

Utilidad pedagógica de Schopenhauer (notas para una conferencia)

ISIDORO REGUERA*

Resumen: Este artículo intenta presentar a Schopenhauer como un modelo radical y paradigmático (ni bueno ni malo) de *paideia* por su concepción de la definitiva irrealidad del mundo de la razón y de la definitiva irracionalidad de lo real de verdad. Y de la superación de ambas cosas en instantes de vivencias estéticas y en toda una vida ética de ascesis de renuncia al mundo, en pos de un nirvana que disuelva tensiones de voluntad y de razón.

Palabras clave: Razón, voluntad, ética, estética, real, representación, Ilustración.

Abstract: This paper tries to introduce Schopenhauer as —neither good or bad— radical and paradigmatic model of «*paideia*» under the definite irreality of reason's world and the definite irrationality of the truly real. Real and reason are superseded in brief moments of aesthetic experiences or in a ethic life renouncing the world and trying to achieve a nirvana able to dissolve tensions between will and reason.

Key words: Reason, Will, Ethics, Aesthetics, Real, Representation, Enlightenment.

La pedagogía siempre ha sido, o ha debido ser, modélica: el modelo de la propia persona y talante del maestro es su mejor enseñanza. Hay filósofos que han sido así, filósofos-profetas con una especie de misión sagrada en su ánimo, y filósofos que no han sido así. Schopenhauer lo fue, su importante colega de Berlín, Hegel, por poner un ejemplo, no tanto: fue, más bien, además de un grande del intelecto, un gran académico. (Schopenhauer mismo se consideraba, porque creía que le consideraban así, «el Kaspar Hauser de los profesores de filosofía».) ¿A quién da más razón la evolución de la historia desde hace casi doscientos años y el mundo entrópico de hoy, al maestro Schopenhauer o al gran *Professor* Hegel?

(un maestro)

Schopenhauer inaugura, con Nietzsche más tarde, un tipo de intelectual forjado en la crítica a la racionalidad moderna, que Habermas, sin demasiado aprecio, considera una contribución original alemana a la filosofía del siglo XX: su prototipo sería Wittgenstein. Habermas cita también a Heidegger y Adorno. Un tipo de intelectual schopenhaueriano, antes que nietzscheano. Posee rasgos individualistas y geniales, frente a los paradigmáticos y eruditos del sabio. El maestro frente al profesor. El gran hombre, educador de la humanidad con la desgarrada veracidad de sus tan extrañas como

Fecha recepción: 30 de octubre de 2003. Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2003.

* Isidoro Reguera, UEX, Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario s/n, 10071 CÁCERES. E-mail: ireguera@unex.es.

geniales ideas, frente al gran intelectual, inventor de mitologías poderosas, relatos autolegitimadores, nuevas ficciones de mundo. Característica suya es la sensación de aislamiento, y aislamiento real, en que piensa: dentro pero fuera de los márgenes académicos, en la soledad de la cabaña o del retiro más que en los despachos universitarios. Se dirige sólo a quienes quieren iniciarse en un nuevo pensamiento, un nuevo estilo o modo de vida, y no a la comunidad científica o a la ciudadanía. Más bien a los alumnos, en quienes ve más sensibilidad a las ideas y más posibilidades de cambio, que a sus colegas, acostumbrados ya a los arquetipos profesionales del *Fach*. En el fondo, concibe la filosofía como una actividad estética más que científica, que pretende convencer más que demostrar, que propone un modelo de ser más que un modelo de pensar, que abandona incluso las formas convencionales de argumentación (lógica) y presentación (literaria), en ensayos sin un ideal de exactitud a priori, sino con la conciencia de oscuridad —y por tanto de falta definitiva de fundamento— tanto al inicio como al final de cualquier discurso. Su ideal filosófico, por tanto, no es la fundamentación teórica, sino la búsqueda (incluso sólo la propia búsqueda) de un esclarecimiento redentor, de una clarificación salvadora de los conceptos en pos de un cambio general de conciencia (gusto, estilo general de ver las cosas) y de vida (perspectiva última de ellas). Esta clarificación redentora del mundo y de la persona se consigue mediante dos cosas: mediante un análisis clarificador del transcurso oscuro, inefable, de lo escondido en la presencia profana de las cosas (voluntad-representación), un análisis abridor del mundo, en el sentido de que dirige su mirada al interior, a la estructura conceptual del mundo y no a problemas (sociales, científicos) concretos del mundo o en el mundo; y mediante un cambio de perspectiva hacia el interior (también oscuro) del sujeto, donde localiza la dimensión del valor o no-valor. Todo ello típico de la experiencia estética. Habermas, como es natural, considera esto una abdicación del pensamiento (solucionador de problemas) ante la fuerza poética del lenguaje, de la literatura o del arte.

(críticas)

Y es verdad que no todo el mundo ve en Schopenhauer un modelo «bueno» de pedagogía, aunque todo el mundo sea consciente de la fuerza atractiva de sus ideas y de su modelo de pensar. Muchos (con las críticas de Lukács a la cabeza) consideran todo ello peligroso. Ven en el pensamiento schopenhaueriano una sanción irracionalista y burguesa de las cosas, en cuanto todo se achaca o puede achacar, y por tanto justificar, a/en la esencia perversa, irracional, ciega del mundo: de este mundo que es el peor de los posibles. Ven apatía pequeño-burguesa: la inacción que transmite el ideal nirvánico de renuncia al mundo. Un individualismo inflado sin base social alguna. Una apologética indirecta del capitalismo: las contradicciones sociales serían contradicciones místicas, de la voluntad irracional escindida en sí misma por el deseo y su rueda de locura de satisfacción y aburrimiento. Todo esto, y más cosas, permite calificar a Ivars, en general, el pensamiento schopenhaueriano no sólo de «estética del pesimismo», sino de «ética de la evasión». Horkheimer sería más positivo que Lukács: Schopenhauer permitiría fundamentar el pesimismo como actitud correcta cosmovisionalmente, como una racionalización del estado de malestar del mundo contemporáneo desde los años sesenta del siglo pasado, en que se habían perdido ya las esperanzas puestas en la técnica casi como redención del mundo y reconciliación del ser humano con él. La visión «real» del mundo de la que surge el marxismo también es pesimista en principio. Sólo habría que atenuar las tendencias irracionales schopenhauerianas. Nyiri ha interpretado schopenhauerianamente la proposición 6.4 del *Tractatus* wittgensteiniano («Todas las proposiciones valen lo mismo»), en tanto la crítica más radical de todas las ideologías en cuanto tales, que, al fin y al cabo, son discursos pro-

posicionales, discursos racionales, discursos en la representación, pues, en el espacio y el tiempo y pretenden, sin embargo, entrar en el mundo de la voluntad (o del valor a-racional de la mística). De modo diferente, con matices valorativos distintos, Marcuse habla también de Schopenhauer como el más radical de todos los provocadores: se rebeló contra la vida en general, mientras Marx sólo se habría dedicado a reformas pequeñas.

(pesimismo ilustrado)

Peligroso o no, provocador y radical sí es el pensamiento de Schopenhauer: un modelo pedagógico fuerte de enormes posibilidades, a utilizar por el profesor como le dicte su conciencia profesional, pedagógica. Schopenhauer no es un académico de tópicos, que pueda educar sólo la agilidad mental de las cabezas. Schopenhauer es un «educador de la humanidad» en sentido wittgensteiniano, es decir, no sólo un gran intelectual, sino alguien que ofrece teórico-prácticamente posibilidades radicales en asuntos de perspectiva del mundo y arte de vivir, y posibilidad de cambio de vida y de pensar. Que sea para la burguesía o el capitalismo decadentes, o que sea para la autenticidad humana, es cosa de opiniones. Sí es verdad que en la segunda mitad del siglo XIX y en los comienzos del XX orienta a la burguesía, en general, para asimilar sus cambios de ideología y de vida, sus crisis coyunturales en su proceso de emancipación, su fracaso de 1848: le da estabilidad y seguridad. E incluso ahora, a todos, para instalarnos en la crisis general del capitalismo. Siempre el pesimismo schopenhaueriano es modélico en tiempos de crisis.

¿Pesimismo burgués o autenticidad humana? decíamos. En sentido nietzscheano, como educador del siglo XIX, a Schopenhauer le tocó, como recuerda Jarauta, cargar con el sufrimiento voluntario que comporta la veracidad, más allá de ilusiones ilustradas de progreso, emancipación, racionalismo a ultranza, frente a las ilusiones del ser humano bueno por naturaleza de Rousseau, frente al proyecto de reconciliación fáustica con el mundo en un clasicismo goetheano de las grandes formas de la *Kultur*, con las que se pretendía unir razón y sentimiento, alma y cuerpo. El mundo, la historia, no los dirige la razón, ni un Dios racional y providente, los dirige la voluntad irracional, un impulso ciego e infinito. Un dios voluntarista, el capricho de un dios oscuro, no un dios intelectualista, la lógica pura y autorrecurrente de un dios iluminado.

El pesimismo de Schopenhauer es ilustrado, al fin y al cabo; es más bien, el culmen de la Ilustración en cuanto comenzó a quitarle a ésta el optimismo del progreso y la felicidad (Haffmans). No hay cobijo ya en la fe, religión, estrellas, historia, política, ciencia, revolución. No hay principio de esperanza y redención. Todos son ilusos. Schopenhauer huye de la claridad mortal de las luces a la serenidad de una nueva era oscura, desinmunizada, desprotegida de grandes paraguas, baldaquinos, esferas culturales (políticas, religiosas, ideológicas en general) protectores, como diría Sloterdijk.

La cultura no es más que un juego de alivio del temor que causa nuestra espera de la muerte. La filosofía, también a pesar del carácter profético de la suya, no es sino una suma de conceptos abstractos y genéricos: una repetición incesante y un mero reflejo del mundo en conceptos abstractos. (Un «*columbarium* de conceptos», diría después Nietzsche de esta «historia de un error» que es nuestra cultura postsocrática.) Una repetición al estilo modélico de la voluntad (que se objetiva en razón y filosofía para reirse de sí misma, para contemplar su propio juego caprichoso, su baile de máscaras, diríamos), cuyo deseo se repite eternamente, al margen de todo principio de razón: la repetición, así, es el gesto que convierte en sin sentido cualquier gesto, rueda eternamente en el círculo infernal del deseo y el aburrimiento. (De ahí la importancia de la pedagogía ejemplar, frente a la conceptual.)

Schopenhauer puso en evidencia nuestra estructura impulsiva destructora y dio con ello el tercer giro copernicano (Haffmans). La razón está condicionada necesariamente por impulsos, no hay sujeto espontáneo, puro, trascendental. El giro kantiano y el idealismo subsecuente (la razón centro del universo) es sólo la penosa y desesperada venganza del hombre pequeño frente a las grandes estrellas, frente a la desilusión metafísica que dejó el giro copernicano (la tierra no es el centro del universo), frente al *horror vacui* y el frío gélido del exterior que dejó la caída de la física de cubiertas aristotélica con la nueva ciencia de la infinitud del universo y de la materia.

(voluntad-representación)

La dualidad voluntad/representación, realidad-en-sí/ficción-de-realidad, siempre vieja y siempre nueva, se puede explicar pedagógicamente a los alumnos también desde este campo de la ciencia a que nos referimos, también de la ciencia de hoy.

No sólo desde la tradición platónico-cristiano-idealista, desde ese transfondo religioso que tiene todo tipo de idealismo moderno, incluido el de Schopenhauer: el idealismo alemán poco más hizo, en el fondo, que traducir metáforas místicas a conceptos «lógicos». La voluntad se hace representación, como el espíritu se fenomeniza, como Dios se persigue a sí mismo en sus criaturas sin poderse identificar nunca con ninguna. De ahí el eterno baile de máscaras de la voluntad schopenhaueriana en formas racionales, espacio-temporales. Pertenece a nuestra cultura de los dos mundos. Incluso en un schopenhaueriano como Wittgenstein está presente en lo lógico y lo místico del primero, y en lo gramatical y animal del segundo. La reconciliación hegeliana en el absoluto era sólo eso: un idealismo absoluto; su seguidor Marx, y los seguidores de su seguidor, desde luego, no la consiguieron en un absoluto humano, pero tan ideal como el puro. Marx también fue un idealista, en la línea platónico-cristiana que ha recorrido toda nuestra historia.

No sólo se puede explicar esta dualidad tampoco por la filosofía hindú de los *Upanishad*, que eso es otra cuestión.

Me interesa más insinuar que también la ciencia de hoy, como decía, refuerza este baile de máscaras de lo que creemos realidad (la espacio-temporal). Tanto la relatividad de las grandes distancias, como la cuántica de las mínimas parecen abundar en eso. Todo lo que hay en el espacio y el tiempo procede de aquella singularidad primordial, de aquella «bolita» que estalló hace trece mil setecientos millones de años en el llamado *big-bang*. (Ya Böhme hablaba en el mismo sentido del *Feuer-Schrack*.) No tenemos otro origen que ése: todo son formas de aquella única realidad primordial, tan poderosa como la voluntad schopenhaueriana, que sigue expandiendo su deseo y haciendo rugir sordamente aún en el universo. Si vamos a las mínimas dimensiones de la cuántica, la realidad de verdad de estas formas que somos se juega dentro de unos corpúsculos de una cienmillonésima de milímetro de diámetro, los átomos, cuyas partículas, si se juntaran, supondrían nada más que una milbillonésima parte de ese espacio ínfimo. El átomo es prácticamente un espacio vacío, y ese práctico vacío parece que es lo que constituye el aparente espesor real de la materia espacio/temporal de la representación: una milbillonésima.

Con la genómica sucede igual: ella parece también que es la base real oscura de cualquier conformación humana. Parece que la realidad de verdad es ahora virtual, digital, fuera, en todo caso, de las condiciones normales de espacio y tiempo en que nos movemos los humanos, en las que todo es representación de algo oculto a esas condiciones, y en la que la fórmula ideal de eso oscuro, su definición, la definición de Dios, sería la que uniera la relatividad y la cuántica. También ésa sería la fórmula perfecta de la voluntad schopenhaueriana: el maestro de ceremonias de este baile de

máscaras en el que creemos, más bien pensamos, pero, desde luego, no nos sentimos, vivir. Hay un ojo del mundo en nuestro interior que nos lleva a realidades, a una realidad última de verdad. Se entienda como se entienda. Desde nuestro contexto religioso-cultural, desde el hindú o desde la ciencia. Incluso el pesimismo schopenhaueriano viene avalado por la concepción científica actual de un mundo en el que se impone como fundamental la ley de la entropía.

La objetivación de la voluntad en el espacio y el tiempo sigue un juego parecido, irónicamente entrópico. No sólo los seres vivos (como en Darwin después), sino todas las objetivaciones surgen de una lucha por la existencia, de una voluntad de vida, a la que obliga la limitación espacial de la materia. El tiempo procura un equilibrio justo, anaximándrico, en esta lucha en cuanto posibilita una realización serial (uno-tras-otro), en la que la causalidad garantiza el curso legaliforme de los fenómenos. El conflicto y la lucha producen progreso en la evolución, sí, en tanto destruyen lo inferior y producen ideas superiores. Pero este desarrollo no lleva a ninguna meta externa, sino sólo a objetivaciones (ideas) superiores, en tal caso, a seres capaces de conocimiento (el ser humano) que al final se dan cuenta de la inutilidad de toda lucha: de que todo deseo conduce al reconocimiento de la inutilidad del deseo mismo. La conciencia humana es superiormente entrópica, diríamos, porque es capaz de darse cuenta del juego ciego, irrefrenable, irracional de la voluntad en el espacio y el tiempo, del carnaval de formas en que se ríe de sí misma en ellas. La inteligencia humana sólo es la última objetivación de la voluntad para recrearse en el absurdo capricho de su juego, haciéndolo consciente.

Descartes duda de la existencia de un objeto material, pero no del sujeto que duda. Schopenhauer va más allá: no parte de la dualidad sujeto/objeto, sino de la representación misma, que implica a los dos. El objeto se diluye en las condiciones formales de su posibilidad (en el sujeto): espacio, tiempo y causalidad; no es más que ellas. Y el sujeto se diluye fuera del espacio, tiempo y causalidad: en el sentimiento interior como agujero de acceso al universo auténtico de la voluntad.

(razón y voluntad)

La razón es la máscara (objetivación, representación) irónica que se da la voluntad para mostrar en definitiva la inanidad de sí misma. Los límites de la razón son los límites del mundo de la representación, del espacio y el tiempo (racionales). Fuera de ahí no hay más preguntas. La esencia de las cosas no es pensante, no es racional. Ello recoge toda una tradición voluntarista frente a la mentalista. Pero es Schopenhauer quien afirma por primera vez taxativamente la supremacía de la voluntad (irracional) en el plano metafísico. (En su onda, Nietzsche lo haría en el vital, Freud lo haría en el psicológico. Así comenzaría la posmodernidad.)

No es posible siquiera un acceso postulático al nouménico como en la moral kantiana. No puede traducirse racionalmente de forma alguna lo oscuro. Lo real no es racional. Lo real es un fondo místico, pero inmanente. Schopenhauer no da nombre divino a lo oscuro: tendría que haber hablado de un Dios malo creador de este mundo. No se introduce en desvaríos. Porque, de todos modos, lo que es irrelevante teórico-cognoscitivamente no existe: la razón no es más que una forma —pero es una forma— de la voluntad.

El primado de la voluntad en Schopenhauer no es el primado de la voluntad práctica, de la decisión racional, del cálculo racional de las pasiones, de la capacidad de dirigirse por reglas (como si la voluntad fuera la virtud del intelecto pero al revés). No. El primado es de una voluntad irracional, ciega, desdichada, discordante, escindida y devoradora de sí misma en la rueda infernal del deseo y de la repetición; una voluntad como desdicha y dolor. Poner la voluntad sin fundamento como fun-

damento del mundo, no es un fundamento satisfactorio, sino lo más insatisfactorio en general. No satisface a quien busca serenidad, no se puede uno mejorar por las obras, no existe una moral como razón práctica que mejore el mundo. No hay revolución que no sea de esclavos de otro dueño.

Sus únicos alivios son el arte y la ascesis, la estética y la ética: las dos formas de huída del mundo de la representación. Momentos e instantes, nada más, de éxtasis, de pérdida de las condiciones de espacio/tiempo y de individuación, los estéticos. Y toda una larga ascesis de renuncia al mundo y a uno mismo, al deseo de la voluntad empírica, la ética, que no es teoría racional alguna: la bondad no depende de cumplir normas y acciones buenas en el espacio y el tiempo, que no tienen realidad substancial alguna, las normas y acciones son buenas si tú lo eres, has de mejorarte para ser bueno, perder todo deseo espacio/temporal, en pos de un nirvana en que desaparezca, por fin, toda representación. El *operari* sigue al *essere*: nada en este mundo puede hacerte bueno. Al contrario, como dirá su discípulo en la distancia, Wittgenstein, la ética, tu sentimiento *sub specie aeterni* del mundo como un todo de responsabilidad mística (a-racional, a-lógica) tuya, es trascendental, constituye también el mundo a su modo, como la lógica al suyo. Tu mundo, el de tu voluntad, el de tu sentimiento puro. Que no hay otro en el que de verdad vivas.

(la filosofía)

La filosofía, por fin, no tiene pretensiones racionales, en definitiva, o las sabe vanas. Surge de la voluntad, no de la razón. De un interés, necesidad, carencia, descontento, deseo insatisfecho. Como todo. Su interés cognoscitivo sólo se satisface con respuestas totales. Pero el uso ilimitado de conceptos de totalidad (como demostró Kant) conduce a contradicciones, y éstas vuelven a la situación originaria de insatisfacción. La frustración es ineludible. Schopenhauer es consciente y confeso de esto, de la falta definitiva de respuesta para sus primeros presupuestos incluso: la voluntad, la objetivación de la voluntad en la representación, etc. Aunque mediante su metafísica (infundada) de la voluntad (la filosofía) Schopenhauer consiguiera unificar admirablemente en aclaraciones (*Erklärungen*) una enorme afluencia de hechos. En ensayos tentativos, como de los que hablábamos al principio.

En fin todo lo dicho son sólo insinuaciones para hacer del pensamiento de Schopenhauer algo actual e interesante para nuestros alumnos, de modo que éstos no vean en su pensamiento una más de las locuras conceptuales filosóficas. Él dijo que éste era el peor mundo de los posibles, Leibniz dijo lo contrario, y lo malo es que ambos lo «demostraron». Más bien cada uno legitimó su vida en su relato. Pero Schopenhauer era consciente de ello, de que toda filosofía era una ficción también, un producto racional para entretenernos en la vida, para dar sentido a la vida a la espera de la muerte, y a la muerte también. Esa consciencia creo que vale de mucho en la paideia. Las teorías están ahí a la carta, ninguna vale más que otra, schopenhauerianamente, para dar sentido al sinsentido: al juego racional sin sentido último. Porque eso también Schopenhauer lo sabía: que las últimas decisiones intelectuales son opciones sin justificación alguna, decimos. Tampoco la tiene la suya. Pero es un modelo radical de vida y pensar. Un ejemplo pedagógico de veracidad.

Bibliografía utilizada

Boullart, K.: «Schopenhauer et le problème de l'immanence ou l'importance du pessimisme intégral» en: *Revue Intern. de Philos.* 164 (1988), pp. 82-100.

- Breidert, W.: «Arthur Schopenhauer» en: Höffe O. ed., *Klassiker der Philosophie*, C.H. Beck, München 1981, pp. 115-1.
- Fromm, E.: «Der Anfang vom Ende. Arthur Schopenhauer» en: *DZfPh* 36 (1988), Heft 2, pp. 126-135.
- Garewicz, J.: «Schopenhauer und Böhme» en: Spierling, V., ed., *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, Piper, München/Zürich 1987, pp. 71-80.
- Habermas, J.: «Gedanken bei der Vorbereitung einer Konferenz» en McGuinness, B. y otros: «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*», Suhrkamp, Frankfurt 1991, pp. 20-26.
- Haffmans, G.: «Schopenhauer und die Zunahme der Abgreifer» en: *Merkur* 42 (1988), pp. 165-171.
- Schirmacher, W., «Schopenhauer und die Postmoderne», *Revue. Intern. de Philos.* 164 (1988), pp. 71-81.
- Schopenhauer, A., *La estética del pesimismo*, antología y prólogo de Ivars, J.-F., Labor, Barcelona 1976.