desprecio de la filosofía»¹.

Este pasaje se encuentra en el capítulo 2º de la obra, en el que Schopenhauer ofrece un resumen de la historia del principio de razón suficiente, desde Platón al idealismo alemán. Mi propósito es responder a esta pregunta: *¿Qué tiene que ver la crítica de Schopenhauer a la filosofía de Hegel con el principio de razón suficiente?* —pregunta cuyo desarrollo no podrá pasar por alto la relación que Schopenhauer establece entre la reductibilidad de la filosofía hegeliana a la prueba ontológica de un lado y el menosprecio de la filosofía o abuso de la razón de otro.

Pero antes de abordar esta pregunta considero necesaria una observación metodológica. Lo que sigue no es una investigación histórica. No pretende por tanto aumentar o corregir el saber adquirido sobre el idealismo alemán. Lo que sigue es una investigación crítica

1 Cap. 2, § 7. La obra de Schopenhauer se cita en lo que sigue según la «Zürcher Ausgabe», de Arthur Hübscher: *Arthur Schopenhauer, Werke in zehn Bänden* (Zürich 1977); se utilizan las siglas siguientes:

SzGr = *Über die vierfache Würzel des Satzes vom zureichenden Gründe*
WWV = *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

hecha sobre los supuestos teóricos de algunos textos. Se objetará sin duda que no puede explicarse la impugnación que Schopenhauer hace del hegelianismo sin tener en cuenta su relación con la filosofía institucional, de la que Hegel es a los ojos de Schopenhauer precisamente el representante más genuino de todos sus vicios —sin tener en cuenta, por tanto, el fracaso profesional de Schopenhauer y su evidente resentimiento. Esto, sin embargo, no es, desde la estrategia aquí adoptada, cosa que atañe a mi pregunta, que versa exclusivamente sobre la compatibilidad o incompatibilidad de contenidos, supuestos e implicaciones de la masa semántica que constituyen los textos. Las motivaciones conscientes o inconscientes que hayan podido impulsar al autor ni quitan ni añaden un ápice al significado, al contenido teórico del texto. Soy consciente de que este radical a-historicismo escandalizará a más de uno. Considero no obstante con Descartes ², Kant ³ y el propio Hegel ⁴ que la auténtica historia de la filosofía no es coextensiva con sus «historias» y que, en consecuencia, la elucidación de la *intentio auctoris* no puede suplantar los criterios de valoración filosófica. Aunque contraigo la deuda de poder justificar menos dogmáticamente esta opción metodológica, valga al menos como atenuante el hecho de que Schopenhauer considera a la filosofía hegeliana tan despreciable que ni siquiera se detiene a analizarla, de suerte que mi tarea podrá tanto mejor limitarse a investigar qué elementos teóricos pueda haber en el texto de Schopenhauer (que en realidad no trata de la filosofía de Hegel ⁵) que, de ser consis-

2 Cf. Discours de la Méthode, in: A(dam)-T(annery), vol. VI, 6, 15-7, 24.

3 Cf. Preisschrift, AK, XX, 341, 7-15.

4 Cf. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, especialmente I: *Der Begriff und Bestimmung der Geschichte der Philosophie*; cf. también *Enzyklopädie* & 162.

5 En la *Vorrede* de la *Preisschrift über die Freiheit des Willens* (vol. 6, p. 18 ss.) Schopenhauer se ocupa brevemente del texto hegeliano, criticando con dureza «tres ejemplos» tomados de la *Enciclopedia*, todos ellos de la *Física* (§ 293: sobre los pesos específicos; § 269: sobre la gravitación; § 298: sobre la elasticidad). Se dirá, tal vez, que Schopenhauer cae en la misma trampa y superficialidad que otros muchos, como Russell, Reichenbach, Popper...: tomar ejemplos de las ciencias particulares para, desde un suelo científico más seguro, criticar las insuficiencias del texto hegeliano, obligándose así a desconocer su significado auténtico. Pero este contraargumento, aun en el supuesto de que fuese en sí consistente, no sería pertinente en este caso. Schopenhauer adopta aquí el punto de vista hegeliano: dice haber seleccionado esos ejemplos precisamente porque no requieren ningún saber propio de ninguna ciencia particular, ya que pertenecen a la metafísica de la naturaleza y son, por tanto, cuestiones que pueden y deben decidirse *a priori*. Por eso mismo se fija más en la forma de la argumentación hegeliana que en sus resultados. Con ello, intentando mostrar su inconsistencia, deja al menos evocada una sospecha: que la calidad (o su carencia) teórico-científica, formal, del texto hegeliano sea la misma en los lugares por hipótesis estrictamente «filosóficos» que en los por hipótesis estrictamente «científico-particulares».

tentes, permitiesen la revisión crítica de aspectos no meramente puntuales o circunstanciales de eso que el hegelianismo contenga de específico dentro de la corriente de pensamiento que cristaliza desde el criticismo kantiano como «idealismo alemán».

1. SUPUESTOS GENERALES DEL CRITICISMO DE SCHOPENHAUER

A ese fin someto a prueba esta hipótesis de trabajo: *En el texto de Schopenhauer se inicia el proceso de descomposición interna del idealismo alemán, de suerte que la masa textual hegeliana, al representar sin duda su culminación tanto histórica como temáticamente, debería ser la más directamente afectada.*

Desconozco si esta hipótesis ha sido ya utilizada, aunque confieso que me sorprendería mucho que fuese original. En cualquier caso, componentes esenciales del idealismo alemán, en parte de todo él, en parte sólo del postkantiano, quedan expuestos a la crítica de Schopenhauer desde tres frentes teóricos:

1.º *Crítica de la restauración onto-teológica de la filosofía* como consecuencia de la confusión de principios de razón y principios de realidad en el uso del principio de razón suficiente. (En este primer punto me detendré después de esbozar tan sólo los otros dos).

2.º *Reducción del cogito como topos constitutivo de la idea moderna de filosofía a la voluntad.* Es ilusorio creer —sostiene Schopenhauer— que el *cogito* pueda fijar el Yo como cosa «pensante»: la re-flexión del sujeto, el «conocer del conocer», no es posible, ya que lo conocido en este caso de conocimiento reflejó, el objeto «yo pensante», sólo puede ser, como todo objeto del conocer, mera apariencia. Con ello Schopenhauer quiere poner de manifiesto que el carácter apariencial del conocimiento afecta también al reflejo y, por ende, a su objeto más específico y privilegiado, al yo como soporte o conciencia de toda posible representación: tampoco el yo puede ser rescatado del orden de las apariencias y escapar así al proceso de idealización de la realidad. Ahora bien, si el yo como lugar específico del «conocer del conocer» («yo pienso» es evidentemente una elipse de «yo pienso

que pienso [algo]»⁶) no ha de albergar privilegio epistemológico alguno, entonces no tiene fundamento sostener su hipótesis sustancial como algo específicamente diferenciable. Cuando se contraarguye —observa Schopenhauer— diciendo que «yo no sólo conozco [algo], sino que conozco que yo conozco», se es en realidad víctima de una ilusión, pues el saber sobre el conocer del conocer sólo se diferencia del conocer en la expresión verbal: la proposición «*yo sé que yo conozco*» no dice más que [la proposición] «*yo conozco*», y ésta... no dice más que «*yo*»⁷. El yo verbalmente objetivado en el *cogito* no es con propiedad un «objeto» pensante sino en el momento provisional de la objetivación, que se manifiesta o aparece bajo la escisión del yo en un sujeto que conoce y un objeto conocido. Pero es precisamente en la conciencia de esta escisión, asumida teóricamente, en donde aparece el yo como «voluntad», no como «conocimiento»⁸, es decir, como algo distinto de la mera función cognitiva y sus resultados.

El argumento de Schopenhauer parece constituir algo así como una reducción al absurdo de la concepción intelectualista e idealista del yo partiendo justamente de presupuestos trascendentales. El argumento sería: Todo «objeto» del conocimiento es *per definitionem* mero fenómeno; el yo que el *cogito* objetiva como «pensante» es entonces también mero fenómeno; luego el «ser-pensante» del yo en el *cogito* es también mera apariencia... de eso que la soporta. Eso que la soporta es para Schopenhauer la «Voluntad».

Tal vez se esté tentado a ver en esta reducción de la objetividad del yo una versión especulativamente subdesarrollada de «los tres momentos» en que «se cumple el concepto de la autoconsciencia» en la *Phänomenologie*. También Hegel afirma en el epígrafe sobre «el yo y el deseo» que «el Yo que es el concepto de su objeto [de la autoconsciencia] no es de hecho un *objeto*»⁹. Pero no es menos cierto que, en la dialéctica de los tres momentos, la superación del yo como objeto no implica su abolición, sino que en el tercer momento, la «duplicación de la autoconsciencia», «la reflexión duplicada» hace de la autoconsciencia «un objeto para la consciencia», quedando en cualquier

6 Cf. R. Descartes: *Lettre à Renéri*, abril-mayo 1638, AT II, 37.26-38. Ello hace del *cogito* cartesiano una «proto-proposición» que debe ser propuesta en todo enunciado posible (cf. J. Pachó: *Ontologie und Erkenntnistheorie* [München 1980] p. 27 ss.).

7 SzGr, § 41.

8 SzGr, *ibid.*, p. 157. (WWV, I, 1, § 18).

9 *Phänomenologie*, IV, [3. *Das Ich und die Begierde*]; subrayado en el original. Traduzco *Bewusstsein* por «consciencia» y *Selbstbewusstsein* por «autoconsciencia» (y no por «autoconsciencia de sí» como suele hacerse).

caso a salvo «el concepto del espíritu» y la experiencia en la conciencia de que el espíritu es una «substancia absoluta», ni mera concreción individual ni mero universal abstracto ¹⁰. La reducción del yo a la voluntad implica la abolición del yo bajo cualquiera de los tres momentos hegelianos y por tanto de sus clásicas concreciones teóricas de la reflexión filosófica: del sujeto objetivado como cosa pensante, como sujeto trascendental y como sujeto absoluto. El yo que en el cartesianismo aparece como substancia independiente del cuerpo, en la «problematización» kantiana del *cogito* como mero «vehículo de todos los conceptos» ¹¹, en sí mismo por tanto «un concepto vacío... y no cosa en sí» ¹², y en el idealismo postkantiano como «autoconsciencia» irreductible o sólo especulativamente reductible a un sujeto absoluto en último término sólo determinable mediante predicados de racionalidad, queda reducido en el análisis de Schopenhauer a una manifestación externa de y posterior a la voluntad. Y la voluntad es entendida por Schopenhauer (para el yo, como el resto de la realidad) como el otro y más apropiado nombre de la «cosa en sí» ¹³. Este reduccionismo radical a expensas de la especificidad del *cogito* en cualquiera de sus versiones previas más pregnantes se enuncia así: yo soy, en mi fundamento irreductible, mi voluntad; en cuanto que sujeto pensante, mera manifestación de esa voluntad; ahora bien, la voluntad que fundamenta toda manifestación mía —y esta ecuación es una de las definiciones de la Voluntad— no es diferenciable de mi cuerpo: «*mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa*» ¹⁴.

3.º *Reducción de la cosa en sí a la voluntad, concebida ésta como conjunto orgánico de leyes no depositarias de ninguna racionalidad e inmanentes a la realidad, tanto de la naturaleza como del sujeto que la representa.* La reducción del en-sí a la voluntad probablemente sólo haya sido «posible» —no quiero decir «ocasionada por»— gracias a un malentendimiento de la filosofía kantiana, en concreto del sentido «trascendental» del término «*a priori*». Schopenhauer ve, como es sabido, el «mayor logro» de la filosofía kantiana en la distinción entre fenómeno y cosa en sí; pero ve también su «mayor defecto» en pretender probar la «necesidad» de un en-sí independiente del sujeto *a partir de*

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *KrV*, A 341, 348; B 406, 418.

¹² *KrV*, A 369.

¹³ *WWV*, I, 1, § 17-18; 'Transzendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich', en *WWV*, II, 1, *passim*.

¹⁴ *Mein Leib und mein Wille sind Eines* (*WWV*, I, 1, § 18, p. 146).

la experiencia interna de éste ¹⁵. Independientemente de que su propio argumento no está tan alejado del kantiano como él pretende, Schopenhauer no entiende, en cualquier caso, que la concepción kantiana del apriori obligue a la prohibición ontológica sobre el en-sí tal —prohibición que atañe especialmente a la idea de substancia dominante, exceptuando la obra de Locke, en la filosofía que precede, y muy en especial en la de Wolf, a quien en este asunto Kant tiene sin duda presente, i. e., en un sentido estrictamente esencialista ¹⁶. Libre en cambio tanto de restricciones formalistas como de complejos históricos, Schopenhauer no tiene ya impedimento para sostener a la vez un idealismo aun más radical que el de Kant en lo que a la epistemología se refiere («el mundo es representación») y, en el orden ontológico, proposiciones decididas sobre el en-sí («el mundo es voluntad»). Más aún, considera que la Voluntad es la «solución del rompecabezas» ¹⁷ que a lectores superficiales plantea su filosofía: si el mundo es sólo mi representación, ¿no sería entonces mi representación una representación de nada?; «¿no es acaso el mundo otra cosa que [mera] representación?». La respuesta es: «En la medida en que reconozco auténticamente mi voluntad... la reconozco como cuerpo», y sólo gracias al (conocimiento del) cuerpo es (reconocible) el sujeto un «individuo» en el mundo, de suerte que mediante el conocimiento del cuerpo como voluntad, y *no como representación*, reconozco un objeto como objeto real en sí ¹⁸. Prescindiendo ahora de la vía por la que Schopenhauer introduce y justifica el en-sí, resultará claro que pensar el en-sí como «voluntad», antes de cualquier extensión existencial (que evidentemente tiene, y en abundancia), implica un nuevo concepto de realidad; y deberá ser igualmente claro, cuando menos, que bajo este nuevo concepto, la naturaleza o la historia del pensamiento ya no son pensables como «concretización», «manifestación», «epifenómeno» o incluso «desecho» (Abfall) ¹⁹ espacio-

¹⁵ 'Kritik der kantischen Philosophie', WWV, I, 2, p. 514 y 536. Schopenhauer se refiere, sin duda, a la refutación kantiana del idealismo y, sobre todo, a su «realismo empírico» como parangón ontológico de su idealismo trascendental en el orden epistémico («Kritik des vierten Paralogismus...», KrV, A 368-380).

¹⁶ J. Pachó, 'El concepto kantiano de substancia...', *Pensamiento* 33 (1977) 177-204.

¹⁷ WWV, I, 1, § 18, p. 143.

¹⁸ WWV, I, § 17-18, pp. 141-145.

¹⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Dritter Teil*, C, p. 214 (citado según: *Theorie-Werkausgabe, Sunhrkamp=Werke: Vollständige Ausgabe...* etc., Berlin, Duncker und Humboldt, 1832-1845, Bd. 17). «Abfall» puede significar también «caída», sobre todo en contexto religioso, y el contexto teologizante hegeliano autoriza a ello. La devaluación óptica de la realidad histórica sería entonces aun mayor, así como aun más clara la proveniencia onto-teológica de esa devaluación.

temporal —que todos ellos son términos hegelianos— de una racionalidad autónoma, absoluta, ópticamente constituyente.

Aunque la reducción del *cogito*, en el sentido aquí someramente esbozado, contiene los supuestos más generales y específicos del pensamiento de Schopenhauer, me limitaré en lo que sigue al primer punto, su crítica a la restauración onto-teológica.

2. SUPUESTOS ONTOEPISTEMICOS DE LA CRITICA HEGELIANA A LA RAZON MODERNA

Puede resultar ingenuo pretender dar relevancia a una filosofía que critica a la hegeliana porque ésta haya hecho coextensivos los principios de realidad y los de razón, siendo así que el hegelianismo consiste precisamente en la fundamentación sistemática de la convertibilidad de ambos órdenes²⁰. Pero detenerse ahí implicaría detener artificialmente a la razón ante los hechos, tomar la *quaestio facti* por *quaestio juris* y hacerle un débil servicio a la historia de la filosofía, dando hiperhegelianamente razón al hegelianismo por el sólo hecho de haber sido. Quiero decir: que en el hegelianismo haya culminado la tendencia (denunciada por algunos como la «tendencia dominante» en la filosofía occidental) del «logocentrismo»²¹, según el cual «ser» y «razón-de-ser», «ser» y «poder-ser-dicho-o-pensado» —a tenor del filosofema eleático, con que, al decir de Hegel, la metafísica occidental «accede a la existencia»²²— puede y debe ser considerado un hecho *constitutivo* de esta historia y, por tanto, de la historia de la filosofía. Pero nada en la historia es irreversible, a excepción, claro, de su estricta historicidad, o sea, de la provisionalidad de todos sus contenidos; y, por tanto, la tesis de la convertibilidad entre los órdenes del ser y del pensar, sea en sus supuestos, sea en sus consecuencias formales y reales, no puede disfrutar a priori de inmunidad crítica.

20 Baste recordar las precisiones que al comienzo del *Primer Libro de la Lógica*, en «*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*» se hacen sobre los términos «Prinzip», «Anfang» y «Grund», y el convencimiento que Hegel ahí expresa de poder con ellas superar «la confusión moderna en torno al comienzo (Anfang)».

21 Puede leerse repetidamente en autores más o menos epígonos de Heidegger, tales como Levinas, Derrida, Scrima, Severino. Véase, p. ej., E. Severino, 'Sur la signification de la «mort de Dieu»', en *L'analyse du langage théologique, le nom de Dieu* (actas del Coloquio Castelli, Archivio di Filosofia, Roma 1969) (Paris 1969) pp. 383-393.

22 'Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie', *Sämtliche Werke*, ed. Hoffmeister, Bd. XVa (Leipzig 1940) p. 224.

No puede, de cualquier manera, ser hoy una cuestión a debatir si la filosofía hegeliana es o no representativa del logocentrismo onto-teológico²³. Esa cuestión debería resultarle ofensiva al propio Hegel, a no ser que se abordase con el solo propósito de mostrar que su filosofía representa efectivamente la versión más densa y apurada de esa concepción. Después de todo, Hegel comienza sus *«Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios»* diciendo que su objeto representa la «forma propia de las determinaciones fundamentales de la Lógica»²⁴. Necesario me parece, sin embargo, considerar su rentabilidad especulativa. Esta es, a todas luces, enorme. Permite, entre otras muchas cosas, reconstruir, dentro de su dialéctica, la historia de la naturaleza y de la cultura como otras tantas fases del despliegue de la idea de Dios. Y para nuestro propósito es necesario recordar, por conocida que sea, la rentabilidad especulativa que Hegel obtiene invirtiendo la idea onto-teológica en la crítica a la «razón moderna», crítica con la que, al menos en la mente de Hegel, se consuma el idealismo alemán.

2.1. Hegel analiza con clarividencia seductora el destino de la razón moderna. La Ilustración es para él el proceso de afirmación del yo, del *cogito*, como el objeto primero y primario de la razón. Todo lo que ella sabe es en primer lugar *su* objeto, es decir, un concepto. El hiato entre la razón ilustrada y la realidad será entonces insalvable: ser y concepto son pensados como dos mundos irreconciliables²⁵. Del en-sí nada puede decirse, ya que «ser» significa «ser-objeto» y, por tanto, «ser-como aparece» o «ser-como-es-pensado». Ese es el soporte onto-epistémico del criticismo ilustrado, criticismo que Hegel interpreta como la degradación del ser en «aparecer»²⁶. El significado histórico-filosófico de esta reducción idealista degradante estribaría según Hegel, sobre todo en lo que concierne a la versión

23 Quien pueda tener dudas incluso después de haber leído la obra de Hegel, las perderá todas leyendo en *Identität und Differenz* de Heidegger, en donde se obtiene de la Lógica hegeliana las mejores pruebas del carácter (onto-)teológico de la metafísica occidental.

24 'Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes', Vorlesung 1, ed. Hübscher, Bd. 17, p. 347.

25 «Kant sagt: (...) Sein ist ein Anderes als der Begriff» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ibid., p. 208; subr. en el original); en la Ilustración «el concepto se declara tan sólo concepto...» (p. 212); «La opinión moderna dice: hemos de permanecer ahí, donde el concepto es sólo concepto y no corresponde a lo concreto» (pp. 211-212); lo mismo puede leerse en la *Enciclopedia* de 1830 (§ 51) y en el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la Ilustración.

26 *Vorlesungen...*, etc., p. 215.

kantiana, en que la realidad absoluta tradicionalmente pensada bajo el concepto de Dios, una vez reinterpretada críticamente (es decir, desenmascarada ²⁷ como mero concepto, resulte, trivialmente, impensable como realidad. De ahí que la conciencia subjetiva, en que consiste la época de la Ilustración, sea también para Hegel la época de la «negatividad» ²⁸: la Ilustración «se comporta negativamente frente al ser absoluto de la conciencia creyente» al pensarlo como un mero «ser-representado» ²⁹, culminando entonces en la trivial afirmación de que el objeto más apetecible de la razón, el absoluto, no es cognoscible ³⁰.

Hegel intuye evidentemente que la «muerte de Dios», y con ella la de la metafísica, se cierne ya como una amenaza sobre las propias *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, desde los comienzos, pues, de la razón moderna: o yo, que construyo la prueba, o Dios; no cabe reconciliación. La contraposición entre el yo pensante y la idea de Dios no sería más, desde los supuestos hegelianos, que la versión trágica de la contraposición entre concepto y realidad —una inútil tragedia entre el concepto y la idea absoluta de no haber sido «superada» dialécticamente en la obra de Hegel. A partir de ahí, dice, la Ilustración se enzarzará en una lucha sin tregua contra los contenidos de la fe, la religión ³¹, lucha de la que la razón subjetiva sale victoriosa ³². Así, la crítica kantiana a la prueba ontológica de la existencia de Dios, en la que la razón estaría en condiciones de aunar la finitud del sujeto con el absoluto de la idea o realidad de Dios, se han convertido, dice Hegel, en el «prejuicio del mundo» ³³. Un prejuicio

²⁷ Cosa que Hegel, por supuesto, no suscribe, sino que asume para «superarlo» dialécticamente, reafirmando por tanto la realidad absoluta de Dios más allá del mero concepto en el que se detiene, según él, la Ilustración kantiana.

²⁸ 'Aufklärung', en *Phänomenologie...* (Wamberg/Würzburg [1. Ausg.] 1807) pp. 486 ss., passim.

²⁹ *Ibid.*, p. 500.

³⁰ *Ibid.*, p. 513.

³¹ Cf. especialmente el apartado «Der Kampf der Aukläreung mit dem Aberglauben», *ibid.*, pp. 488-512.

³² 'Ausführungen des teleologischen und ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827', en *Vorlesungen...*, p. 523.

³³ *Ibid.* p. 208; cf. también 'Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, Erste Vorlesung' (op. cit., p. 348: 'Die Beweise des dasein Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, dass sie für etwas Antiquiertes, der vormaligen Metaphysik', Angehörigen gelten) y en la *Zweite Vorlesung*, pp. 357 ss. De una manera más general, pero también más radical, se habla en la *Enciclopedia* (§ 60) de la «autosuficiencia» de la razón como «prejuicio de la época» crítica o Ilustración. «Autosuficiencia» significa aquí empero autolimitación, absoluta subjetivización y, por tanto, la restricción agnóstica kantiana. Lo que Hegel denuncia aquí como prejuicio de la ilustración es la concepción solipsista de la razón *qua humana*.

que la filosofía a venido a asumir complaciente; y lo que en otro tiempo habría equivalido a «la muerte de la filosofía» (i.e., para Hegel a su autoexclusión del absoluto), pretende ahora ser su condición de posibilidad ³⁴.

Pero la razón —apostilla Hegel— sale triunfante de este conflicto sólo en apariencia. Por dos razones. En primer lugar porque la crítica a la prueba ontológica no es sino la confesión de impotencia de la razón; y en segundo lugar, porque, simultáneamente, la filosofía coloca el absoluto fuera de su alcance y se ve entonces obligada a aceptarlo, al no poderlo someter, por vías más o menos irracionales, «según sucede en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte»: aunque subrepticamente, la filosofía se convierte de nuevo en sierva de la fe ³⁵.

2.2. Esta época de la razón, caracterizada por la contraposición entre concepto y ser, actualiza a los ojos de Hegel una dramática escisión, inevitablemente presente en la misma conciencia filosófica, entre la subjetividad y la apetecible pero inabordable alteridad del absoluto. Conviene sin embargo no subestimar el hecho de que la contraposición entre concepto y realidad propias de la Ilustración, especialmente de la kantiana según él, es explícitamente pensada por Hegel como momento de un desarrollo de la idea encaminado a patentizar la necesidad de suprimir esa diferencia en y por su propia filosofía. Y conviene no olvidar que esta mediatización de la historia no puede ser interpretada como un *curiosum* de sus ideas acerca de la historia positiva sin desnaturalizar la forma y contenido propios del hegelianismo. Ningún hecho perteneciente a la historia de las ideas puede ser trivial para la filosofía hegeliana de la historia. Así, después de analizar la historia de la razón moderna como lucha contra la fe, la religión, sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* terminan diciendo: «la finalidad de estas lecciones es reconciliar la razón con la religión, reconocer a ésta en sus variadas formas como necesaria y encontrar de nuevo en la religión la verdad...» ³⁶. Hegel, pues, critica

³⁴ *Vorlesungen...* etc., passim.

³⁵ Una de las tesis centrales de *Glauben und Wissen* (1802), no contradice, en lo esencial, en la *Phänomenologie* (cf. esp. el apartado «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglaube») y repetido con bastante precisión en la *Enzyklopädie...* 1830 (cf. esp. § 62). Sobre el significado de esta tesis en la obra de Hegel puede leerse con provecho W. Kaufmann, *Hegel* (New York 1966) cap. 2, § 20.

³⁶ *Vorlesungen...* etc., p. 343.

y lamenta la pérdida de continuidad onto-teológica tanto en la conciencia cultural como en su aplicación filosófica a la interpretación de la realidad en general, de la naturaleza y de la cultura, y no habrá por tanto ninguna razón hermenéutica suficiente para disculpar el olvido de las conclusiones que Hegel obtiene de ese análisis de la razón moderna. En estas conclusiones, que deben ser recordadas aquí aunque sea en forma escolar, se afirma ³⁷:

- 1.^a que establecer un puente entre esos dos extremos, superar por tanto esa contraposición entre la razón crítica y el absoluto, es el «*interés más profundo de la razón*»;
- 2.^a que entender las razones de esta contraposición y superarla es «*especialmente también el interés de nuestro tiempo*»;
- 3.^a que la mediación entre ambos extremos, y, por tanto, la *superación*, se da en la *prueba ontológica*;
- 4.^a que el movimiento dialéctico que le permite al concepto determinarse a sí mismo como ser, en lo que concluye la prueba ontológica, es tarea de la *Lógica*, es decir, según la concepción hegeliana, *de la filosofía en cuanto tal y, a fortiori, de su filosofía*;
- 5.^a que el cumplimiento de esta tarea, que caracteriza el presente, constituye el «proceso de la reconciliación del espíritu» consigo mismo. «Reconciliación» significa aquí la reunificación de las dos partes en que Dios o el Espíritu o Idea se había «dividido», habiendo «degenerado [en su paso por la historia] el Ser en apariencia», a saber: «la naturaleza física y el espíritu finito», la cultura ³⁸.

El significado filosófico de esta reconciliación es precisado por Hegel sin ambages en sus *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*: «Las pruebas de la existencia de Dios —de las que en realidad, 'sólo la ontológica es la verdadera' ³⁹— han surgido de la necesidad de satisfacer el pensamiento, la razón» ⁴⁰; su objeto es «la elevación

³⁷ Las conclusiones están tomadas de: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 'Dritter Teil. Die absolute Religion, B: Der metaphysische Begriff Gottes'*, pp. 205-13, esp. pp. 207-08.

³⁸ *Ibid.*, pp. 213 ss., esp. 213-15.

³⁹ 'Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831', en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, etc., p. 528.

⁴⁰ 'Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes', en *Vorlesungen...*, etc., 'Erste Vorlesung', p. 348.

del espíritu humano a Dios (...) y esta elevación está fundamentada esencialmente en la naturaleza de nuestro espíritu»⁴¹; cuando se haya cumplido esta tarea se habrá eliminado el prejuicio fundamental de nuestro tiempo, se habrá entendido que «la filosofía kantiana y su refutación de las pruebas de la existencia de Dios es obsoleta y que nunca más habrá de ser tenida en cuenta»⁴². Entonces, cuando se haya fundamentado la inseparabilidad entre «ser» y «concepto», así como su inevitable extensión en el hiato entre «finito» e «infinito», se habrá terminado con el «dogmatismo», con el «dualismo» y con el «maniqueísmo» en que consiste su separación⁴³. Y «esa inseparabilidad de concepto y ser es el caso de forma absoluta solamente en [la idea de] Dios»⁴⁴.

No parece, pues, exagerada la afirmación de Schopenhauer de que la filosofía hegeliana sea toda ella una ampliación de la prueba ontológica. Según Hegel debería, al menos, serlo. La pregunta a la que el carácter de denuncia tiene esa afirmación de Schopenhauer obliga es esta: ¿qué obtiene la filosofía, la razón humana a cambio?

3. CRITICISMO DE SCHOPENHAUER E IDEALISMO HEGELIANO

Sería difícil rechazar la interpretación hegeliana de la Ilustración como un doloroso proceso en el que la razón humana se autocondena al solipsismo, y cuya más trágica manifestación es la «muerte de Dios». Pero sería igualmente difícil negar que el interés de la filosofía hegeliana, tematizado explícitamente por ella misma como el interés de la razón en su última fase, es la superación de ese solipsismo, la reconciliación de la razón humana con la totalidad. Y no sería arriesgado interpretar esta superación como una natural extensión del idealismo alemán en general, cuando menos en sus aspectos formales, ya que cualquiera de sus sistemas representativos piensa la realidad siempre como producto de la razón, sea «trascendental» en Kant o

41 *Erste Vorlesung*, p. 357.

42 'Kants Kritik des kosmologischen Beweises', *ibid.*, pp. 421 y ss., p. 423; cf. *Wissenschaft der Logik*, Erstes Buch, Anmerkung 1; *Enzyklopädie...* 1830, § 51.

43 'Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes', *Vierzehnte Vorlesung*, pp. 470, 474.

44 'Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises...', etc., *op. cit.*, p. 527.

subjetivo-absoluta en Fichte o simplemente absoluta en Hegel. Resrinjo no obstante la extensión hegeliana a los aspectos formales porque es evidente que en la filosofía kantiana la intención y consecuencias «trascendentales» del postulado idealista (pensar la realidad como construcción de la razón) son evidentemente contrarias y, en algunos aspectos, y no secundarios, incluso contradictorias del hegelianismo.

Exigir no obstante de la versión dialéctica hegeliana de la relación entre la historia (sea de la naturaleza o del saber) y el absoluto que precise si la historia ha de ser entendida como la definitiva desacralización del absoluto, constituyéndose a sí misma en el único y asequible absoluto, irreversiblemente laico, o si por el contrario la historia ha de ser entendida como provisional, aunque necesario, epifenómeno del absoluto, exigir, digo, esta precisión a la dialéctica hegeliana sería exigir que el hegelianismo renegase de sí mismo. Una cosa, sin embargo, es inequívocamente clara en ella: la autarquía de la razón especulativa. Incluso cuando se afirma la identidad de la realidad en cualquiera de sus formas o fases con la del mundo ideal, a saber, en la idea de Dios, es la sola razón quien lo sabe y el único lugar en el que esa identidad se realiza. Pero la autarquía de la razón, que en la Ilustración en general es sólo normativa, en el idealismo trascendental kantiano epistémico-normativa, termina por ser onto-epistémica u onto-logicista en el hegeliano. Y esto es lo que Schopenhauer denuncia, pese a su diletantismo, como racionalmente insostenible.

3.1. La filosofía de Schopenhauer representa la negación rotunda (no de la razón, pero sí) de la *autarquía* de la razón, sobre todo de la versión onto-logicista con que culmina el idealismo alemán. Frente a ella, Schopenhauer, negando que la propiedad definitoria del sujeto sea el predicado «cogitans» y negando que la propiedad definitoria de lo real sea, por encima del azar y las contradicciones históricas, la racionalidad, suprime toda posibilidad de consuelo especulativo, de reconciliación entre el mundo ideal y el mundo real. El pesimismo de Schopenhauer no es, como su primado de la razón práctica, un asunto meramente moral. Es ante todo inversión de la metafísica idealista.

«El hasta ahora constante fracaso de la filosofía —dice Schopenhauer— es debido a que ésta, en lugar de limitarse a entender en profundidad el mundo dado, enseguida pretende ir más allá e... intenta encontrar condiciones eternas,

condiciones que nuestro entendimiento es por completo incapaz de pensar (...). La filosofía debe por eso ser immanente y no extraviarse en cosas supramundanas, sino limitarse a entender a fondo (von Grund aus) el mundo dado: éste da suficientes motivos (giebt Grund genug)»⁴⁵.

Esta es sin duda una idea poco original. Está además escrita teniendo probablemente en mente el texto del último epígrafe de la *Kritik der reinen Vernunft* sobre la «infancia» de la filosofía, que se apresura a buscar la razón de éste en «otro mundo»⁴⁶. Pero en la obra de Schopenhauer tiene una justificación nada kantiana, nada idealista y ni siquiera intelectualista:

«El fin de nuestra existencia es práctico, no retórico: nuestra acción, no nuestro conocimiento, pertenece a la eternidad: para dirigir nuestra acción y sostener al mismo tiempo ante nuestra voluntad un espejo; para eso existe nuestro entendimiento, y eso es lo que él rinde. Cualquier 'más' le haría probablemente inútil»⁴⁷.

Este primado de la razón práctica tiene poco que ver con el pragmatismo clásico. Aquí se trata de una reducción *naturalista* del principio aristotélico-escolástico «*natura nihil facit frustra*» aplicado a la condición y límites del entendimiento: porque la naturaleza no hace nada en vano, por eso mismo había de fracasar la filosofía hasta hoy, pues ha solicitado de nuestro entendimiento lo que ni atañe a sus fines ni es adecuado a sus medios; todo proyecto de filosofía del absoluto —para Hegel el único proyecto «filosófico» necesario y, por tanto, según la lógica hegeliana también el único posible— compromete a la filosofía con un procedimiento *contra natura*: «Somos justamente tan sólo seres temporales, finitos...; ¿a qué un intelecto que abarcase condiciones infinitas..., absolutas? ¿Y cómo podría un tal intelecto abando-

45 'Anhang' de 'Den Intellekt... betreffende Gedanken', *Parerga*, Hübscher, vol. 9, p. 99. Schopenhauer juega con la palabra Grund: entender algo desde su fondo (von Grund aus) es tarea tradicional de la metafísica, para lo que con frecuencia ésta ha creído necesario recurrir a «otro mundo», el cual contendría su fundamento (Grund); pero al decir que este mundo ya tiene razones suficientes para su estudio y decirlo mediante la expresión «sie giebt Grund genug», le está diciendo al lector también que para encontrar el fondo del mundo no es necesario salirse de él.

46 'Die Geschichte der reinen Vernunft', *KrV*, B 880.

47 *Ibid.*, p. 101. El entendimiento sólo es entonces adecuado a aquel sector de lo real cuyo conocimiento es útil a nuestros «fines»; el fundamental de entre ellos es la existencia misma, la «conservación» de la existencia (Erhaltung); de ahí que la última condición de posibilidad para la realización de estos fines sea la «voluntad de vivir» (*ibid.*).

nar luego esas condicioens para volverse a las únicas para nosotros reales?»⁴⁸. Frente a toda trasposición idealista onto-epistémica a otros mundos, sea del objeto o del sujeto, Schopenhauer sólo reconoce un punto de apoyo absoluto, irreductible: la Voluntad, que no está sometida al principio de razón suficiente⁴⁹, pero que es immanente al mundo⁵⁰. Así, ateniéndose a las condiciones impuestas por esta idea metafísica de la Voluntad, el mundo puede ser pensado como representación sin complicidad con las implicaciones onto-teológicas del idealismo. Hay, pues, en la idea schopenhaueriana de la razón una drástica revisión —historiográficamente no desconocida, pero sí infravalorada⁵¹, a pesar de los ocasionales éxitos de su obra— del idealismo que le precede:

a) Kant había reconducido la razón a los límites de la experiencia, concediéndole una apertura al absoluto en la razón práctica;

a') Schopenhauer reduce el «interés de la razón» (pura) al de la razón práctica y —lo que es aquí esencial— *fundamenta* en este interés práctico no ya la imposibilidad de alcanzar el absoluto, sino la condición absolutamente finita de la razón sin más;

b) Kant había postulado que la razón no debería trasgredir los límites de la experiencia, pero había reservado para la razón el privilegio de definir y sancionar los límites de la experiencia sin recurrir a ella;

b') Schopenhauer define en cambio los límites constitutivos de la razón desde los límites prefilosóficos de la experiencia, i. e., de la condición humana de la existencia;

c) Hegel restaura o reinstaura la idea de absoluto como posibilidad de la historia y del ser de la razón;

c') Schopenhauer no reconoce más «*incondicionado*» que la Voluntad inmanente, a-racional y desconocedora de toda finalidad⁵²;

48 Ibid., p. 100.

49 «Sólo los fenómenos están sometidos al principio de razón suficiente, pero no la voluntad, que en cuanto tal ha de ser denominada *grundlos*» (WWV, I, 1, § 20, p. 150); cf. § 23, p. 158; II, 1, p. 374.

50 'Transzendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich', WWV, II, 1, cap. 25; cf. supra.

51 Como puede comprobarse, por ejemplo, leyendo la colección de textos editados por V. Spierlich en: *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt al Wille und Vorstellung»*, ed. V. Spierlich (Frankfurt 1984).

52 «El más profundo peldaño de la objetivación de la Voluntad lo representan las fuerzas más generales de la naturaleza (...). Es por eso carente de sentido buscar una

d) Hegel exige superar la distinción ilustrada entre «razón en sí» y «razón humana»⁵³;

d') Schopenhauer reduce el concepto de razón, como veremos, al tribunal de la historia;

e) Hegel entiende la historia natural y la del saber como desarrollo (o desecho) de la racionalidad pura;

e') Schopenhauer piensa la naturaleza y la cultura, en sus formas históricas concretas, como producto de una ley inmanente a ambas y en principio a-razional, a saber: la Voluntad. Por lo demás, objetivar el conjunto de las leyes naturales o Voluntad sólo es posible desde el «punto de vista de una razón individual», razón que, a su vez, es también mero «producto» de la misma Voluntad⁵⁴.

El primado de la razón práctica significa entonces la renuncia a las consoladoras verdades generadas al interior de una razón según Schopenhauer demasiado segura, demasiado orgullosa de sí misma y demasiado estéril: la «razón pura». Quien como Schopenhauer asume al decir de Nietzsche el «voluntario sufrimiento de la verdad»⁵⁵ no podrá nunca, por mucho que se debilite esta panfletaria expresión nietzscheana, aceptar el imperativo hegeliano de la filosofía, esto es, «evitar el azar»⁵⁶. El azar no tiene ciertamente por qué ser de antemano doloroso, pero puede serlo, y, sobre todo, tampoco tiene por qué ser falso. Hegel, profundamente platónico (también) en esto, tiene que excluir el azar, porque lo arbitrario no

protocausa [de las leyes de la naturaleza] (*WWV*, I, 1, § 26, p. 178). «Cuando digo que la fuerza que mueve a la piedra hacia la tierra es, según su esencia, en sí y fuera de toda representación, Voluntad, que no se atribuya a esta afirmación la idea de que la piedra se mueve según un motivo reconocido» (*ibid.* § 19, p. 149).

53 Ciertamente pueden leerse en la obra de Hegel frases como ésta: «La razón es sólo una; no hay ninguna razón segunda, sobrehumana». Pero esta afirmación concluye: «Ella es lo divino en el hombre» (*Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hoffmeister, p. 123).

54 Imitando —y no es la única vez— el estilo hegeliano, dice: «La naturaleza es la Voluntad en tanto en cuanto ésta se considera en sí misma; su punto de vista ha de ser para ello [el de] un entendimiento individual. Este —concluye sorprendentemente— es también su [i. e., de la Voluntad] producto» (*Parerga* II, i, cap. 6: 'Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur', § 70).

55 Fr. Nietzsche, 'Schopenhauer als Erzieher', repr. en: G. Haffmans (ed.), *Über Arthur Schopenhauer* (Zürich 1977) 9-86, p. 38.

56 «La consideración de la filosofía de la historia no tiene otro designio que el de prescindir del azar (das Zufällige) (*Die Vernunft in der Geschichte*, 29 A; cf. *Einleitung in d. G. d. Phil.*, I: 'Begriff und Bestimmung Der Geschichte der Philosophie', Hoffmeister 1959, p. 24; *Enzyklopädie*, § 114-15).

puede ser nunca verdadero. Así, asumir el primado práctico implica también renunciar al viejo postulado de la filosofía, que Pitcher ha caracterizado como el «principio platónico»⁵⁷. Según este principio, realidad y racionalidad, ser y conocer son directamente proporcionales y, por tanto, según la conocida versión hegeliana del mismo, convertibles: todo lo racional es real; todo lo real es racional. Este postulado es a la postre el objeto propio de la crítica que Schopenhauer hace de la convertibilidad entre los principios de la razón (*Erkenntnisgrund*) y los principios de realidad (*Ursache*). Y esta crítica constituye, según su propia opinión, uno de los ejes, si no el eje central, de su pensamiento.

3.2. Ahora bien, es precisamente en la confusión de estos dos órdenes en donde Schopenhauer, bien poco original en ello, ve la premisa indispensable no ya de la prueba ontológica de la existencia de Dios, sino, por ende, de toda concepción ontoteológica de la filosofía⁵⁸ —concepción que la dialéctica hegeliana, al «superar» la distinción entre esos dos órdenes, «asume»⁵⁹. Dejando de lado la consistencia o problematicidad del argumento ontológico, es inevitable constatar que por su estructura, al obtener del orden de la mera inteligibilidad la existencia de Dios, objetiva en un ser determinado el supremo *desideratum* de la razón humana: hipostasiar en una realidad determinada la «razón suficiente» de todas las cosas, razones y/o causas que la razón humana busca⁶⁰. Hegel mismo dirá que la prueba ontológica satisface «el más profundo interés de la razón»⁶¹ y que ha surgido para su liberación⁶². Ciertamente, la filosofía sabe desde antiguo que sólo si da con la razón primera del ser y del conocer podrá dar sosiego a la razón humana. (A este tipo de explicaciones se le conocía en la teoría de la ciencia medieval bajo el nombre de «*ratio potissima*»). Y mediante la prueba ontológica cumple la filosofía su tarea superando, por decirlo otra vez con palabras de Hegel, la

57 G. Pitcher, *A Theory of Perception* (Princeton 1971) p. 23. Cf., p. ej. Platón, *República*, 478 b.

58 *SzGr*, § 7, § 8.

59 Cf. p. ej. la irónica crítica de Hegel a la distinción entre pensamiento y ser a propósito del ejemplo kantiano de los «cien talentos»; el sentido de la crítica es restaurar la validez de la prueba ontológica (*Enzyklopädie*, & 51).

60 Esta cosa es, por definición, Dios, o si se quiere, su Idea, en la que, según Hegel, queda abolida la dogmática distinción ilustrada entre concepto y realidad.

61 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Suhrk., Werke, Bd. 17, p. 207.

62 «*Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*», *Vorl. 1*, Suhrk., Werke, Bd. 17, p. 348.

diferencia entre la realidad y el concepto. Todo lo real es entonces no solamente «re-construido», «explicado» por la razón del filósofo, lo que, considerando lo real en cuanto que «objeto» del conocer, constituye una trivial tautología, sino que es, además, pensado como siendo *en sí* construido, producido, sostenido por *la* razón. Esta es la que, entonces, como consecuencia de la historia filosófica que ella misma se cuenta, queda autoconstituida en razón de ser (y no sólo del conocer) de todos los entes: «Al comienzo fue la palabra...». El ser es a la razón de ser lo que la ontología es a la lógica, a saber, una y la misma cosa —también la única autosuficiente y capaz de explicitar su autosuficiencia—. El uso de la prueba ontológica se convierte, así, en el lugar privilegiado en el que la razón pura puede desplegar su total autonomía, puede alcanzar la condición absoluta dando de sí con absoluta suficiencia, hasta dar suficientemente razón de sí misma. En ello nunca cedió el hegelianismo un ápice de coherencia.

Schopenhauer piensa que este mal uso del inevitable principio de razón suficiente, cuyo (buen) uso entiende que es la condición de posibilidad de todas las ciencias⁶³, falsea las atribuciones de la razón y conduce al fracaso de la filosofía. De ahí que, retomando un término ya utilizado por Kant, denomine repetidamente a esta prueba «onto-teológica»⁶⁴. (La crítica heideggeriana al carácter onto-teológico de la metafísica llegó ciertamente mucho más tarde, pero no es seguro que llegase mucho más lejos).

La metafísica, dice Schopenhauer, y especialmente en su última fase «neospinozista», tiende a pensar el mundo como algo necesario, algo cuya posibilidad y realidad fuesen lo mismo y, por tanto, cuya no-existencia fuese imposible⁶⁵. Pero esto implica a los ojos de Schopenhauer negar la razón de ser de la filosofía, a saber, la existencia de un mundo radicalmente problemático, es decir, irreductible a los desiderata de la razón teórica. El concepto de «necesidad», trivial en los lenguajes formales, es problemático en los reales y, una vez hipostasiado en un «ser necesario» o «causa sui», un simple autoengaño

⁶³ SzGr, § 4.

⁶⁴ Así, p. ej., en 'Kritik der Kantischen Philosophie', *Anhang zu WWV*, Bd. I/2, p. 623; cf. también SzGr, § 8. Schopenhauer es en la forma de la argumentación conscientemente poco original: «Para la crítica de la prueba ontológica... no había necesidad de ninguna crítica de la razón... Ya en el Organon de Aristóteles hay un capítulo que basta tan exhaustivamente para la crítica de la prueba onto-teológica que parece haber sido expresamente escrito para ello» (WWV, loc. cit., 623-24). Schopenhauer se refiere sobre todo a *Analy. Post.*, 92 b 13-15.

⁶⁵ WWV, II/1, cap. 17, p. 199.

de la razón no dispuesta a aplazar indefinidamente la respuesta a las preguntas que la existencia de lo real provoca. De ahí que, según Schopenhauer, sea Münchhausen, el Barón de las mentiras, que pretende haberse sacado de la ciénaga tirándose del moño, la mejor paráfrasis del concepto de «*causa sui*», que «tanto embelesa —dice— a los neospinozistas schellingianos y hegelianos»⁶⁶. La verdad que la metafísica busca sólo pretende en último término liberarnos del azar, así como la idea de la voluntad libre pretende liberarnos del mal⁶⁷. Por eso es frente a este contexto crítico estrictamente secundario que Hegel piense o no el concepto de Dios bajo el de «*causa sui*» y el que este concepto sea o no elemento formal de la prueba ontológica. La autosuficiencia onto-epistémico que ese término envuelve representa el mejor equivalente funcional de la *ratio potissima*, en la que la razón de ser y conocer de algo coinciden. Y la «idea» (*Idee*) —sino no ya el «concepto» (*Begriff*)— de Dios en Hegel probablemente constituya la determinación teórica más precisa y pregnante que de ese tipo de *causa/ratio* pueda encontrarse en la historia de la filosofía⁶⁸.

Ahí estriba el alcance crítico histórico y existencial de la filosofía de Schopenhauer al denunciar la confusión del orden meramente epistémico con el ontológico, los principios de razón con los principios de realidad. Su identificación, cosista o dialéctica, puede que sea el recurso especulativo más rentable de la filosofía, pero es también, ingenuo o no, el más nocivo para la función histórica de la filosofía. Y es que hay una diferencia sustancial en las respectivas actitudes de Hegel y Schopenhauer frente a las responsabilidades y atribuciones de la filosofía. Hegel concibe su historia como la historia del despliegue de la verdad; Schopenhauer como la historia del desengaño de la razón. Y no hay razón ninguna para sospechar que el «desengaño», término que, significativamente, Schopenhauer encuentra en el *Criticón* de su admirado Baltasar Gracián, tenga un final distinto del final de la historia; es decir: ninguno para los sujetos que la componen —a no ser el de su propia muerte.

Tanto Hegel como Schopenhauer reinterpretan a su manera el célebre verso de Schiller: «Die Weltgeschichte ist das Welgericht» (la historia universal es el juicio universal —del poema *Resignación*).

66 SzGr, § 8, p. 29.

67 WWV, *ibid.*

68 Véase, p. ej., 'Der metaphysische Begriff der Idee Gottes' en las *Vorlesugen über die Philosophie der Religion* (Dritter Teil: «Die Absolute Religion», B).

Ambos entienden la historia humana como la última instancia. Hegel dice: si es arrogancia pretender conocer a Dios y «si es la misma teología la que ha llegado a esta desesperación, habrá que huir a la filosofía en caso de que se quiera conocer a Dios»⁶⁹. De ahí concluye Hegel: «Tiene que haber llegado, por fin, el momento de comprender ese rico producto de la razón creadora que es la historia universal... Nuestra manera de ver las cosas es, en este sentido, una justificación de Dios, que todavía Leibniz intentaba metafísicamente»⁷⁰. Las conocidas metáforas hegelianas del «viernes santo especulativo» de su ensayo *Creer y saber* o del «calvario del espíritu absoluto» al final de la *Fenomenología*, sólo son pensables con claridad, aunque no con mucha distinción, en función de las metáforas de la «reconciliación», la «redención», la «resurrección»⁷¹. El texto de Schopenhauer, en cambio, en lugar de coquetear especulativamente con el calvario o el viernes santo especulativo⁷², es ya pura y sencillamente a-teo, es decir, deja a la razón, sin sublimarla o absolutizarla, a solas consigo misma. Schopenhauer no ve en la historia universal sino la única instancia a la que el hombre puede y debe someterse: «Si quiere uno saber lo que valen los hombres, en su conjunto y en general... contémplese su destino en conjunto...; en este sentido podemos decir que el universo mismo es el juicio universal»⁷³. Es claro que, ante esta instancia, a diferencia de lo que ocurre en el sistema de Hegel, en el que las distinciones «razón humana-razón absoluta», «finito-infinito» quedan abolidas, aunque formalmente sólo sean dialécticamente «superadas», el hombre se encuentra a solas consigo mismo.

69 Sólo que Hegel entiende que ni sólo ni mejor se conoce a Dios en la naturaleza, como piensa la tradición, sino en la propia historia de la razón o del espíritu (*Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, 1955, 42 A).

70 *Ibid.* 48.

71 En contra de lo que piensa W. Kaufmann (op. cit.), no hay diferencia entre *Glauben und Wissen* y el final de la *Phänomenologie*. Es cierto que aquí no se habla expresamente de la «resurrección» después de interpretar la historia como el «calvario del espíritu abasoluto». Pero el «nur» que sigue a esta imagen e introduce los conocidos versos con que termina la obra («del cáliz de este reino de los espíritus / rebosa espumante su infinitud») no hace la función de un adverbio de cantidad (sólo), sino de una conjunción adversativa (sólo que, no obstante), en contra de lo que piensa Kaufmann.

72 Podrá argüirse —y no será sin razón— que las expresiones teologizantes de Hegel no son más que eso, coquetas metáforas especulativas que encubren la «verdadera» intención filosófica del texto. Pero entonces sería obligado volver a tomar en serio la repetida acusación schopenhaueriana de que el hegelianismo constituye un vergonzoso enmascaramiento teológico de la filosofía, hecho además con fines del todo ajenos a ella.

73 *WWV*, I, 1, § 63.

Hay aquí un como solipsismo de la especie entera, equidistante del agnosticismo crítico de Kant y del solipsismo del *Tractatus* de Wittgenstein ⁷⁴. Tras el «calvario» hegeliano la utopía teologizante es aún posible; tras la reducción del sujeto y la naturaleza a una Voluntad sólo intelectualmente reductible, asible, pero irreductible en sí a racionalidad ninguna, ya no.

Es un uso extendido —y legítimo—, ya desde el Schlegel «converso» o del «izquierdista» Heinrich Heine ⁷⁵, interpretar la filosofía hegeliana de la religión y de la historia como la culminación del movimiento laicista y emancipatorio de la Ilustración, tal vez incluso como el más clarividente apóstol del ateísmo moderno. No es fácil saber si esta interpretación está siempre o siempre mejor sustentada por el texto hegeliano que por la interesada voluntad de salvar o recuperar para sí la autoridad de uno de los grandes. El texto hegeliano es al respecto, cuando menos, equívoco. Pero la equivocidad, en filosofía, es sólo una de las múltiples formas de fracaso.

Schopenhauer no aceptó esa interpretación benévola. Creyó por el contrario ver con claridad la intrínseca equivocidad del sistema de Hegel y que ésta permitía encubrir su servidumbre teológico-institucional. Por encima o incluso a pesar de su más que probable envidia y resentimiento frente al éxito de Hegel, los textos de Schopenhauer siguen constituyendo una seria advertencia frente a los esfuerzos de la razón filosófica por, a costa de los fenómenos, salvarse a sí misma.

J. PACHO G.
Facultad de Filosofía
Universidad de Munich

⁷⁴ *Tractatus Lph.*, 5. 64.

⁷⁵ Cf. el *Nachwort* de Georg Lukás a la *Fenomenología*, ed. Ullstein 1970, pp. 451-587, esp. pp. 463 ss. (El *Nachwort* está tomado de: G. Lukás, *Der junge Hegel. Über Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Werke, Bd. 8, 3 ed. (Neuwied, Berlin 1967) pp. 552-693.