

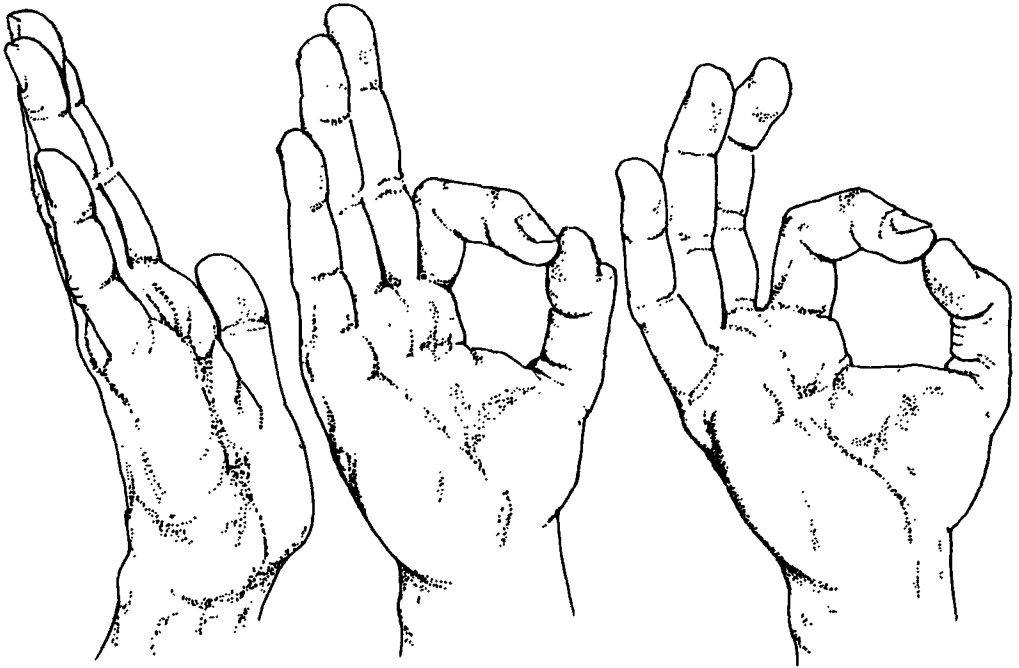
El problema del mal (*)

JULIO QUESADA

Pienso que estamos asistiendo al bicentenario de Schopenhauer, por lo menos en lo que a mí respecta, con una duda, con una sospecha: hasta qué punto nosotros, los profesores de Filosofía, más o menos estudiosos y conocedores de Schopenhauer, más o menos consciente o inconscientemente, estamos alimentando una escenografía adecuada filosóficamente a una política que deriva del desencanto utópico en que vivimos y en el que, y de ahí el nada casual Bicentenario de Schopenhauer, vamos a tratar de hacer tal vez una nueva teoría sobre la realidad del mal en donde poder acomodar a los ciudadanos, a los individuos, en el desencanto utópico en que nos hallamos después del entusiasmo pasado. Que hayamos tenido tiempo de sobra para recuperar a este autor y no lo hallamos hecho hasta ahora, pienso, no es producto del azar. No es que a «El País» se le haya ocurrido en un momento determinado provocar la actualidad de Schopenhauer, sino que hay, posiblemente, elementos filosóficos, metafísicos y políticos muy poderosos sirviendo de infraestructura para la recuperación de Schopenhauer.

Podríamos preguntarnos de entrada si tal vez hemos llegado, cultural y políticamente hablando, a un punto ciego que exige de una vez por todas el pensar sin titubeos sobre la rica gama cromática del mal que somos; si acaso podemos ya conectar el corazón de nuestra cultura, basada en el logos, en la palabra, en el animal racional, en ese animal que siempre está dando razones, que no se calla, con el horror de Auschwitz y de todos los Auschwitz en los que estamos. Tal vez recuperar a Schopenhauer en este sentido sí que sea muy importante. Y a este respecto es posible que estemos tocando, o que empecemos a tocar el dorso de una época en la que, para decirlo con Nietzsche, osemos enfrentarnos de una vez por todas a aquellas verdades que pueden destruirnos; y que hasta ahora eran verdades que más o menos camuflábamos u ocultábamos. En cualquier caso el optimismo ontoteoteológico y político de nuestra razón, es decir, de las razones que da nuestra razón y que han servido de fundamento metafísico para toda nuestra civilización y toda nuestra cultura, este optimismo, desde luego, está ya pidiendo a gritos una revisión. En este sentido Schopenhauer, pero también otros autores tan clásicos o más que el propio Schopenhauer, aun necesitando de una relectura desde el tema del mal,

(*) Conferencia celebrada en el C. M. U. Santa María de Europa el 2 de febrero de 1988, dentro del seminario «Reflexiones en torno a Arthur Schopenhauer (1788-1860)».



nos pueden servir bastante. Ahora bien, pudiera ocurrir que esta necesaria recuperación de Schopenhauer estuviera siendo dirigida por «Dios» y por el «Estado», que parece ser que son categorías ontológicas y políticas que ya no tienen un uso como antes y por lo tanto dicen que no tienen fuerza como antes, sí al menos por una filosofía, o por un intento de filosofía, que comienza a interpretar el «final» de la filosofía como un dato sociológico para acuñar y después fundamentar lo que va a denominarse «ontología débil»; ¿posiblemente la ontología que «necesitamos» en el desencanto utópico?

El nuevo concepto de producción desde la ausencia del sujeto de la Historia; por otro lado el sistemático (refinado pero sistemático) desmantelamiento de la intempestividad en aras de la llamada «cura de adelgazamiento del sujeto»; así como el llamado desde instancias universitarias «reciclaje de desechos» para redefinir una finalidad desde una ontología que tiene como base la técnica como sistema; todas estas categorías, que pueden ir empezando a configurar una ontología débil, tienen algo que ver con la metafísica y la ética de Schopenhauer. Nuestras dudas quedan entonces referidas precisamente a esa relación entre el pensamiento débil que acaece tal vez como fruto de nuestro desencanto utópico, y la metafísica y la ética schopenhauerianas en tanto críticas radicales del optimismo. La duda viene porque, tal vez, esta relación esté ya totalmente hipotecada en un tipo de ontología de acuerdo a los tiempos que vivimos, y de los que posiblemente no somos totalmente conscientes para verlo con claridad.



Pero vamos a un primer punto: ¿en qué consiste este optimismo? Yo creo que una de las razones está en haber sustraído intelectualmente la realidad del mal del corazón del Logos, de la filosofía por tanto, y de la Historia, es decir, en camuflarlo y hacerlo desaparecer, por lo que justamente se ha hecho de la Historia de la Filosofía un manual bien-pensante. El *Discurso de Metafísica* de Leibniz fue escrito, como puede verse en el parágrafo tres, contra los impíos, es decir, contra aquellas personas o aquellos pensadores que pensaban que Dios aún podía haberlo hecho mejor. Leibniz, en plena línea teológico-cristiana, no podía de ninguna forma admitir esto porque hubiera significado al mismo tiempo aceptar la realidad ontológica del mal. Para contrarrestar estas dudas impías (y, no debemos olvidar, nada edificantes para la sociedad) comienza Leibniz, no por casualidad, con una noción de Dios: «Dios» es el ente más perfecto pensable, imaginable. Nada nuevo; ocurriría sin embargo, a juicio de Leibniz, que no se habrían sacado las consecuencias necesarias y es que Dios obra perfectamente no solamente a nivel metafísico, sino también moralmente hablando. Desde esta atalaya, una perspectiva teológico-filosófica, la finalidad última de la Creación no podría verse más que como una consecuencia de ese gran principio de perfección, que a la postre va a dar contenido, va a ser complemento del Principio de Razón Suficiente de las cosas, de los hechos humanos y, en definitiva, de la Historia, es decir, «lo mejor». Puesto que el poder y la ciencia son perfecciones divinas que carecen de límites, Dios, ese gran economista, siempre acabará sacando un buen partido del aparente mal, del aparen-

te desequilibrio de las cosas, ya que esto tiene que estar desde el punto de vista del Todo, que es la atalaya donde se coloca el economista, compensado con creces. Desde esta misma atalaya sí se puede decir que éste es el mejor de los mundos posibles. Esto es lo que quería decir San Agustín cuando se planteaba el problema de la realidad del mal en tanto nada, privación, ausencia o carencia de las criaturas. En cualquier caso bajo ningún concepto a Dios se le hacía partícipe del mal.

Pero si nos fijamos bien, y es a lo que quiero ir después de este preámbulo, lo que aquí está en juego a mi juicio es precisamente el Principio de Razón Suficiente de la propia Historia. Porque admitir la realidad ontológica del mal era lo mismo que admitir el sinsentido de la propia existencia humana. Pero este sinsentido metafísico y político que nos asalta desde cualquier esquina en que osemos coger al toro del mal por los cuernos es contrarrestado a machamartillo por un imperativo teológico y por un imperativo político. Imperativo teológico porque como se parte de la mismidad ontológica, de una noción de Dios que tiene que ver y que va a derivar totalmente en el Principio de Razón Suficiente, entonces es difícil la duda y la queja respecto al mal ontológico; pero también, y no hay que olvidar, imperativo político porque, como dice el propio Leibniz, los impíos que dudan de que éste sea el mejor de los mundos posibles se parecen mucho a aquellos súbditos que dudan del monarca y que, en definitiva, lo único que quieren hacer es la labor de rebeldes; de manera que ante estos imperativos el papel y el espacio de juego que quedan para la duda son mínimos.

Esta identidad metafísica va a proporcionar a nuestra cultura y a nuestra civilización un toque optimista increíble, una conciencia optimista sobre todo lo que se piensa, sobre todo lo que se toca, crea, hace, destruye, porque gracias a la seguridad del Principio de Razón Suficiente («nada es sin razón», es decir, todo tiene en el fondo un sentido) podemos, a pesar de tener las manos y los manuales bien-pensantes manchados de sangre, podemos ver si no con cierta satisfacción, sí con cierta resignación de tipo lógico el devenir de civilizaciones y de Estados que van destruyéndose continuamente. ¿Por qué somos tan inocentes? Porque nada es sin razón. Pero a esta inocencia ha sabido Heidegger quitarle la máscara. Y aunque no podamos entrar en este importantísimo tema que tendría que ver con la impiedad del optimismo, ya que el objeto de estudio es Schopenhauer, sí que me voy a arriesgar a decir lo que sigue. Porque sería oportuno, a la hora de entablar conversación entre el desencanto utópico y la realidad del mal y el posmodernismo que se nos viene encima, empezar a tomarnos siquiera mínimamente en serio el significado histórico que Heidegger aporta sobre el Principio de Razón Suficiente, sobre la antigua definición del hombre como «animal racional» y sobre el «final» de la Filosofía en relación con la técnica. Y es que pienso que puede ser un «chiste» de lo más gracioso, un chiste metafísico, el que al final de la Filosofía ese sublime animal racional que siempre está, como si se tratara de un bocazas, «dando razones» de lo que hace,

no fuera en el fondo sino un colonizador de tierras y de gente; colonización que empieza con la primerísima pregunta acerca del ente, acerca del ser, pregunta que ya viene contestada totalmente desde la forma en que se interroga a ese ser, y que tiene que ver precisamente con el concepto de producción de la técnica; concepto de producción y producción del concepto que tienen en el cálculo y en el manejo de los objetivos su última finalidad. El Principio de Razón Suficiente entonces no sería ni muchísimo menos ajeno al cálculo asegurador. Me interesa recalcar sin embargo que este cálculo asegurador, a juicio de Heidegger, no influye sólo en nuestras ideas sino, y sobre todo, pues es lo que siempre olvidamos, en nuestro comportamiento. Heidegger afirma que no sólo determina nuestro representar, sino nuestro comportamiento, y precisamente con respecto a ese comportamiento Nietzsche había dado un título a ese sublime conquistador de tierras y de gente: «voluntad de poder».

Vamos a retomar el hilo de nuestro objetivo: ¿qué está calculando, qué está asegurando Leibniz? En el último párrafo del *Discurso de Metafísica* se explica sin el menor titubeo: «la economía de nuestra salvación». Leibniz no sólo es el gran «descubridor» del Principio de Razón Suficiente, sino como dice Heidegger con una ironía y sagacidad tremendas el gran «inventor» de los seguros de vida. ¿No estará el Principio de Razón Suficiente sirviéndonos de mecanismo de defensa? ¿No estaremos bajo tal gran principio ejecutando la labor del economista y del colonizador que llevamos dentro? ¿No estaremos haciendo un cálculo asegurador por encima de la conciencia del terror, del mal y del sinsentido de la vida?

Decía Nietzsche que a Dios, principio de razón suficiente del cristiano, ese enano lleno de odio y resentimiento hacia la vida, lo habían transformado en la pensión vitalicia del más allá. Ahora bien, ¿no tendríamos al «final» de la Filosofía que volver a interrogarnos si acaso toda pretendida racionalización del mal en la historia no acaba siempre como una pensión vitalicia del más acá? Y, sobre todo, a quién o a quienes interesa esto. Pienso precisamente que de ahí arranca la tremenda actualidad que pueda tener Schopenhauer. Porque es, a mi juicio, de los pocos filósofos, y de ahí su originalidad frente al idealismo alemán, que rehúsan totalmente integrar la Historia en su propio sistema. Negativa que obedece precisamente a que el mal no es privación, ausencia o carencia de bien o de ser sino que esa realidad está intrínsecamente anudada al mundo.

El capítulo 59 de *El mundo como Voluntad y Representación* tiene por título «Impiedad del optimismo». Para Schopenhauer la identidad entre mundo y mal, vida y dolor, no tiene la menor duda ni desde el punto de vista filosófico, o general como él dice, ni desde el punto de vista de la experiencia concreta. Desde la perspectiva filosófica la pregunta sobre el ser o sobre la esencia de la existencia es contestada por Schopenhauer apelando al término «Voluntad». Por «Voluntad» se entiende una voluntad de vivir, una voluntad de desear infinita en un doble sentido: porque carece de finalidad última y

porque carece de término en su sentido temporal. Por otra parte, a esta doble infinitud se le agrega otra característica no menos importante: esta voluntad de vivir o de desear infinita en sus dos aspectos está completamente ciega, es decir, que quiere infinitamente pero sin saber por qué ni dónde le va a llevar.

Hasta aquí se puede decir que el problema del mal no deja de ser una especie de vacío de meta, en su doble sentido de ausencia de finalidad y de acabamiento; vendría a ser una especie de hueco ontológico que nos está impeliendo continuamente de un deseo a otro y con una semi-clara conciencia de que la consecución de un deseo siempre nos lleva al punto de partida de otro. Y entre una cosa y otra, dice Schopenhauer, habitamos en una especie de aburrimiento siniestro, en una especie de hastío increíble. Para ejemplificar este aburrido estado de ánimo, tan sólo despertado ante la inminencia de otro deseo, me he acordado de la novela de Bram Stoker *Drácula*, en la que en un momento determinado el Conde le dice a Jonathan Harker: «Joven, eres como los campesinos, que no conoce el alma del cazador». Precisamente este cazador, insatisfecho e infeliz como el propio Nosferatu, «el que no muere», es el hombre; lo que nos coloca precisamente en la otra perspectiva, individual y concreta, distinta a la general o filosófica. Como la voluntad de vivir se objetiva mediante la creación y procreación en infinitas voluntades de vivir, de desear, de querer y de poder, estamos totalmente inmersos en un Universo en el que todos luchan contra todos (Schopenhauer utiliza el famoso «homo homini lupus») y en el que a pesar de estar totalmente «unidos» con la Voluntad Una que identifica meta-físicamente la voluntad de vivir, sin embargo, esas objetivaciones luchan de tal modo que cada voluntad, dice muy poéticamente Schopenhauer, le roba a otra el espacio, el tiempo y la muerte. Esto representaría la base metafísica de ese egoísmo del hombre que luego se aplica no sólo a las relaciones entre los individuos sino a las relaciones entre los Estados.

Pues bien, partiendo de esta disarmonía total Schopenhauer critica duramente todo tipo de optimismo, todo tipo de camuflaje del problema del mal. Y el camuflaje que más le hiera la conciencia es el camuflaje religioso; el camuflaje que el llama «el comercio teológico con las divinidades» en el que un culto, a pesar de la realidad brutal y absurda del mal, pretende, sin embargo, congraciarse con las divinidades mediante el manejo de la teoría de que el mal es ausencia o carencia de las criaturas y que en ningún momento los dioses tienen algo que ver con ese mal. Es algo así como lo que ocurría en ciertos campos de concentración nazis donde la víctima se «entregaba» totalmente al verdugo para poder conseguir algún tipo de perdón. Schopenhauer utiliza toda la carga de metralla para dinamitar en su propia raíz este optimismo vergonzoso. Permítaseme repetir sus propias palabras para poder apreciar el contexto crítico de Schopenhauer que no es otro que Leibniz: «El más obstinado optimismo, si visitase los hospitales, los lazaretos y clínicas operatorias, las salas de tormento y las prisiones de los esclavos; si se le condujera a los campos de

batalla y a los lugares donde se levanta el cadalso o se le hiciera penetrar en los oscuros rincones donde se esconde la miseria; en fin, si pudiera lanzar una mirada a la prisión de Ugolino, a la Torre del Hambre, es seguro entonces que este optimismo acabaría por comprender lo que es su mejor de los mundos posibles». Hasta tal punto el pesimismo muerde el núcleo del pensamiento schopenhaueriano que se va a colocar en el extremo opuesto, y utilizando axiomáticamente a nuestro Calderón de la Barca repetirá hasta la saciedad que el peor pecado del hombre es haber nacido. No hay, va a decir, fatalidad que no le aceche; el cuervo del dolor y del llanto tarde o temprano va a revolotear en su presencia; Edipo somos todos y, en fin, el círculo de la fiel y segura muerte se va estrechando nítidamente hacia nosotros. De ahí que querer ocultar una realidad que saca ampollas sea, dice, un verdadero acto de impiedad, un tremendo sarcasmo, una especie de escupitajo (permítaseme el término) que se le echa en la cara a las gentes, a las buenas e imbéciles gentes.

Quisiera recoger con respecto al mal un tema que tiene que ver con la literatura, y que tiene que ver profundamente a su vez con Schopenhauer y concretamente con *El Mundo como Voluntad y Representación*. Casi todos los ejemplos que utiliza Schopenhauer para dar cuenta de la realidad brutal del mal, los desequilibrios sociales, metafísicos, físicos, éticos, etc., van a venir en un noventa por ciento de la Literatura. ¿Por qué? ¿Será que el filósofo tiende por naturaleza en cuanto cota sublime del animal racional, del animal que da razones, a justificar la existencia, a justificar por encima de todo la vida? ¿Será que la verdadera Filosofía, como dice Leibniz, tiene que ver con la piedad? ¿Será entonces que la Teología es la madre, si no la abuela, de la Filosofía? El caso es que la imaginación literaria nos ha puesto y nos sigue poniendo los pelos de punta a la hora de descubrirnos el dolor, el sufrimiento, los cataclismos, los males y las miserias humanas cuando lo único que hace es describir, señalar, apuntar y dar rienda suelta no tanto a la imaginación como a la descripción de la realidad que está viendo a un palmo de su nariz, esto es, describiendo una realidad sin filtros. ¿De dónde saca Dante sus bellísimas y terroríficas imágenes para la parte dedicada al Infierno si no es de la mismísima realidad, del mundo en que vive? Lo que le sirve de reflexión a Schopenhauer: ¿por qué tanta imaginación para el Infierno?; ¿por qué tanto caudal imaginativo para recrear el contenido del Infierno y tan poco para el Cielo? Resulta que cuando comenzamos a definir, a tratar de bosquejar el contenido del Cielo no sabemos barruntar apenas unas palabras, titubeamos, no sabemos qué decir, no sabemos de qué rellenar el santo lugar, Y podemos preguntarnos también si es que la paz beatífica de los elegidos va a ser un eterno y soberano aburrimiento desprovisto totalmente de voluntad de vivir, de voluntad de querer y de voluntad de poder; y desde luego nada de esto en absoluto. Lo que tenemos es que la realidad del mal está tan metida en la mismísima médula del mundo que a la hora de hablar del cielo efectivamente enmudecemos porque no sabemos exactamente qué decir, ni qué imaginar, porque posiblemente aquí en la

tierra, dice Schopenhauer, apenas si encontremos un par de átomos celestiales al respecto.

Hasta aquí el planteamiento que hace Schopenhauer. Pero en la investigación del optimismo, en la investigación del mal y en la investigación de esta relación entre el cielo e infierno respecto a la imaginación, su discípulo Nietzsche va a ir un poco más allá. Porque para Nietzsche incluso Dante es un ingenuo que habría caído en el error, producto a su vez de su propio optimismo, de poner en el frontispicio del Infierno «también a mí me creó el amor eterno». Este lema es, desde luego, otro desafortunado intento por racionalizar el dolor humano. Sin embargo, lo que tal vez sea posible es que sólo a un poeta con esta imaginación tan sublime se le ocurra introducir la racionalización en el mismísimo corazón del Infierno. Jugando entre lo estético, el importantísimo punto estético que tiene el tema del mal y su indudable raíz teológica, en el Infierno no sólo se da el llanto y el crujir de dientes sino, y sobre todo, como dice el canto 33 de la *Divina Comedia*: «El llanto mismo no les permitía llorar y el dolor, que encontraba el obstáculo sobre los ojos, se volvía hacia adentro para aumentar la angustia», a pesar de esto, el Infierno no dejaría de ser en el fondo otro cálculo amoroso del Amo de las Horas. Dante peca de ingenuidad creyendo que los santos elegidos están al margen de la voluntad de vivir y de la voluntad de poder y por tanto al margen de la «voluntad» schopenhaueriana. Porque el cielo no es producto del amor eterno, sino del odio eterno. Y es que al «loco» de Nietzsche, al «genealogo» de Nietzsche no se le podía escapar que ni siquiera la bondad y la santidad de los santos elegidos estaban eximidas de esa voluntad de la que habla continuamente su maestro Schopenhauer; por tanto no se trata ni muchísimo menos de una bondad desinteresada. Porque ¿en qué consiste en definitiva esa especie de paz beatífica si no es en la conciencia y en la contemplación del castigo ajeno? Al menos Tomás de Aquino, filósofo santo, santo filósofo, así lo expresó: «por tanto, para que la bienaventuranza de los santos les satisfaga más y por ella den gracias más rendidas a Dios se les concede que vean perfectamente la pena de los impíos». De manera que el frontispicio puesto para el cielo debería cambiarse, afirma Nietzsche, por este otro: «También a mí me creó el odio eterno».

Hasta aquí el planteamiento del problema del mal; vamos a una segunda parte del tema. La solución ética que nos propone Schopenhauer al problema del mal arranca desde dos ángulos: uno la identidad metafísica que habría entre todos los seres, entre todas las objetivaciones de la voluntad de vivir; identidad metafísica porque, por encima del «homo homini lupus», todos somos hijos de una misma madre, de una misma naturaleza, de una misma voluntad. Y otro ángulo sería el engaño gnoseológico de la pluralidad en la que caemos, asegura Schopenhauer, por culpa de la «Representación». Por representación se entiende el modo en que las cosas, en tanto objetos de nuestro conocimiento, se encuentran totalmente unidas a nuestra conciencia. Gracias a la cuádruple raíz del Principio de Razón Suficiente, siguiendo más o menos

fielmente a Kant (desde luego mucho menos fielmente de lo que Schopenhauer creía) tendríamos que gracias a las categorías de espacio, tiempo, causalidad y desdoblamiento sujeto-objeto nos podemos representar un mundo ahíto de casos particulares y lleno de individuos, en una pluralidad de cosas, de hechos y de individuos. Esta capacidad de individuación, que luego en *El nacimiento de la tragedia* va a retomar Nietzsche desde el punto de vista de la figura apolínea, haría posible un Universo pluralista donde un yo-sujeto puede representarse a su vez otros sujetos. Cuando, por otra parte, Schopenhauer denomine «velos de Maya» a esta cuádruple raíz mediante la que es posible la individuación, estará apuntando al velamiento que hacemos de la verdadera realidad metafísica, Una, la voluntad, en aras precisamente de ese engaño pluralista. Por esta razón la auténtica finalidad moral de la vida está en la ascética, que no es sino la praxis de su propia metafísica de la identidad, cosa que no se puede llevar a cabo más que desde una desindividualización. Y esa desindividualización comienza a significar, entre otras cosas, tomar conciencia de los velos de Maya, es decir, tomar conciencia del engaño de la individualidad, del engaño de la individuación, es decir, del engaño de la pluralidad. He aquí el punto de partida de la negación del yo, de la negación del individuo, de la negación del sujeto que se dispara luego hacia una negación total y absoluta de la voluntad de vivir como única posibilidad, a juicio de Schopenhauer y en plena veta mística, para solucionar el problema del mal.

El platonismo schopenhaueriano tiene en estas ideas su centro neurálgico y es lo que me interesa subrayar en el tema que nos ocupa porque la desindividualización tiene como fundamento la afirmación de una realidad genérica, eterna e inmutable frente a un devenir cargado de fenómenos, accidentes e individuos que carecen de la menor realidad ontológica. Si este autor insiste una y otra vez en la necesidad de superar nuestro egoísta miedo a la muerte es porque claramente a lo universal abstracto se le da una esencia metafísica de la que carece lo individual concreto. Claro, los seres individuales, esta pluralidad, totalmente engañados por el Principio de Individuación, totalmente engañados también por el Principio de Razón Suficiente, creerían que la muerte es definitiva y de ahí ese ontológico miedo a la muerte. De manera que siguiendo el mismo ejemplo de Schopenhauer podemos creer que ese gato que está merodeando por encima de la tapia del jardín es un gato distinto al de hace trescientos años si caemos en el error del Principio de Razón Suficiente, si caemos en el error del Principio de Individuación. Pero si lo viésemos desde el punto de vista de las ideas platónicas, dice Schopenhauer, no tendríamos más remedio que aprehender un único gato inmortal que de alguna forma depende de estos seres individuales que carecen de la menor esencia, del menor fundamento ontológico. Por nuestra parte, utilizando a Borges, podríamos decir que la gateidad exige vida y destino de Gato que considerada en el tiempo es un gato inmortal que se conserva más allá de la caducidad y el espacio mediante la infinita reposición de los individuos, cuya generación y cuya muerte forman

precisamente el pulso de esa imperecedera figura. Yo creo que a ningún oyente se le habrá escapado el tufillo terrorífico que exhalan estas ideas. Porque da la impresión de que la eterna e inmutable madre Naturaleza es en el fondo una increíble madrastra totalmente indiferente ante el sufrimiento y el sollozo de los individuos, insensible ante los lamentos de sus hijos. Indiferencia que le vendría precisamente del conocimiento de que los individuos no son más que, como ocurría en el tema de los gatos, el pálido, pálido, pálido reflejo de una inmortalidad que se alimenta de la propia muerte, reposición y tal vez tengamos que empezar a añadir «reciclaje» de esos seres.

Pero así las cosas, esta desindividualización que curiosamente tiene que ver con dejarle de temer a la muerte (como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, sólo que para éste el dejarle de tener miedo a la muerte sería el punto de partida de la liberación del esclavo frente al amo) ¿no conlleva una durísima hipoteca para el individuo? Porque si es verdad que la piedad producida no por la lectura de los libros edificantes que no edifican nada sino fundamentalmente por esa intuición metafísica de la igualdad entre los seres, ¿no es también cierto que esa desindividualización significa, de alguna forma, abrir una puerta al terror del Todo y de lo Uno?; ¿no se perfilan ahí las bases para un excelente manual de tiranos?; ¿no es, paradójicamente, este platonismo el cénit de la impiedad metafísico-política del propio Schopenhauer? Desde luego alguien podría estar pensando que en esta indiferencia que tiene la madre Naturaleza con respecto a sus hijos podría estar la clave del comportamiento de Schopenhauer ante los acontecimientos revolucionarios de Dresde de 1848; recordemos que no sólo cedió su balcón a los soldados para disparar a los revolucionarios, sino que incluso prestó al capitán que los mandaba sus anteojos de teatro. ¡Total, qué más dan cien o mil revolucionarios más o menos si la madre Naturaleza los va a reponer continuamente!...

Y sin embargo la cosa no está tan clara, al menos para mí. Schopenhauer va a dar un giro copernicano respecto a la Historia. Si antes había insistido en el engaño ontológico y gnoseológico que representa la individualidad, en que la pluralidad no es más que un error y, en fin, que la vida de los individuos representa un pálido reflejo del universal abstracto, ocurre ahora que Schopenhauer se niega en redondo a subsumir la Historia en su propio sistema. En los «Suplementos» al libro tercero de *El Mundo como Voluntad y Representación*, y concretamente en el capítulo 38, podemos encontrar las antípodas del platonismo anterior. El papel decisivo, objetivo y real lo ocupa ahora, paradójicamente, el individuo y no las abstracciones conceptuales como Pueblo, Espíritu del Pueblo, Estado o Historia Universal. Todo lo contrario: no existiría en la Historia más elemento objetivo que la vida de los individuos que padecen la pretendida teleología de esa misma Historia. Pero, claro, esto quiere decir que el supuesto elemento general de la Historia es tan solo un factor subjetivo que metemos con calzador en la conciencia de los individuos al precio del terrible desconocimiento individual de las cosas. ¿Qué ha ocurrido para que se dé este

cambio? Creo que Schopenhauer se hace un profundo eco de la polémica Kant-Leibniz a propósito de la intelectualización de los fenómenos; polémica que va a derivar en la crítica schopenhaueriana al historicismo. Porque caemos en la llamada por Kant «discusión de naderías» cuando al intelectualizar los fenómenos, los datos empíricos y al pedir de nuevo estos datos empíricos, se nos dan otra vez ideas, otra vez conceptos, de manera que no nos preocupamos de ver el débito empírico de las ideas, de los conceptos, es decir, el dato extralógico. Cuando esto ocurre, afirma textualmente Schopenhauer, «hemos hecho abstracción de los individuos». ¿Qué tiene esto que ver con la historia? Pues que de la misma manera que la subsunción de un concepto en otro concepto corre el riesgo idealista de hacernos olvidar su débito empírico, igualmente el historicismo corre el riesgo de subsumir los seres en conceptos, abstracciones, fines, metas o programas políticos. Querría esto decir que si a nivel teórico hemos caído en la discusión de naderías, a nivel político estamos en manos del historicismo. Sólo desde esta intelectualización de los individuos podemos interpretar la Historia con mentalidad expiatoria y de víctimas sacrificadas en el altar del progreso, como para decir que éste es el mejor de los mundos posibles. Pero lo que esconde esta mentira historicista no es más que un grosero realismo, escribe Schopenhauer, guiado por el más bajo optimismo que conduce siempre a la concepción de un Estado floreciente, productivo, industrial, pero donde el elemento esencial, es decir, el elemento moral que es la explotación, el egoísmo, el odio, etc., sigue perfectamente intacto. Justamente fue este paradójico, intransigente, y yo diría que necesario «nominalismo» de Schopenhauer respecto a la Historia lo que a Horkheimer hizo alabar sin titubeos la grandeza de este autor al negar la existencia de los fines abstractos para aferrarse a los seres individuales con sus necesidades, pasiones, su debatirse por el existir, su bienestar y su «miseria miseria». Ahora bien, todo esto está íntimamente en relación con el problema fundamental que nos ocupa: el problema del mal. Porque no querer meter la Historia en un sistema filosófico, tal como lo hace Hegel, quiere decir que no se está por la labor de prestidigitador, es decir, que aquí no se nos da un sentido de la falta de sentido, ni se establece una teología de la nada y que por tanto no se racionaliza el problema del mal mediante una lógica de la Historia en la que desde el punto de vista del Todo, del gran economista, las víctimas tienden a desaparecer y los verdugos a esconderse.

Esta tremenda impiedad de Schopenhauer frente a lo que trata de consolarnos acaba poniendo al descubierto el mentiroso oropel que la antigua metafísica, piadosa y optimista, utilizaba para escamotear y para camuflar el problema del mal. Oropel, dicho sea de paso, que en el fondo era una teleología donde al final y en el futuro pluscuamperfecto el Bien vencerá ¡no importa a costa de cuántas generaciones! Acaso por esto Adorno y Horkheimer se preguntaban en su día si estas doctrinas despiadadas y tremendamente irracionales (Schopenhauer-Nietzsche) ante las que tanto se santiguan los optimistas

y los lacayos de la burguesía, si no serían en el fondo mucho más piadosas y mucho más honestas ya que desvelan la promiscuidad en la que habitan, en «el mejor de los mundos posibles», razón y dominio. Por otra parte debemos afirmar que nuestro interés por Schopenhauer (interés nada «posmoderno») estriba precisamente en querer señalar por encima de la Historia de la Filosofía bienpensante y consoladora y, actualmente, de cierta interpretación del «final» de la Filosofía de Heidegger como resignación y piedad en señalar, hacia el único thopos filosófico que tiene que quedar al margen y por encima de toda interpretación y que es precisamente el único lugar donde no se da subrepción o substracción de conceptos. Me refiero al individuo en interacción social con los demás; pero sociabilidad, precisamente, que tiene que ver con el problema del mal.

Y termino recogiendo el preámbulo. ¿Será Schopenhauer el pensador al que se van a dirigir la reflexión posmoderna sobre la moral, que invoca desde la «debilidad» la desindividualización y las ascesis de los individuos —como exhortaba el profesor G. Vattimo— frente a los intereses espirituales y materiales que están a la base del problema del mal? Pero ¿esta ascesis y desindividualización está totalmente desprovista o es ajena a la ideología? En fin, la pretendida actualidad de Schopenhauer ¿no viene motivada y jaleada por nuestro propio desencanto utópico, por nuestra propia falta de entusiasmo ético? Y si esto fuera así ¿es de extrañar que cierto «final» de la Filosofía exhorte débilmente hacia la ascética y resignación de los individuos como una especie de último y tibio sol que se va poniendo sobre nuestras cabezas?

Muchas gracias.