



# SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD: LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

*SERGIO TOLEDO*

*Seminario de Filosofía I.B. Villalba Hervás*

## ***SCHOPENHAUER: ASPECTOS BIOGRAFICOS***

Arthur Schopenhauer pasó gran parte de su existencia fetal viajando por países europeos. Nació en 1788 en Danzig, ciudad hanseática libre, hijo de un acaudalado comerciante casado por conveniencia con una joven veinte años menor; parece que ella, dinámica y jovial, sentía por su marido, temperamental y severo, más respeto que amor y el matrimonio pronto dejó de ser satisfactorio para ambos. Su infancia feliz duró hasta los cinco años, mientras vivía con su madre, criados, perros y otros animales en una residencia campestre a la que su padre acudía los fines de semana. En 1793 ante la inminente invasión prusiana la familia abandona Danzig y se establece en Hamburgo.



Tras el nacimiento de su única hermana en 1797, su padre, que lo destina a ser el continuador de sus negocios, lo deja en Le Havre al cuidado de un socio suyo para que aprenda francés, etiqueta social y los rudimentos del comercio. Regresa a casa tres años después y pronto demuestra su preferencia por las letras antes que por los asuntos económicos. A la edad de quince Arthur se ve ante un dilema existencial que le propone su padre: o emprender un largo viaje por Europa con la familia y dedicarse luego a los negocios o quedarse sólo en Hamburgo entregado a su formación humanística; opta por lo primero y durante catorce meses recorre los Países Bajos, Inglaterra, Escocia y Francia. Poco después de retornar a Hamburgo se desmorona la salud física y mental del padre, agobiado por problemas financieros; en abril de 1805 aparece ahogado en un canal, probablemente suicidado. La madre se traslada a Weimar, donde se convertirá en una novelista de éxito, y abre un salón frecuentado por Goethe y otras figuras.

Hasta que su madre lo exonera de la deuda simbólica contraída con el padre trabaja dos años como empleado de comercio; luego inicia sus estudios universitarios sobre ciencias naturales en Gotinga (1809-11) y de filosofía en Berlín (1811-13), atraído por Fichte. No tardará en expresar su decepción y rechazo de la filosofía romántica, acusando a Fichte, Schelling y Hegel de elaborar logomaquias patológicas por no respetar los límites que Kant había impuesto al ejercicio de la Razón pura. En 1814 presenta su tesis doctoral: «Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente», donde pretende desarrollar y mejorar la filosofía kantiana. A semejanza del padre, su mal carácter, susceptible, destemplado y mordaz, provoca constantes enfrentamientos con su madre durante los breves períodos que conviven en Weimar; la ruptura definitiva se produce en 1814 y hasta la muerte de ella en 1838 mantendrán una violenta relación epistolar. En 1819 publica «El mundo como voluntad y representación»; el resto de su obra no es sino el preludio o ampliación del sistema ahí vertido.

Las dos o tres mujeres de las que se enamoró durante su juventud no le hicieron caso, potenciando su misoginia intelectual; hasta el final de su vida alegró su soltería con relaciones galantes, para aliviar la tensión de una sexualidad apremiante. En 1819 huyó a Italia tras dejar preñada a su amante de turno, a la que envía dinero a través de su hermana; la niña engendrada murió a los pocos meses. Su única relación duradera fue con una actriz a la que mantuvo como amante diez años (1821-31).

Escapa de la epidemia de cólera del 31 en Berlín refugiándose en Frankfurt, donde lleva una vida de estudioso. En el 36 publica «La Voluntad en la Naturaleza». En 1839 gana un concurso de la Academia noruega de Ciencias con su escrito «Sobre la libertad de la voluntad humana»; al año siguiente no gana un concurso de la Aca-



demia Danesa con su panfleto «Sobre el fundamento de la moral»; publicará ambos escritos en 1841 bajo el título «Los dos problemas fundamentales de la ética». Permanece al margen, en su vida y en su obra, de los levantamientos populares que en 1848 llenaron media Europa de sangre y fuego, pero en sus cartas alude con frecuencia a su desprecio por la «canalla soberana». La rebelión política fue un factor que contribuyó al declive del hegelianismo, con su racionalismo optimista de la Historia; es el momento en que se inicia la fama de Schopenhauer, a raíz de la publicación de «Parerga y Paralipomena» (1851). Su filosofía, hasta entonces ignorada por la Universidad y por el público, adquiere una popularidad insospechada.

Su carácter difícil se fue agudizando con los años: la ansiedad habitual de su infancia degeneró en múltiples miedos seniles: a la ruina, a ser robado, a cometer crímenes, a ser víctima de accidentes; su hipocondría le hacía imaginar que padecía diversas enfermedades, amén de temer posibles epidemias o caer en la locura. Sus manías se acentuaron: dormía con una espada al lado y una pistola cargada, ocultaba sus objetos de valor en diferentes escondrijos de la casa, llevaba su contabilidad en inglés y la de los negocios importantes en latín y griego. Murió apaciblemente en 1860, encantado con el éxito de su filosofía.

## ***EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACION***

La obra consta de cuatro partes; la primera y tercera, dedicadas al estudio del mundo en cuanto representación del sujeto, exponen su teoría del conocimiento y su estética; la segunda y cuarta, donde se analiza el mundo como Voluntad, presentan su metafísica y su ética. Schopenhauer modifica la distinción básica del idealismo kantiano entre fenómeno –la cosa para sí, es decir, para la conciencia– y noúmeno –la cosa en sí, es decir, independiente de la conciencia– para convertirla en la distinción entre representación –aquello que el mundo es desde la perspectiva del sujeto– y Voluntad –aquello que el mundo es en sí.

### **El Mundo como Representación (parte 1ª)**

La principal diferencia entre nuestras representaciones es que unas son intuitivas, las que abarcan toda experiencia posible y sus condiciones de posibilidad –espacio y tiempo como principios a priori–, y otras son abstractas, los conceptos elaborados por la razón. Las intuitivas son completas, porque contienen lo formal y lo material del fenómeno, y empíricas, porque tienen su origen en una realidad exterior que



afecta nuestra sensibilidad. La facultad de conocer nos lleva a preguntarnos el por qué de todo; siguiendo a Leibniz, primero en formular el principio de razón suficiente, que afirma que todo hecho tiene una razón de ser, Schopenhauer lo presenta de forma general así:

«Nuestra conciencia cognoscente, presentándose como sensibilidad exterior e interior, entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y no comprende nada fuera de esto. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, resulta que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en cuanto a la forma, en virtud del cual nada existente por sí e independiente, ni tampoco nada singular y separado, puede llegar a ser objeto para nosotros.»

Hay cuatro tipos de representación y para cada uno dicho principio adopta una forma específica:

A) Principio de Razón suficiente del Devenir.- Dar razón de una representación intuitiva de la realidad empírica consiste en explicarla en términos causales. Schopenhauer critica a Kant por no distinguir correctamente entre sensación –afección pura– y percepción –que es el resultado de la causalidad al operar sobre las sensaciones. Toda representación intuitiva es entendida en términos de materia y causalidad. Materia es la resultante de la conexión entre espacio y tiempo, la perceptibilidad en ambos de lo distinto –que coexiste– y de lo mismo –que dura. Materia significa actividad –fuerza– y su esencia es la causalidad, entendida no como acción unívoca de un objeto/causa sobre un objeto/efecto, sino como la relación entre dos estados perceptivos, uno posterior y otro anterior, pudiendo éste ser descompuesto analíticamente en la serie de condiciones que lo integran. Es el terreno de las ciencias materiales. Las doce categorías kantianas y sus esquemas transcendentales quedan reducidos a este único principio de causalidad.

B) Principio de Razón suficiente del Conocer.- Dar razón de una representación abstracta, es decir, de los conceptos y de las relaciones entre conceptos que constituyen los juicios, consiste en determinar aquello a que se refiere y establecer así que es un conocimiento verdadero. Los conceptos son el producto de la acción del entendimiento sobre las intuiciones sensibles, por tanto, son siempre generales, representaciones de representaciones. La facultad de juzgar realiza la mediación entre el conocimiento intuitivo del entendimiento y el conocimiento reflexivo de la razón.



C) Principio de Razón suficiente del Ser.- El tercer tipo de objetos de representación son espacio y tiempo, formas a priori de la intuición. Dar razón de los aspectos formales de una representación intuitiva consiste en referirla a la ley según la cual las partes del espacio y del tiempo se determinan unas a otras en cuanto posición y en cuanto sucesión, respectivamente.

La diferencia con el primer tipo de representaciones consiste en que aquí espacio y tiempo son intuitivos puramente –sin materia– y allí son percibidos –como materia activa.

D) Principio de Razón suficiente del Obrar.- Dar razón de una acción humana consiste en referirla a sus motivos, puesto que el sujeto de la volición está inmediatamente dado para la autoconciencia: la motivación es la causalidad vista desde dentro, sujeto cognoscente que se conoce a sí mismo como sujeto volente. No hay ningún acto psíquico que no esté motivado y precedido por un acto de volición.

El mundo como representación es el reino de la necesidad, que nunca es absoluta sino relativa a ciertas condiciones, ya que «ser necesario» significa «seguirse de una razón dada». La necesidad es física en el terreno del devenir, lógica en el ámbito del conocer, matemática en la esfera del ser y moral en el dominio del obrar.

### El Mundo como Voluntad (parte 1ª)

¿Cómo alcanzar la verdad sobre el mundo, la esencia de los fenómenos, el más allá que los produce? Kant había decretado la incognoscibilidad de la cosa en sí, pero Schopenhauer cree encontrar un escotillón en el sistema idealista que le permite colarse en el territorio del noumeno: la autoconciencia humana. Define «sujeto» como aquello que conoce pero no puede ser conocido. Todo hombre se conoce a sí mismo bajo un doble aspecto: como objeto de conocimiento, es decir, como cuerpo, y como sujeto volente; éste prima sobre el sujeto cognoscente, puesto que el cuerpo no es sino la objetivación de la voluntad del individuo. Esta voluntad es la forma en que existe en el hombre la Voluntad, principio y fundamento de todo lo existente; de ella, que rige todo acontecer, que nombra lo común a toda fuerza natural, afirma Schopenhauer que es una, imperecedera, homogénea e indivisible.

La Voluntad se objetiva en el mundo bajo infinitos grados, a cada uno de los cuales, en cuanto fijo y determinado, lo llama «Idea», en sentido platónico estricto, es decir, forma exterior al espacio y al tiempo que se realiza en una multiplicidad de ejemplares individuales que son los seres existentes; por tanto, toda representación



es una manera concreta en que la Voluntad se objetiva como una cierta Idea. Hay una jerarquía de grados de objetivación: los inferiores tienen que ver con las fuerzas más generales de la Naturaleza, como la gravedad y la impenetrabilidad, los superiores se relacionan con la vida orgánica: plantas, animales; digamos que la posición jerárquica depende del nivel de individualidad: el filósofo es más individuo que su caniche y éste más que el rosal que abona.

La Voluntad aspira a manifestarse de maneras cada vez más elevadas. La lucha por la existencia en la Naturaleza no es sino el trasunto del combate entre las Ideas para objetivar la Voluntad de la manera más perfecta: la Voluntad se devora a sí misma. Aunque la Voluntad es ciega y no persigue ningún fin, nuestras representaciones tienden a ser teleológicas, especialmente en el dominio de la vida, por la influencia de los fenómenos de adaptación al medio de animales y plantas. Las funciones de nutrición y reproducción disparan la lucha individual por la existencia, modo en que la Voluntad consigue la supervivencia de las especies –Ideas– mediante el esfuerzo, sacrificio e inmolación de los individuos, inconscientes de que la perpetua dinámica deseo-satisfacción-nuevo deseo es la máscara de la Voluntad, máscara de felicidad cuando el deseo se alcanza pronto y de desdicha cuando la satisfacción tarda en llegar.

### El Mundo como Representación (parte 2ª)

¿Cómo liberarse de las garras de la Voluntad, de ese fluir incesante e iluso del deseo? Schopenhauer nos propone dos caminos de conocimiento: la estética y la ética. Un individuo puede escapar a su destino de ser un hombre-para-la-especie en la medida en que su conocimiento se independice de su voluntad y deje de servirla ciegamente. La luz que necesita surge de la contemplación de las Ideas, comprendiéndolas como objeto de la Voluntad. El arte es el género de conocimiento que permite acceder a las cosas independientemente del principio de razón, más allá de la ciencia; es el producto del genio, que ayudado por la fantasía remonta el vuelo desde la defectuosidad de los individuos hasta la perfección de las formas que encarnan: las Ideas; su finalidad suprema es revelar la esencia de lo humano.

Siguiendo a Kant, Schopenhauer distingue entre lo bello y lo sublime. La Belleza consiste en la contemplación de las Ideas en las cosas individuales, prescindiendo de su lucha por la existencia, experiencia en la que subsiste el sujeto de conocimiento, la conciencia de sí. La Sublimidad consiste en la contemplación estética de las Ideas puras, sentimiento de la lucha por la existencia en una Naturaleza que nos es hostil, comprensión de lo terrible exterior a nuestra voluntad, éxtasis en que nos



perdemos como sujeto cognoscente y volente. A esto se opone la categoría de «lo bonito», aquello que halaga nuestra voluntad.

El conocimiento de la Belleza es siempre, en parte, a priori, pues la Voluntad pugna por plasmarse en Ideas y nuestra voluntad forma parte de la Voluntad. Frente al conocimiento racional que se interroga por el cómo de los fenómenos el conocimiento estético se pregunta por el qué; uno trabaja mediante conceptos, el otro con Ideas. La Idea es la unidad que se expresa como pluralidad de seres en el espacio y tiempo; el concepto, a la inversa, es la unidad que deducimos por abstracción a partir de la pluralidad. La música es la más excelsa de las artes porque no se modela sobre las Ideas, como las demás, sino que es expresión directa de la Voluntad. Las artes nos proporcionan un conocimiento de la esencia de la vida como tragedia y horror, actuando así como lenitivo del inevitable sufrimiento humano, aquietador de la voluntad que promueve la renuncia a la voluntad de vivir.

### El Mundo como Voluntad (parte 2ª)

El segundo camino que permite liberarse del poder de la Voluntad es la ascesis ética. Schopenhauer afirma que la Historia ha demostrado de manera fehaciente que es inútil dar reglas para la acción humana; la filosofía debe renunciar a tal pretensión y limitarse a interpretar y explicar la conducta. Se llama vida o realidad al conjunto de fenómenos bajo los que se manifiesta la Voluntad. La forma de la vida es lo presente; pasado y futuro son conceptos, frutos de la conciencia encadenada al principio de razón. Vivimos en un ahora permanente –actualidad– por lo que es absurdo temer a la muerte: miedo a la ilusión de un tiempo sin presente.

La Voluntad es libre, pero toda acción humana está determinada necesariamente, porque pertenece al mundo fenoménico; obedece, pues, al principio de motivación. Schopenhauer sigue en esto a Kant, que fue el primero en establecer la compatibilidad entre la necesidad que rige toda acción humana –fenómeno– y la libertad del hombre en cuanto noúmeno –alma, yo. El hombre tiene un carácter inteligible único que se manifiesta como multiplicidad de conductas determinadas: su carácter empírico. Nuestro sentimiento originario de libertad proviene de que sólo a posteriori y de manera empírica nos enteramos de las decisiones de nuestra voluntad. En el comportamiento humano la razón sólo prepondera mientras se da una inhibición de la acción, pero desde el momento en que desaparece y la acción se realiza comprobamos la primacía del deseo. Siempre hacemos lo que queremos; el arrepentimiento de algún acto no lo desmiente, pues se debe simplemente a que hemos alcanzado un conocimiento más exacto de la ecuación que liga nuestras acciones con nuestras intencio-



nes; el remordimiento por una acción pasada surge del conocimiento de nosotros mismos como voluntad que no puede cambiar; arrepentimiento y remordimiento proceden de la relación entre razón y voluntad.

El conocimiento no influye directamente sobre la voluntad sino sobre las acciones. La diferencia decisiva entre la conducta animal y humana estriba en que sólo nosotros tenemos representaciones abstractas. La deliberación electiva del hombre, su llamado libre albedrío, no es sino la lucha que se produce en la conciencia entre juicios diversos, pero el resultado —la decisión concreta— está determinado por el carácter inteligible del individuo: sólo nuestros actos son el espejo de nuestra voluntad. En cambio, las formas en que se presenta el deseo expresan el carácter humano genérico; los actos pasionales irreflexivos constituyen un término medio entre deseo y resolución. Además del carácter inteligible y del empírico, que son invariantes, uno en cuanto Idea, el otro en tanto instintividad genérica, Schopenhauer habla del carácter adquirido por medio de la experiencia; aquellos tienen que ver con el querer de la voluntad y con el poder de los instintos, éste con el saber, saber lo que queremos y lo que podemos, en suma, autoconciencia de nuestro carácter empírico y de nuestras facultades físicas e intelectuales; así superamos la condición de animal humano genérico adquiriendo una individualidad superior.

Una doctrina básica de Schopenhauer, muy ligada al pensamiento védico, afirma que la vida es, en esencia, dolor. La lucha por la existencia se debe más al temor a la muerte que al amor a la vida. Incluso cuando la lucha tiene éxito hay dolor, porque caemos en el aburrimiento y el hastío, que procuramos combatir mediante pan y circo. Cada hombre porta en sí una determinada cuota de dolor y alegría, rebelarse para variarla es inútil; por el contrario, la comprensión de que todo es necesidad, la aceptación estoica de que el dolor forma parte de la Naturaleza, sirve al menos de consuelo. La felicidad es, en esencia, negativa, pues consiste en la supresión de un dolor, de una necesidad. La religión ha sido creada para satisfacer la necesidad de protección frente al dolor y la necesidad de entretenimiento mediante el comercio con los dioses.

La Voluntad se manifiesta como voluntad de vivir; lo proclama en cada ser vivo su instinto de conservación y el afán de propagar la especie; buena prueba de lo último es el conocimiento que tiene el hombre del dominio de su sexualidad sobre su conciencia. La voluntad de vivir y el hecho de que para todo ser vivo el mundo no sea sino su representación produce como consecuencia que el egoísmo sea el sentimiento fundamental que guía la relación de cada cual con el resto del universo. Schopenhauer remite a Hobbes la filosofía social que de ahí se desprende: «bellum omnium contra omnes». La creación de una sociedad regida por la ley es la manera con que la





Voluntad mejora, mediante la armonización de los egoísmos particulares, la propagación de la especie. El Estado ha de proteger los derechos fundamentales del individuo: el de propiedad, que se basa en el trabajo, aunque sus frutos pueden ser heredados, y el de legítima defensa frente a la injusticia ajena. Los conceptos morales de «bueno» y «malo» significan la conveniencia o no de un objeto con alguna tendencia de la voluntad. La noción moral de «justicia» se alcanza cuando el individuo reconoce la existencia de la voluntad en los demás y acepta no traspasar los límites de la voluntad del otro.

En el sentido de la justicia anida ya una cierta superación del principio de individuación que puede alcanzar grados superiores: caridad, altruísmo, compasión, amor. Todo amor es piedad por el dolor ajeno, conocimiento que alcanzamos a través de nuestro propio dolor; el amor personal es eros, la piedad es ágape. El recuerdo de los placeres vividos, la voluptuosidad presente y la esperanza de dichas futuras afirman nuestra voluntad de vivir, nos ocultan cual velo de Maya el rostro despiadado de la Voluntad. Quien supera el principio de individuación y niega su propia voluntad de vivir ha dado el paso que conduce desde la mera virtud al ascetismo ético, que adopta las formas de castidad, pobreza, resignación, quietismo, ayuno, privación, sacrificio, tal como han expresado los místicos de todos los tiempos y religiones.

Para el hombre corriente el dolor es la vía hacia la negación de la voluntad de vivir, aunque su efecto suele ser pasajero cuando no halla apoyo en el conocimiento; sólo el dolor excesivo puede producirle esa metamorfosis catártica de manera definitiva. De modo paradójico, Schopenhauer asevera que, contra lo que pudiera parecer, el suicidio no es una negación de la voluntad de vivir sino su enérgica afirmación. El suicida niega al individuo, no la especie, rechaza la vida, no la voluntad de vivir, que no puede ser destruida más que por el conocimiento. La autonegación de la voluntad no se obtiene buscándola, es una metamorfosis, una gracia que se alcanza de repente a través de una íntima conexión entre la inteligencia y la voluntad. Así, mediante la supresión de la voluntad, la filosofía de Schopenhauer desemboca en la Nada, la nada del mundo.

### ***KIERKEGAARD: ASPECTOS BIOGRAFICOS***

Soren Kierkegaard nace en 1811 en Copenhague, jorobado y con una pierna más larga que la otra. Su padre, de temple melancólico y severo, contaba cincuenta y seis años y se había jubilado de su próspero negocio de lanas y comestibles al por mayor para dedicarse a la meditación y al cuidado de su familia; su madre, de cuarenta y



cinco años, alegre y protectora, tuvo siete hijos, Soren el menor. El padre, viudo sin descendencia, se había casado con la madre de Soren, hasta entonces criada de la casa, tras dejarla encinta. Su casa era centro frecuente de tertulias sobre filosofía y teología; la vida de Kierkegaard muestra que nunca se sobrepuso a la desgracia de que su educación infantil se basara en discusiones dialécticas sobre Wolff, Kant, Hegel, exégesis bíblica y teología luterana. Su infancia de «melancolía y disimulo», como él mismo la calificó, lo destinó a una vida en pugna constante con el cristianismo tenebroso del pecado, la culpa y la desesperación.

En 1830 ingresa en la Universidad de Copenhague donde estudia teología, literatura y filosofía. En el breve plazo de dos años mueren su madre y tres hermanos; otros dos habían muerto con anterioridad. En 1835 el padre le confiesa su temor a que sea el castigo de Dios a un antiguo pecado, probablemente la violación de su esposa cuando aún era su sirvienta. Soren se convence de que él y su hermano Peter son difuntos inminentes condenados a morir antes que su padre. Abandona los estudios y se dedica a los placeres de la vida. En 1838 muere el padre y Soren agradece a Dios seguir vivo publicando su primera obra: «Notas de un superviviente». Regresa a la universidad y concluye sus estudios de teología con la intención de convertirse en pastor luterano.

En 1840 se compromete en matrimonio con Regina Olsen, de quien se había enamorado tres años atrás, contando ella catorce. Según menciona en sus diarios de la época, descubre que «el agujijón de la carne» –impotencia, probablemente– le impediría ser a la vez un buen marido y un buen ministro de Dios. Le propone a Regina un matrimonio «blanco» en el que ambos se consagrarían a Dios conviviendo en castidad absoluta; ella rechaza la oferta y Soren rompe el compromiso a los trece meses de contraerlo. Defiende y publica su tesis de doctorado, un estudio de la filosofía socrática titulado «Sobre el concepto de la ironía». A partir de ahí, se consagra a la escritura y publica una serie de obras, a la vez literarias, filosóficas y religiosas, que constituyen mensajes en clave para que Regina Olsen lo comprenda, lo perdona y se reconcilie con él: «La alternativa», «Temor y temblor» y «La repetición», todas del año 43. Al siguiente Regina anuncia su compromiso con un antiguo pretendiente; Soren le dedica «Migajas filosóficas» y «El concepto de la angustia» con la esperanza de no perderla. Ella se casa y Kierkegaard le responde con «Estadios en el camino de la vida», una de cuyas partes, titulada «In vino veritas» es un diálogo amargo sobre el amor y las mujeres compuesto al estilo del «Banquete» de Platón.

En 1846 ve la luz el «Postscriptum», dura crítica de la filosofía hegeliana. En 1848 experimenta una iluminación religiosa que lo llevará a combatir de forma cada vez más violenta contra la Iglesia Danesa, acusándola de impostura por predicar un



falso cristianismo. Desde entonces sus obras serán totalmente religiosas, como «La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado»(49) y «Ejercitación del cristianismo»(50). En 1854 funda la revista «El Instante», escrita exclusivamente por él, de la que se editarán diez números. Kierkegaard dividía sus obras en dos tipos: las estéticas, publicadas bajo diversos pseudónimos, en su mayoría del período 41-50, y las religiosas, editadas con su propio nombre, la mayor parte entre 1850-55. Mediante los pseudónimos, o mejor, heterónimos –Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantino Constantius, Frater Taciturnus, J. Climacus, Anti-Climacus...– trató de crear un conjunto de personajes con carácter y voz propia que expresaran diversas posibilidades de vida y pensamiento; le servían tanto para evadirse de sí mismo como para dar salida a su desbordante vitalidad intelectual. Muere en 1855 con la mirada puesta en Cristo, habiendo casi agotado la fortuna heredada de su padre. Dejó entre sus papeles inéditos un montón de «Discursos edificantes» y los «Diarios» que había llevado desde su juventud.

### **FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA**

El existencialismo del siglo XX reconoció en Kierkegaard a su predecesor, por haber imprimido al pensamiento moderno, que inaugura Descartes como filosofía de la subjetividad, el giro que lo transforma en filosofía de la existencia: la vida se impone a la razón, lo concreto a lo universal, la posibilidad a la realidad, la libertad a la necesidad. En su obra encontramos una reacción crítica, tanto contra la moral kantiana, que reduce la vida ética al cumplimiento del deber que emana de un principio formal –imperativo categórico– como contra el sistema hegeliano, que reduce la Historia al desarrollo lógico de las categorías del Espíritu.

Hay dos modos de ser: la eternidad de Dios y la existencia de los seres individuales. Dios, infinito, no puede ser conocido por la razón, finita; la relación del hombre con él ha de establecerse a través del absurdo de la fe. Dios es el único que puede entender la existencia como un sistema, el hombre sólo alcanza a conocer el mundo y a sí mismo como pluralidad de posibilidades contradictorias. El hombre siente la existencia como un marco insuficiente y quiere superar sus límites, algo sólo posible mediante la fe. Para el existente el interés supremo es existir: Dios nos proporciona la eternidad, la Historia sólo nos concede un tiempo limitado; por eso no podemos fundar en lo histórico ninguna certeza perenne, ninguna felicidad eterna. Aunque la Historia se presenta como objetividad Kierkegaard advierte que tampoco escapa a la subjetividad; todo proceso de reconstrucción histórica es interpretación.

Frente a lo universal y abstracto, contra un mundo que se aleja de Dios para



sacralizar en su lugar la Naturaleza (Schelling), la Razón (Hegel), la Humanidad (Feuerbach), la Historia (Marx), Kierkegaard enarbola su categoría fundamental: el Individuo. Ser individuo es ser único para Dios; dentro de este horizonte acepta la vida como reino de la posibilidad –y por tanto, de la contradicción– y trata de mantenerse en lo abierto de la alternativa, sin que ninguna acción concreta suponga una elección definitiva. En cuanto pensador su principal misión es conocerse a sí mismo; comprender no significa saber, que es asunto de universalidad, abstracción y lógica; lo que importa es comprender lo vivido, conferir sentido a ese conjunto de azares no significativos que cristalizan como vida exclusiva de cada cual. La posibilidad de ser Individuo está al alcance de todos, pero muchos prefieren acogerse a lo gregario: Iglesia, Estado, Ciencia. El Individuo afirma apasionadamente su vida frente a la despersonalización de lo institucional: dogma religioso, relaciones sociales, moral, saber...

Separándose de la tradición filosófica que considera la necesidad como la unidad de lo posible y lo real –devenir actualidad– Kierkegaard prefiere contemplar la realidad como unidad de la posibilidad y la necesidad. En el destino de cada cual se juntan la necesidad –el sí mismo por hacerse en la vida– y la posibilidad –infinitud de acontecimientos que obligan a elegir; de ahí que el hombre se descubre, viviendo, como libertad que ha llegado a ser necesidad. La infinitud de la posibilidad fuerza al hombre a ser sincero consigo mismo –elegir según se es– so pena de perderse a sí mismo en el deseo –esperanza en la posibilidad que no se alcanza– o en la melancolía –miedo por la posibilidad perdida. La posibilidad es concreta: el hombre elige solo, por y para sí mismo; en consecuencia, la libertad nunca es abstracta, sino que consiste en poder elegir entre el bien y el mal ante cada posibilidad, y por tanto, de manera infinita. El arrepentimiento es la admisión de la culpa en el ejercicio de la libertad.

La noción común de «tiempo» lo divide en pasado, presente y futuro; Kierkegaard la considera inadecuada para expresar el tiempo existencial. En un sentido próximo a Platón, que llamó al tiempo «imagen móvil de la eternidad», erige la categoría de «Instante» como fundamento del tiempo existencial. El instante es la transición –el punto de contacto– entre la temporalidad finita y la eternidad infinita. El tiempo no pasa por el instante, que se conserva sin ninguna transformación en sí mismo y renace como repetición. El instante no es pasado, en cuanto que siempre está abierta la posibilidad de su repetición, y tampoco es futuro, en cuanto que el instante por venir puede haber ya venido. El instante no es algo abstracto, sino acontecimiento que subsiste, aunque no como duración. La vida como temporalidad se compone de un conjunto finito, pero abierto, de acontecimientos; entre todos ellos el instante es el que se repite: la repetición es la forma existencial del instante. El instante convierte a todos los hombres en contemporáneos: cada hombre es Adán, cada



individuo es él y la especie. La repetición avanza en sentido contrario a la reminiscencia, es un recuerdo hacia adelante; mientras que en Platón el alma se remonta desde la temporalidad del ser que anima hasta un «antes del pasado» que es la eternidad del mundo de las Formas, en Kierkegaard la repetición se orienta hacia la eternidad como un «después del futuro». Cristo, como infinitud encarnada en lo finito, marca el punto de ruptura entre el mundo antiguo –los dioses están en el origen– y el mundo cristiano: Dios está al final, como salvación.

El hombre, al tener que elegir constantemente, es presa del vértigo: la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad. La angustia existe antes que el pecado, pues el hombre, aun en estado de inocencia –ignorancia del bien y del mal– sufre la angustia que le produce su finitud; no es una angustia para la que haya una razón, es la angustia que surge de la misma Nada de donde viene la posibilidad. Pero además, la angustia es consecuencia del pecado, angustia subjetiva de haber elegido el mal. Libertad, angustia y culpabilidad pertenecen a la condición humana: tal es el significado del pecado original. El hombre descubre que es libre, que puede, y puede contra Dios, desobedeciendo su prohibición. Sólo Dios sabe por qué existe el mal, es algo que no puede ser comprendido por la razón; sí pueden comprenderse las consecuencias de la caída: viene el pecado al mundo y se establece la sexualidad. El pecado trae la muerte, la finitud; la sexualidad trae la generación y la Historia. La pecaminosidad contamina la Naturaleza, que se convierte en ocasión de pecado: angustia objetiva.

La servidumbre del pecado consiste en que fuerza al hombre a mantenerse en relación con el mal; incluso el hombre que vive en el bien siente la angustia ante la posibilidad del pecado. A la inversa, lo demoníaco consiste en vivir en el mal y angustiarse por la posibilidad del bien; en lo demoníaco la libertad se invierte en esclavitud, el hombre quiere libremente ser esclavo del mal; por ello, el verdadero pecado es instalarse en la continuidad del pecado. Como sabía Sócrates, el hombre es su propio demonio: nadie es tentado nunca desde fuera. Kierkegaard afirma que la noción cristiana de pecado supera y arrumba la concepción socrática del mal como ignorancia; el cristiano sabe que si peca es porque quiere; el pecado no es un asunto de conocimiento –se necesita la Revelación divina para conocer su existencia– sino de voluntad, de ahí que lo contrario del pecado no sea la virtud sino la fe.

## ***FILOSOFÍA DE LA VIDA***

La vida se siente como verdadera cuando es sí mismo quien la vive, cuando no se pierde en la exterioridad. La verdad se halla ligada a la libertad y a la posibilidad y no



puede separarse del dinamismo vertiginoso de estas: verdad como equilibrio efímero, verdad que se experimenta pero no se posee. La verdad es el acto de libertad, la autodeterminación; el descubrimiento de la verdad es un acontecimiento que no se consolida como saber. La verdad que interesa a Kierkegaard no es la filosófica o científica, sino la existencial: práctica –porque su terreno es la acción humana–, en continua construcción –porque ser hombre es hacerse a sí mismo mediante la libre elección–, y paradójica –porque podemos elegir posibilidades contradictorias, irreductibles analíticamente para la razón. La falta de verdad angustia al hombre, le hace desesperar de sí mismo.

Para Kierkegaard el hombre es una síntesis de finitud e infinitud, de lo temporal y lo eterno, de necesidad y libertad; en suma, el hombre es espíritu como síntesis de alma y cuerpo. Pero la dialéctica que rige esas oposiciones no es la heraclíteica identidad de los contrarios, ni la síntesis hegeliana que resuelve el conflicto en un nivel superior, sino una dialéctica que mantiene de manera irresoluble y permanente la tensión de la relación. El hombre se desespera cuando el equilibrio entre tales oposiciones se halla fuera de su horizonte. Desesperación de quien alucina su propia infinitud como cuerpo o de quien niega su infinitud como alma, desesperación de quien se pierde en la selva de la posibilidad persiguiendo fuegos fatuos o de quien se rinde a la necesidad que lo cerca cegándolo para la libertad. Estados que pueden vivirse en distintos grados de inconsciencia, como el caso extremo del inocente que ignora que es un yo. Pero la peor desesperación es la de la conciencia: la de quien desesperadamente no quiere ser sí mismo porque quiere ser otra forma de lo temporal y se pierde a sí mismo como eterno: desesperación de la debilidad, característica del hombre estético; o la de quien desesperadamente quiere ser sí mismo y se pone como fundamento de su existencia: desesperación de la obstinación, típica del hombre ético.

Hay tres posibles formas de vida: estética, ética y religiosa. Estos tres estadios no son etapas de un desarrollo histórico, ni fases de un proceso evolutivo de la persona, ni están ligadas por relaciones lógicas o dialécticas; son alternativas y el hombre puede saltar de una a otra en cualquier momento en virtud de sus contradicciones internas. Kierkegaard, que estudió con preferencia el estético y el religioso, estableció entre los tres estadios una jerarquía de valor, dedicando su atención a los saltos ascendentes: de la estética a la ética y de ésta a la religiosidad.

El hombre estético vive para el presente y lo inmediato, para el placer y la diferencia; su retrato por excelencia es Don Juan, el seductor sensual. Kierkegaard describe la sensualidad mediante tres figuras de la obra de Mozart: el paje de «Las bodas de Fígaro», en quien el deseo es aún presentimiento, sueño, ideal, melancolía; Papageno, el personaje de «La flauta mágica», que simboliza el despertar del deseo como



descubrimiento de un mundo pleno de objetos en los que buscar su satisfacción; y finalmente, Don Juan, la sensualidad demoníaca, el seductor múltiple, burlador e infiel. El hombre estético se ve asaltado por la angustia que nace de su propia energía vital, de convertir el placer en necesidad; esa angustia le hace dudar de su vida, momento que es simbolizado por Fausto. Fausto es la espiritualización de la carne, lo espiritual como demoníaco; su duda recae sobre la vida en cuanto exterioridad de los objetos de deseo que motiva la pérdida de la vida como interioridad. Ante la imposibilidad de disipar la duda el hombre estético se desespera, momento representado por Ashverus, el judío errante condenado a la inmortalidad, a sufrir comprobando la insuficiencia de lo inmediato, impotente para liberarse. La ironía, la desvalorización vital de lo sensible, es lo que permite al hombre estético dar el salto a lo ético.

El hombre ético intenta armonizar lo individual con lo universal gracias a la mediación de la reflexión. No se pone al amparo de la moralidad social o la legalidad política, sino que crea una ética autónoma. Su ética es individual porque el hombre ético se pone a sí mismo como fundamento, frente a la volubilidad de lo exterior se elige a sí mismo como interioridad, garantía de permanencia; elige por sí mismo ante cada acontecimiento, y de manera absoluta, ya que nadie puede ser colocado en las circunstancias de otro, nadie puede vivir la libertad de otro desde dentro. Su ética es universal porque se impone el deber de ser siempre sí mismo, se autoconstruye como fidelidad a su propio proyecto y asume la responsabilidad de todas sus acciones.

El matrimonio cristiano es la institución ética por excelencia y «el marido» el símbolo del hombre ético. Frente al amor estético de una noche los cónyuges apuestan por el amor permanente, frente al engaño donjuanesco optan por la fidelidad y el respeto absoluto que surge del mutuo reconocimiento como iguales. Pero el tiempo arruina el matrimonio, convirtiéndolo en hábito, monotonía, amor por obligación. La generación –asunto estético– da lugar en el matrimonio a una relación ética: paternidad, maternidad, filialidad. Relación que constituye una deuda impagable desde la perspectiva del hijo y a la que sólo se puede responder identificándose con los acreedores perpetuos: deviniendo padre, madre.

La angustia ética se presenta como descubrimiento de que el mundo es una humorada: ni el hombre es capaz de cumplir siempre su deber ni el mundo es como debe ser, tanto porque el mundo no se manifiesta como ley inmutable como porque el hombre no consigue imponer su ley al mundo. Con el tiempo el humor se va ennegreciendo, se transforma en desesperación: se apodera del hombre la convicción de que el mal es un hecho radical, irresoluble, contra el que razón y ley son impotentes; así, la vida, al desvelar la insuficiencia que debe a su finitud, abre la posibilidad de dar el salto de la fe.



Frente a la ética del deber el hombre religioso se consagra a la religión del amor, que no es amor sensual ni amor-deber, sino el amor-repetición de quien vive cada instante para la eternidad divina. Como Dios es impensable el hombre religioso no puede aceptar la Cristiandad, prodigiosa ilusión; rechaza cualquier forma de razón histórica que pretenda ser la verdad del cristianismo, sea como iglesia institucional, teología dogmática o catecismo popular. El único cristianismo posible es el de la fe, absurdo para la razón.

Abraham simboliza al caballero de la fe que se dispone a sacrificar a su hijo porque Dios se lo demanda, voz que sólo él escucha y guarda en secreto. Interpretando magistralmente el relato bíblico en «Temor y temblor» Kierkegaard plantea tres problemas que sólo admiten respuesta positiva desde la fe. ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético, es decir, puede el hombre librarse, en su relación con Dios, de las exigencias de la ética? ¿Existe un deber absoluto para con Dios, un deber que ya no es ético para con un Dios que ya no es el promulgador de ninguna moral? ¿Es posible defender el silencio de Abraham, es decir, el no comunicar a los suyos –ni siquiera a la víctima– su decisión de realizar tal sacrificio? También Job encarna la figura del hombre religioso porque acepta sus sufrimientos sabiendo que no tiene culpa alguna y conserva la fe aun sabiendo que no está siendo castigado por una razón.

Más allá del héroe trágico, que renuncia a su deseo en aras de su deber, el caballero de la fe, para quien deseo y deber son idénticos, ha de renunciar a ambos: es el hombre del sacrificio, cuya vida está siempre a prueba ante Dios. Se enfrenta a la angustia de la soledad radical –vivir para Dios– y del silencio –la fe no es comprensión mediante la palabra– y en esa lucha puede sucumbir a la desesperación: pérdida de la fe. Sostenerse como caballero de la fe requiere, ante cada acontecimiento, arrancarse por la fuerza de la fe a la fatalidad de la angustia; vencer siempre sería un milagro, pero Dios es aquel para el que todo es posible.

### ***SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA***

Desde su origen la filosofía ha aspirado a constituirse como Razón, Logos, espacio del lenguaje que refleja como un inmenso espejo inmaculado la Naturaleza y lo humano. Porque las palabras vuelan la filosofía ha querido sujetarlas, para que no desaparezcan, de dos maneras: técnicamente, mediante la conversión de la oralidad en escritura, algo que por convención atribuimos a Platón, y formalmente, convirtiendo vocablos en conceptos, esto es, palabras eternas capaces de expresar la Ver-





dad, que como diosa inmortal no puede condescender a lo efímero. Así, la filosofía al crecer va formando, por un lado, bibliotecas, por otro, espíritus, es decir, sujetos con ese algo de inmortal que les permite ser el soporte de todas las operaciones del conocimiento, que en su condición de abstractas pretenden eludir la fugacidad del tiempo. Entre los dos caminos que se abrieron en su origen, la filosofía antigua, la medieval y la moderna, prefirieron por mayoría el Ser al Devenir. La obra de Schopenhauer y la de Kierkegaard son clásicas, tanto porque expresan su época histórica como porque se sostienen en el tiempo y llegan vivas hasta nosotros. Sus filosofías contemporáneas porque ponen límites a la Razón, abriéndose a lo Otro que ella ocultaba, tesitura en la que aún se halla la filosofía actual. Frente a la Razón hegeliana, como totalidad que se autoconstruye como Realidad a lo largo del tiempo, Schopenhauer opone la Voluntad, caos primordial que sin necesidad genera todo lo que nuestra mente entiende como Razón, Orden, Ley, Finalidad. Situando la existencia por encima de la esencia la filosofía de Kierkegaard reclama los derechos del Devenir, que toma el rostro del hombre libre en el reino de la posibilidad. Devenir que también se encuentra presente en la Voluntad y que se refleja en la representación humana de la naturaleza como el resultado de fuerzas en continua lucha. Schopenhauer es, además, el primer filósofo contemporáneo que rompe del todo con la teología, que desde los albores del cristianismo hasta el siglo XIX había identificado a Dios como Ser eterno, creador del Ser; desde ahora la Voluntad que rige el mundo ya no es la voluntad de Dios.

En el mundo antiguo y medieval el hombre se halla rodeado por la Naturaleza; el mundo moderno surge cuando el hombre se sitúa por encima de la naturaleza y proyecta su dominio: así la filosofía se encamina a su realización teórica –como ciencia– y práctica –como técnica. Este paso del naturalismo al antropocentrismo, en su vertiente ético-política, se da en el humanismo renacentista, y en su vertiente metafísica se da en la obra cartesiana, que inaugura la filosofía de la subjetividad; vertientes que confluyen en Kant, con la crítica de la metafísica realista, sustituida por la metafísica idealista, y con la doctrina de la ética formal y autónoma.

Schopenhauer radicaliza la subjetividad de la filosofía kantiana; en epistemología, acabando con la incognoscibilidad de la cosa en sí mediante el acercamiento de la Voluntad al conocimiento representativo: si algo sabemos de la Voluntad es gracias a que el yo se conoce como voluntad, como sujeto que quiere; en ética, al romper con el primado de la Razón práctica y sustituir la ética kantiana, racional y universal, por una ética individualista y afectiva. También la obra de Kierkegaard se inscribe de manera radical en la filosofía de la subjetividad: el existente es el individuo humano y la verdad se alcanza mediante el ejercicio de la libertad; la angustia de la posibili-



dad educa. La verdad no está en la Revelación divina, sino en la resolución de quien la oye, la interpreta, la vive a su manera. Igualmente crítica es la filosofía de Schopenhauer sobre la verdad: un hombre se equivoca más que un perro y éste más que una flor. Es la Razón la que abre los caminos del error.

La reflexión de la subjetividad sobre sí misma conduce a preguntarse por la vida, pregunta que nace como cuestión del valor de la vida. Para Kierkegaard la vida vale en cuanto apunta libremente a Dios, eso es lo que le da sentido; a cambio de su falta de ser el hombre tiene la capacidad de otorgar sentido. Para Schopenhauer la vida vale en cuanto el hombre es capaz de liberarse de su voluntad y en cuanto capaz de contemplar estéticamente la objetivación de la Voluntad; pero la vida no tiene sentido porque no lo tiene la Voluntad. Habrá que esperar hasta Nietzsche para que la vida valga por sí misma, para que sea el valor superior y la norma del valor.

Quien se interroga por la vida alza el velo de la muerte, la descubre como límite. Schopenhauer quiere vencerla negándola, con el mismo argumento de Epicuro: Cuando ella esté no estaré yo, mientras yo esté no estará ella. ¿Por qué preocuparse por la muerte si nadie se preocupa por no haber vivido durante la inmensidad del tiempo que precedió a su nacimiento? Kierkegaard quiere vencer a la muerte, afirmándola como finitud del hombre, para apoyar la necesidad del salto de la fe hacia la salvación en la eternidad de Dios. En el entretanto de la vida ninguno de los dos está conforme con el tiempo corriente. Schopenhauer niega el pasado y el futuro y los integra como conceptos en el presente, el único tiempo. Kierkegaard descompone el tiempo en una multitud de posibilidades, su forma de presente; y lo más presente es el instante, temporal y eterno, presente que se repite, que vuelve a pesar del paso del tiempo.

Al tiempo conocido lo llamamos Historia. Hegel abrió la vía de sacralización de la Historia al considerarla como efecto de la Razón que se realiza desplegándose en el tiempo; reaccionando contra ello, las filosofías de Schopenhauer y Kierkegaard denuncian la insensatez de los empeños históricos; el primero, como consecuencia de la idealidad del tiempo –principio a priori de la intuición– plantea un concepto fenomenalista de Historia: «Eadem, sed aliter», es decir, siempre lo mismo, pero de distintas maneras; para el segundo, la Historia se borra ante el peso de la presencia divina: todo hombre es contemporáneo de Adán y sólo cuenta el presente en que elige el pecado o Dios. Frente al optimismo de Leibniz o Hegel, nuestros autores avisan que el mal es inextirpable, como consecuencia de nuestra dependencia de la Voluntad o de la libertad y finitud del existente, y proclaman que ni todo es Razón ahora ni lo será nunca.

En Grecia lo erótico no fue tomado como principio o fundamento del pensar,



sino como algo exterior a la Razón, a la que debe doblarse para alcanzar la virtud; en la filosofía cristiana encontramos un rechazo aún mayor de la sensualidad. La obra de Schopenhauer y Kierkegaard anuncia el comienzo de la época en que la filosofía se dispone a subsanar esa carencia interesándose por el cuerpo. La identificación entre voluntad humana y cuerpo sitúa a este en primer plano, aunque sea para mortificarlo mediante la ascesis ética. La sensualidad estética y su subsunción en la ética del matrimonio señalan que el amor a Dios siempre tiene frente a sí, como alternativas, el cuerpo cazador y el cuerpo casado. En Schopenhauer el amor es el camino de la virtud, amor altruista que prepara el advenimiento de la metamorfosis mística zapping el egoísmo de la voluntad. Kierkegaard, atormentado filósofo del amor, se plantea en «Temor y temblor», a propósito del sacrificio de Isaac por Abraham, las siguientes preguntas:

1ª) ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético, es decir, puede el hombre librarse, en su relación para con Dios, de las exigencias de la ética? Y podemos traducir así: ¿Se puede amar sin razón?

2ª) ¿Existe un deber absoluto para con Dios, un deber que ya no es ético para con un Dios que ya no es el promulgador de ninguna moral? Y podemos traducir así: ¿Es posible amar totalmente a quien no nos domina?

3ª) ¿Es posible defender el silencio de Abraham, es decir, el no comunicar a los suyos, ni siquiera a la víctima, su decisión de realizar tal sacrificio? Y podemos traducir: ¿Es posible amar en silencio? Y más aún: ¿Es posible amar sin saberlo?

En la filosofía del cuerpo y del amor resplandece la pregunta por el sí mismo del hombre, sí mismo que se presenta como cuerpo que quiere –en Schopenhauer– y como libertad de acción –en Kierkegaard; pregunta a la que hay que responder, como ellos, con filosofías que van más allá de la conciencia, anticipando la psicología freudiana de lo inconsciente.

### ***LAS FILOSOFÍAS DE SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD Y LA CIENCIA***

Llamamos religión a la más antigua forma conocida en que el hombre ha usado su actividad y su pensamiento, ritos y mitos, para protegerse del miedo que le produce todo lo que no es él mismo y todo lo que en los demás hombres siente como



extraño. Durante muchos milenios, religiosamente, los hombres han escenificado el mundo y le han dado sentido. Llega un momento en Grecia en que unos hombres sustituyen los ritos por el diálogo, el cálculo, la observación y los experimentos, alejándose de los mitos para construir el Logos. Surge la filosofía como rival de la religión y triunfa a la hora de interpretar la physis, de conocer el mundo, pero fracasa como defensa frente a los miedos de la vida: la ética filosófica nunca sirvió como consuelo de masas. La irrupción del cristianismo, irracional y arcaico, así lo atestigua. La maduración de la moderna civilización occidental promueve un lento resurgir de la Razón, que tras desprenderse de su servidumbre a la teología alcanza su autoconciencia en la época de la Ilustración. El hombre ha recuperado la confianza en sus propias fuerzas e inicia nuevamente su competencia con la religión, esta vez con mejores armas: a partir del siglo XVII la filosofía emprende el proceso de conversión en ciencia y de objetivación como técnica.

Schopenhauer y Kierkegaard son conscientes de que viven en la época de la muerte de Dios, a la que ellos mismos contribuyen: el primero, mediante su ataque a la teología, de la que se burla como metafísica privilegiada que tiene línea directa con lo Absoluto; el segundo, mediante su ataque a toda forma histórica de cristianismo institucional. Pero igualmente se encuentra en la filosofía de ambos una denuncia de la pretensión de la Ciencia de ocupar el trono vacante de Dios. En el caso de Schopenhauer, ello ocurre siendo un buen conocedor de la ciencia de su tiempo, en diversas ramas de la cual había tratado de encontrar pruebas experimentales que apoyaran su metafísica, tal como queda plasmado en su obra «Sobre la Voluntad en la Naturaleza». En el caso de Kierkegaard lo que resuena es el grito de la verdad perseguida –la fe– contra la verdad triunfante.

Contra la pretensión totalizadora de la Ciencia, que quiere presentarse como la única verdad sobre el mundo, como único modo de conocimiento, Schopenhauer reivindica para los hombres –y por tanto, para cada hombre– el arte como forma de conocimiento; ámbito de experiencia vital en el que el genio –punto de mira para los demás– inventa los orígenes de la vida, revive el pasado, ilumina el presente y anticipa el destino. La propia filosofía está más próxima al arte que a la ciencia.

Contra la pretensión moralizadora de la Ciencia, que quiere regular las relaciones humanas mediante la racionalidad científico-técnica, Schopenhauer realza la importancia del altruismo ético y Kierkegaard promueve la libertad de acción por amor. También la ética y el amor, en cuanto vida práctica, constituyen formas de conocimiento, no reductibles a la ciencia. Vivir es más un arte que una ciencia.

Contra la pretensión historicista de la Ciencia, que sueña con traer el cielo a la tierra en un tiempo futuro, aquel en que haya extendido su dominio a la totalidad de



lo humano, Schopenhauer y Kierkegaard avisan que no hay salvación en el tiempo, que nada absolutamente distinto de lo que hay ahora llegará.

Contra la pretensión de neutralidad axiológica de la Ciencia, la filosofía de Schopenhauer levanta el velo con que ésta oculta sus orígenes y descubre a sus promotores: el hambre, el instinto de poder, la guerra.

Contra la pretensión materialista de la Ciencia, que quiere combatir el terror a la vida y a la muerte mediante la producción masiva de artefactos técnicos, Schopenhauer, que fue capaz de prever la sustitución del trabajo humano duro por trabajo maquinal, afirma sin embargo, que la salvación no viene por los objetos, que las cosas son insuficientes para vencer el miedo a la Nada. La Ciencia occidental nace como proyecto cartesiano matemático-técnico de dominación de la Naturaleza. Schopenhauer elige una forma de relación más suave con el Universo: su nulificación mediante el uso del conocimiento como instrumento de autonegación de la voluntad; la vía ascética implica renunciar al mundo como objeto de deseo, desasirse de las necesidades. En cambio, la Ciencia exagera la Voluntad y promete la satisfacción cada vez mejor de necesidades cada vez mayores. El grito de Kierkegaard en favor de la fe resuena, para quienes vivimos después de la muerte de Dios, como defensa de los derechos de lo desconocido, de la Nada, de lo que no es, de la posibilidad, frente al dominio avasallador de la actividad científico-técnica. ¿A donde nos lleva la Ciencia? ¿A donde nos lleva el pensamiento de Schopenhauer y Kierkegaard? El pensador que habiendo sido tantos hombres no fue nunca aquel en cuyos brazos desfallecía de amor Regina Olsen escribió: «Aunque un hombre no quiera seguir hasta donde uno se esfuerza por conducirlo, aún es posible hacer algo por él: obligarlo a darse cuenta».

## BIBLIOGRAFÍA

### A. SCHOPENHAUER

- *El mundo como Voluntad y representación*  
Ed. Porrúa, Mexico, 83
- *Sobre la Voluntad en la naturaleza*  
Alianza, Madrid, 82
- *Los dos problemas fundamentales de la ética*  
Aguilar, Buenos Aires, 65
- *Antología de textos*  
Península, Barcelona, 89



P. GARDINER

- *Schopenhauer*  
F.C.E. Mexico, 75

M. MACEIRAS

- *Schopenhauer y Kierkegaard*  
Cincel, Madrid, 85

A. PHILONENKO

- *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*  
Anthropos, Barcelona, 89

S. KIERKEGAARD

- *La repetición / In vino veritas*  
Guadarrama, Madrid, 76
- *Los estadios eróticos inmediatos*  
Aguilar, Buenos Aires, 77
- *Mi punto de vista*  
Aguilar, B.A., 80
- *El concepto de la angustia*  
Espasa Calpe, Madrid, 82
- *La enfermedad mortal*  
Sarpe, Madrid, 84

J. COLLINS

- *El pensamiento de Kierkegaard*  
FCE, Mexico, 58

J. P. SARTRE y otros

- *Kierkegaard vivo*  
Alianza, Madrid, 68

J. URDANIBIA y otros

- *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*  
Anthropos, Barcelona 90

E. SEVERINO

- *La filosofía contemporánea*  
Ariel, Barcelona, 87