

# EN TORNO A LA «DEVALUACIÓN» DE LA HISTORIA EN SCHOPENHAUER

ABOUT SCHOPENHAUER'S SO-CALLED *DEVALUATION OF HISTORY*

FERNANDO MARTÍNEZ HERRERA

DOCTOR EN FILOSOFÍA POR LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

**RESUMEN:** Tradicionalmente se ha venido hablando de la relación de Schopenhauer con la historia como de una relación fundamentalmente negativa: Schopenhauer, además de ser un «antihistoricista» enemigo de la filosofía de la historia, habría llevado a cabo una radical «devaluación» de la historia como ciencia. El presente artículo examina dicha tradición, comenzando por mostrar el modo como establecieron sus fundamentos intérpretes como Kuno Fischer y Georg Lukács, para proceder a contrastar dichos fundamentos con los textos de Schopenhauer a los que presuntamente responden. Una lectura minuciosa de tales textos muestra que la tradición, aunque justificada hasta cierto punto, ha abusado radicalizando y exagerando los aspectos negativos de la relación de Schopenhauer con la historia. Este resultado no solo invita, pues, a revisar los juicios hasta ahora vigentes sobre el tema, sino que puede abrir nuevas perspectivas para la interpretación de una relación que, como se prueba en el artículo, no fue de hecho tan negativa.

**PALABRAS CLAVE:** Arthur Schopenhauer, filosofía de la historia, Georg Lukács, historia, historicismo, Kuno Fischer.

**ABSTRACT:** A long tradition speaks about Schopenhauer's relation with History as a basically negative one — Schopenhauer, as well as being an «antihistoricist», an «enemy» of Philosophy of History, would have put into practice a radical «devaluation» of History as a science. This article examines the foresaid tradition —it starts studying the way scholars like Kuno Fischer and Georg Lukács laid its foundations, and then it proceeds to verify the accuracy of these foundations in comparison with the main passages on History from Schopenhauer's works that are supposed to be their basis. A close reading of Schopenhauer's texts proves that the

tradition, as plausible as it might be, went too far in the radicalisation and hyping of the negative aspects of Schopenhauer's relation with History. This result means therefore an invitation to review thoroughly the hitherto prevailing judgements on the matter and can also possibly open new perspectives for the interpretation of the not so negative, as proven, relation that Schopenhauer had with History.

**KEYWORDS:** Arthur Schopenhauer, Georg Lukács, History, Historicism, Kuno Fischer, Philosophy of History.

## INTRODUCCIÓN

Fue, según todos los indicios, Kuno Fischer quien, en las postrimerías del siglo XIX, en el monográfico consagrado a Schopenhauer de su *Historia de la filosofía moderna*, dio inicio a la larga tradición que presenta al filósofo como campeón del denominado «antihistoricismo» y aun como una suerte de despreciador, enemigo, «destructo» incluso, de la historia, cuya «devaluación» —el término lo introdujo, por cierto, el propio Fischer— Schopenhauer habría defendido y puesto en práctica de forma sistemática y radical en sus escritos. Algo más de medio siglo después, Georg Lukács, en su célebre obra *Die Zerstörung der Vernunft* (conocida en lengua española como *El asalto a la razón*), prosiguió y terminó de asentar los tópicos fijados por Fischer, llevándolos algo más lejos y sobre todo popularizándolos, en virtud del éxito del que gozó su libro. Fueron ante todo estos dos autores, pues, quienes establecieron los fundamentos de dicha tradición, en la cual algunos habrían de emular el tono acusatorio que se asociaba a la interpretación de aquellos, mientras que, por el contrario, otros optarían por seguir una línea opuesta de contestación, tomando partido en defensa, cuando no a favor, de la presunta actitud negativa de Schopenhauer frente a la historia: por ejemplo, paradójicamente, como una opción mucho más «a la altura de los tiempos», a saber, de los nuestros. Hay un aspecto, sin embargo, que incluso los que se opusieron a Lukács —que terminó por hacer sombra a su egregio precursor— descuidaron poner en tela de juicio, a saber, el de hasta qué punto eran firmes, justo, aquellos fundamentos. En el presente trabajo nos proponemos examinar precisamente esta cuestión y revisar, pues, las bases de dicha tradición<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En el presente artículo, citaremos las obras de Schopenhauer remitiendo a la edición de Arthur Hübscher: *Sämtliche Werke*, VII vols., Brockhaus: Leipzig, 1988 (4<sup>a</sup> ed.), en la que cada obra presenta paginación independiente aun en los casos en que un solo volumen recoge varias. En referencia a esta edición, empleamos las siglas W I y W II para los dos tomos de *Die Welt als Wille und Vorstellung*; KKP, para el apéndice de W I («Kritik der Kantischen Philosophie»); WN, para *Über den Willen in der Natur*; BGE, para *Die beiden Grundprobleme der Ethik*; SzG, para la edición de 1847 de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*; y P I y P II para los tomos de *Parerga und Paralipomena*. La abreviatura «Diss.» remite a la primera edición (1813) de *Über die vierfache Wurzel...*, incluida en el vol. VII de las *Werke* en la edición citada y netamente distinta a la versión de 1847. Por su parte, la sigla HN, seguida por números romanos, remite a los cinco volúmenes (el cuarto, en dos partes) de *Der handschriftliche Nachlass*, ed. de A. Hübscher, DTV: Múnich, 1985. Para las *Philosophische Vorlesungen*

Comenzaremos por repasar brevemente lo que afirma la tradición aludida, centrándonos sobre todo en lo que al respecto establecieron Fischer y Lukács (§ 1). Para poder enjuiciar lo correcto de las tesis básicas de tal tradición, echaremos un vistazo a lo que contienen los principales pasajes de Schopenhauer respecto al tema, que constituirían la fuente de aquella (§ 2): veremos después, examinando esos textos más de cerca, cuál es el alcance real de la «devaluación» de la historia llevada a cabo por Schopenhauer (§ 3). Puesto que, aunque la tradición a menudo lo ha pasado por alto (hecha excepción de K. Fischer), Schopenhauer también dedicó algunos pasajes a defender un «valor de la historia» que compensaría aquella «devaluación», nos detendremos en la cuestión de si unos y otros pasajes son compatibles entre sí o bien implican una cierta contradicción (§ 4). Finalmente, nos referiremos a la relación de Schopenhauer con la *filosofía de la historia*, la cual debe distinguirse de la relativa a la *historia* misma, con la cual, sin embargo, la tradición con frecuencia ha tendido a confundirla (§ 5).

## § 1. LA TRADICIÓN SOBRE LA «DEVALUACIÓN» DE LA HISTORIA EN SCHOPENHAUER

En las primeras décadas en que la filosofía de Schopenhauer comenzó a ser objeto de estudio por parte de los «filósofos de profesión»<sup>2</sup>, la cuestión del lugar de la historia en aquella apenas se tematizó mucho más allá de las inevitables referencias a las implicaciones del consabido «pesimismo» del autor en relación con, por ejemplo, la fe en el progreso humano. El influyente Rudolf Haym, ciertamente, denunció en 1864 una «completa falta de sentido histórico» en el pensamiento de Schopenhauer<sup>3</sup>, afirmación que repitió en 1886, quizás siguiendo a Haym, Nietzsche<sup>4</sup>. Ni uno ni otro, sin embargo, fueron mucho más lejos de expresar dicho punto de

---

*aus dem handschriftlichen Nachlass*, según la edición de V. Spierling (4 vols., Piper: Múnich-Zúrich, 1984-1986) empleamos las siglas: TgV (Bd. 1: *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*); MdN (Bd. 2: *Metaphysik der Natur*), MdSch (Bd. 3: *Metaphysik des Schönen*) y MdS (Bd. 4: *Metaphysik der Sitten*). La sigla GBr, en fin, corresponde a la edición de Hübscher de las *Gesammelte Briefe*, Bouvier: Bonn, 1987. Las traducciones de las citas de Schopenhauer son nuestras salvo que indiquemos lo contrario.

<sup>2</sup> Prescindiendo de las pocas recensiones de las obras de Schopenhauer que aparecieron antes de la década de 1850, puede situarse el inicio de los «estudios schopenhauerianos» académicos en los años que siguieron a la publicación de *Parerga y Paralípomena* y en particular al famoso artículo de John Oxenford en la británica *Westminster Review* (1853), con su adaptación al alemán para la *Vossische Zeitung* debida a E. O. Lindner (*cfr.* Hübscher, A., *Denker gegen den Strom*, Bouvier: Bonn, 1988, pp. 243 y ss. y la nota 63 en p. 336). En 1856, la Universidad de Leipzig convocó un premio sobre la filosofía de Schopenhauer que ganó Rudolf Seydel (con *Schopenhauers philosophisches System, dargestellt und beurtheilt*, Leipzig, 1857): al respecto, *cfr.* Kamata, Yasuo, *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Verlag Karl Alber: Friburgo-Múnich, 1988, pp. 89 y ss.

<sup>3</sup> Haym, R., «Arthur Schopenhauer», en: *Preußische Jahrbücher*, nº 14, 1864, p. 238; tomamos la cita de Y. Kamata, *op. cit.*, p. 106.

<sup>4</sup> *Cfr.* Nietzsche, F. W., *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, 1886, § 204: «[Schopenhauer] hat es mit seiner unintelligenten Wut auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Kultur herauszubrechen, welche Kultur, alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist: aber Schopenhauer selbst war gerade an dieser Stelle

vista a través de breves afirmaciones categóricas, sin ulterior desarrollo ni argumentación. El estado de la cuestión cambia drásticamente al entrar en escena Kuno Fischer, el influyente historiador de la filosofía, procedente de la escuela hegeliana. En su monográfico sobre Schopenhauer, de 1893<sup>5</sup>, cobra repentinamente un papel decisivo la relación negativa del filósofo de Danzig con la historia, idea en torno a la cual Fischer articula su crítica y juicio del sistema schopenhaueriano: pues, en efecto, según él, se trataría del *Grundgebrechen*, el «defecto fundamental», del mismo<sup>6</sup>. Fischer, por cierto, habla de sí mismo como pionero en esta crítica: de ahí la relativa rotundidad con la que en la introducción le hemos atribuido el papel de fundador de la tradición al respecto<sup>7</sup>. Kuno Fischer se sirve, además, de esa crítica para explicar, al menos en buena medida, la polémica de Schopenhauer con Hegel, cosa en la cual también parece haber sido pionero<sup>8</sup>: y así, significativamente, un apartado del libro se titula «La devaluación de la historia. La antítesis entre Schopenhauer y Hegel»<sup>9</sup>. La conexión entre una cosa y otra —«devaluación» de la historia y crítica de Schopenhauer a Hegel— será, como veremos, un tema de gran recurrencia, y peso, en la tradición; por ese motivo, aunque lo que aquí nos hemos propuesto es fundamentalmente hablar de la relación de Schopenhauer con la historia, será inevitable tener que detenernos de vez en cuando también en lo relativo a su discusión con Hegel y su escuela, en la medida en que la tradición liga la polémica al «antihistoricismo» schopenhaueriano.

Sin entrar en los detalles de la exposición de Kuno Fischer, digamos en general que:

---

bis zur Genialität arm, unempfänglich, undeutsch» (hay trad. de A. Sánchez Pascual: *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial: Madrid, 1972, p. 141). Nótese cómo, adelantándose a Fischer, Nietzsche relaciona la presunta falta de sentido histórico de Schopenhauer con la enemiga de este contra Hegel. Conviene contrastar la cita, sin embargo, con lo que afirma Nietzsche sobre Schopenhauer y el «sentido histórico» en el § 357 —correspondiente al libro V, redactado en 1886 y por ende después de *Jenseits...*— de *Die fröhliche Wissenschaft*. Por lo demás, sugeríramos que Nietzsche pudo tomar de Haym el tema del «sentido histórico» de Schopenhauer atendiendo a la amplia influencia del artículo de Haym en la época, según Kamata, *op. cit.*, p. 16.

<sup>5</sup> Fischer, K., *Geschichte der neuern Philosophie*. 9. Bd. *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, 4. Aufl., Carl Winter's Universitätsbuchhandlung: Heidelberg, 1934; reimpr.: Kraus Reprint: Nendeln-Liechtenstein, 1973. La primera edición de la obra data de 1893.

<sup>6</sup> Cfr. Fischer, K., *op. cit.*, cap. 21, «Die Kritik der Lehre Schopenhauers», secc. I: «Das Grundgebrechen des ganzen Systems», pp. 495-501.

<sup>7</sup> Cfr. *op. cit.*, p. 501: «Die widerspruchsvolle Rolle, welche die Geschichte in der Lehre Schopenhauers spielt, haftet nicht bloß an der Stelle, wo *wir sie aufgedeckt haben*, sondern charakterisiert das ganze System». El subrayado es nuestro. A pesar de que no podemos afirmar de forma tajante que Fischer haya sido el primero en abrir esta perspectiva de interpretación, sí que podemos asegurar, de la mano de Kamata, la decisiva influencia de su monográfico en general (cfr. Kamata, *op. cit.*, p. 108s). Desde luego, su huella se encuentra en Lukács, el gran divulgador del tópico del «antihistoricismo» de nuestro filósofo.

<sup>8</sup> Nosotros, por lo menos, no hemos encontrado otros candidatos, al margen del conciso apunte de Nietzsche en *Jenseits...* que mencionábamos un par de notas más arriba.

<sup>9</sup> Dentro de la ya citada secc. I del cap. 21, el apartado 2 se consagra a «Der Unwert der Geschichte. Die Antithese zwischen Schopenhauer und Hegel»: cfr. Fischer, K., *op. cit.*, pp. 496-500.

1º) En ella, la ahistoricidad de Schopenhauer, la «casi completa ausencia de un conocimiento y valoración histórica de las cosas», se convierte, como decíamos, en la falta fundamental del sistema, su «defecto» principal<sup>10</sup>. Fischer dio así una gran relevancia a la cuestión de la relación —negativa— de Schopenhauer con la historia, dando un gran paso más allá de las tímidas alusiones a la «falta de sentido histórico» de Schopenhauer presentes en autores como Haym o Nietzsche.

2º) Pero no solo es que su filosofía sea de suyo «ahistórica» (Fischer no emplea el término, pero nosotros bien podemos hacerlo), sino que Schopenhauer activa y expresamente «niega todo valor» a la historia, según Fischer<sup>11</sup>, pionero asimismo en el empleo del término «devaluación» (*Unwert*) en la descripción de la relación de Schopenhauer con la historia<sup>12</sup>. Para este, dice el crítico, la historia «carece de valor, no es ninguna ciencia ni [constituye] una totalidad»<sup>13</sup>.

3º) A ello se añade que Schopenhauer niega igualmente todo valor a *la*, esto es, *toda* filosofía de la historia, que sería para él «exactamente tan nula como la Historia Universal»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. Fischer, K., *op. cit.*, p. 495: «Der durchgängige Mangel, welcher Schopenhauers kritischer Betrachtungsart anhaftet, [...] liegt in der fast gänzlichen Abwesenheit einer historischen Erkenntnis und Würdigung der Dinge»: este es el *Grundgebrechen* en cuestión que, junto a las «contradicciones» o «antinomias» del sistema de Schopenhauer, es el eje en torno al cual gira la crítica de Fischer. Este comienza recordando que los que él considera defectos en la consideración de la historia de la filosofía y la religión en Schopenhauer provienen de que «de falta la experiencia y comprensión (*Einsicht*) histórica» (*idem*; cfr. la exposición crítica del tratamiento de dichos temas en Schopenhauer en *op. cit.*, cap. 20, pp. 467 y ss., *passim*). Detenernos en el detalle de las objeciones de Fischer, no solo en cuanto al tal *Grundgebrechen* sino también en cuanto a las presuntas «antinomias» de Schopenhauer, esto es, «las contradicciones en el sistema» (pp. 502-526) y «en el fundamento» (pp. 526-532), resulta muy tentador, pero aquí tenemos que limitarnos a ofrecer un breve resumen centrado en nuestro asunto principal.

<sup>11</sup> El apartado sobre «Der Unwert der Geschichte» comienza volviendo contra Schopenhauer su propio expediente acerca del «resto» que «no cuadra» en las filosofías fallidas (cfr. W II, 203 y ss., y P I, 72s, así como el boceto de 1834 en HN IV-1, 180s, *Pandectae*, nº 86): en Schopenhauer, tal «resto» sería justamente la *historia*: «Wird eine solche Probe auf die Lehre Schopenhauers angewendet, so springt sogleich in die Augen, daß die ungeheure Tatsache der *Weltgeschichte* in ihre Begriffe nicht paßt und darin das Grundgebrechen seines Systems liegt» (p. 497). Dicho esto, Fischer procede (p. 497s) a resumir los argumentos de Schopenhauer acerca del valor científico y filosófico de la historia en el cap. 38 de W II y, en parte, el § 35 de W I. El nudo resumen parece bastar por sí solo, a ojos de Fischer, para concluir que para Schopenhauer la historia universal es «nula»... De los mismos textos nosotros extraemos conclusiones bastante diferentes: cfr. *infra*.

<sup>12</sup> Kuno Fischer se ve obligado, empero, a redactar una sección sobre «el valor de la historia» en Schopenhauer, con motivo de la parte final del cap. 38 de W II (acerca de la cual, cfr. *infra*). La consiguiente «antinomia» (cfr. Fischer, K., *op. cit.*, p. 501) entre la «devaluación» y la simultánea reivindicación de un «valor de la historia», en todo caso, se debería según Fischer a Schopenhauer, y no a él mismo. Abajo discutiremos la cuestión del alcance de la «devaluación» en los pasajes que Fischer cita y de si realmente puede hablarse de tal «antinomia».

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pp. 499 y ss.: «Nach Schopenhauer leidet demnach die Geschichte an diesen drei Fehlern: sie ist wertlos, keine Wissenschaft und kein Ganzes».

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 498: «Eben so nichtig, wie die Universalgeschichte, ist die *Philosophie der Geschichte...*». A esta aseveración sigue un resumen de lo que en el cap. 38 de W II habría sobre este tema.

4º) Por aquí establece Fischer la conexión con la crítica a Hegel, apoyándose en las declaraciones de Schopenhauer sobre la filosofía hegeliana de la historia en el cap. 38 del tomo de complementos de *El mundo como voluntad y representación* («W II», en lo sucesivo)<sup>15</sup>. Queda así fijada la conexión entre la presunta relación negativa de Schopenhauer con la historia por un lado y su crítica de Hegel por otro<sup>16</sup>. Sin embargo, notemos que Kuno Fischer no convierte todavía, como sí lo harán Lukács y la tradición que le seguirá, la cuestión de la historia en el foco central de la polémica de Schopenhauer con Hegel<sup>17</sup>.

Sesenta años después del monográfico de Fischer sobre Schopenhauer apareció *La destrucción de la razón* (*Asalto a la razón*, según la edición española) de Georg Lukács<sup>18</sup>, exitoso libro cuyo capítulo sobre Schopenhauer ha sido seguro y directo responsable de la divulgación de varios tópicos recurrentes en la interpretación del filósofo y, entre ellos, justo los del

<sup>15</sup> Así es como procede la exposición de Fischer; sin embargo, propiamente, hay buenas razones para conjeturar que la relación real es la inversa, es decir, que Fischer supuso que los presuntos desdenes de Schopenhauer hacia la historia procedían de su oposición al hegelianismo, escuela a la cual Fischer, no lo olvidemos, pertenecía. Fischer, además, pertenece a una generación de la escuela hegeliana en la que el énfasis en el «historicismo» hegeliano llegó al punto de ponerlo por encima de lo que generaciones previas de la escuela —seguramente incluyendo al propio Hegel— habían considerado tradicionalmente lo principal, esto es, la ontología de la *Logik* y la *Filosofía del Derecho*. Este cambio de perspectiva se advierte ya en el célebre *Hegel und seine Zeit* de Rudolf Haym (1857). En cuanto a Fischer, en el pasaje al que aludimos (cf. *infra* la nota 17), precisamente atribuye el «dominio» universitario de Hegel y su escuela ante todo a los desarrollos de la filosofía de la historia (p. 498); ahí radicaría «la significación no meramente temporal, sino influyente e imperecedera, de Hegel, para la cual Schopenhauer, en parte por desconocimiento, en parte por odio y parcialidad hacia su propio modo de pensar, fue completamente ciego» (p. 499).

<sup>16</sup> Arriba hemos visto que Fischer tuvo en este punto en Nietzsche a un lacónico precursor, y se pueden mencionar otros (A. Foucher de Careil, en: *Hegel et Schopenhauer. Études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours*, Hachette: París, 1862, p. 313, también bosquejó esa oposición al escribir: «L'histoire, trop exaltée par Hegel, ne méritait pas l'ostracisme que lui inflige Schopenhauer...», sin desarrollar más la idea ni sugerir, a diferencia de Nietzsche, que en ese punto radique la oposición Schopenhauer-Hegel); en todo caso, Fischer parece haber sido el primero en tematizar verdaderamente el asunto.

<sup>17</sup> Cfr. el conjunto del pasaje en Fischer, K., *op. cit.*, 498 y ss. Sin embargo, aunque en este pasaje parece dar gran relevancia a este aspecto de la polémica con Hegel, y en el tomo sobre Schopenhauer este es casi el único lugar donde se desarrolla un poco lo relativo a tal polémica (en otros lugares, como pp. 480, 493, 494, etc., meramente menciona con irritación las célebres invectivas contra Hegel), no sucede lo mismo en otras ocasiones: así, en el apartado que dedica a la crítica de Schopenhauer a Hegel en el tomo consagrado a este de la *Historia de la filosofía moderna* (*Hegels Leben, Werke und Lehre. Geschichte der neuern Philosophie*, 8. Bd., 1./2. Teil, reimpr. Kraus Reprint: Nendeln-Liechtenstein, 1973), Fischer, aparte de recordar «die grenzenlosen Schmähungen und Beschimpfungen, in denen sich Schopenhauer gegen Hegel erging», se centra en una muy breve exposición de las objeciones de Schopenhauer a la *Logik* y en general al concepto postkantiano de lo Absoluto: ¡aquí no hace ni la menor mención de la filosofía de la historia! Cfr. *op. cit.*, vol. VIII-2, p. 1185s.

<sup>18</sup> Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo: Barcelona-Méjico D. F., 2<sup>a</sup> ed., 1968. Citaremos según esta traducción, que se basa en la 2<sup>a</sup> ed. alemana, de 1959; la primera fue: *Die Zersetzung der Vernunft*, Aufbau Verlag: Berlín, 1953; el subtítulo *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* (!) procede de la de 1959.

«antihistoricista» y «antiprogresista», así como el de focalizar la crítica a Hegel de Schopenhauer en ese punto preciso<sup>19</sup>. Aunque, acerca de Schopenhauer y la historia, lo que Lukács tiene que decir no es en realidad mucho más que lo que había sostenido Kuno Fischer, su obra, a cuya fama contribuyeron su carga política y su lenguaje sensacionalista, ha dejado un sello innegable en la historia de la interpretación de Schopenhauer en la segunda mitad del siglo XX. Es obligado, pues, referirnos brevemente a lo que dijo Lukács sobre el tema en el capítulo consagrado al «irracionalista» Schopenhauer.

Tras una amplia introducción, Lukács procede a presentar la tesis principal del capítulo, a saber, que Schopenhauer tendría el dudoso mérito de haber dado con «la forma más alta de la apologética del capitalismo: la *apologética indirecta*»<sup>20</sup>. Con ella se relaciona de manera inmediata «lo que constituye el centro filosófico de la filosofía schopenhaueriana, el pesimismo»<sup>21</sup>; en efecto, tal *pesimismo* significa «ante todo», según Lukács, la «justificación filosófica de la carencia de sentido de toda actuación política»: y esa es cabalmente «la función social» de la «apologética indirecta» schopenhaueriana, objetivo para lograr el cual es un requisito el «desvalorizar filosóficamente la sociedad y la historia»<sup>22</sup>. De este modo introduce, pues, Lukács la cuestión de la «devaluación de la historia» en Schopenhauer. Sin embargo, de momento deja estas afirmaciones sin probar ni desarrollar, en lugar de lo cual procede, a lo largo de unas treinta páginas, a pasearse por la filosofía de Schopenhauer buscando confirmaciones de la tesis de la «apologética», incluso —o, mejor dicho, especialmente— en los lugares donde aquella más dificultades tendría para probarse: Lukács encuentra siempre el modo de confirmar, mediante los ajustes necesarios, su interpretación<sup>23</sup>. Es, en fin, en las últimas páginas del capítulo donde

<sup>19</sup> El «antihistoricismo» casi llega a rivalizar con el presunto «irracionalismo» de la filosofía de Schopenhauer, otro término que Lukács popularizó y que de hecho ha calado más que aquel. No obstante, aunque Lukács divulgó este término, no lo acuñó él; ni siquiera es el primero en emplearlo con (o más bien contra) la filosofía de Schopenhauer.

<sup>20</sup> Lukács, G., *op. cit.*, p. 167 (citamos siempre según la edición española, a pesar de que a veces la traducción es un tanto dudosa). Uno se pregunta cómo la apologética *indirecta* podría ser propiamente «la forma más alta» de apologética fuera, claro está, de un discurso retórico que trata de combatir justo a tal enemigo y que con ese objetivo magnifica, en primer lugar, su figura.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 168. En la misma página, Lukács insiste en que «para poder desvalorizar la conducta humana» —lo que sería el propósito del «apologeta» Schopenhauer— «hay que construir una concepción del mundo en la que toda historicidad (y con ella, todo progreso, todo desarrollo) se rebaje al plano de las puras apariencias, de lo engañoso»; «solamente si el nuevo irracionalismo logra llevar a cabo esta obra de destrucción, puede su pesimismo llegar a ser eficaz, cumplir aquella misión social que se encomienda al servicio de la burguesía y que, en efecto, llevó a cabo la filosofía schopenhaueriana en la segunda mitad del siglo XIX». El término alemán que la edición de Grijalbo traduce por «desvalorizar» es con toda probabilidad idéntico al «devaluar» de Fischer.

<sup>23</sup> Nuestra ironía sobre el «paseo» por la filosofía schopenhaueriana y los «ajustes» a los que Lukács amolda, cual Procrusto, cuanto parece oponerse a su interpretación, responde al desorden temático, el general descuido, malentendidos, tergiversaciones, etc. que se muestran por doquier en su capítulo sobre Schopenhauer. Citamos unos ejemplos de los «ajustes» aludidos: en p. 170, se las arregla para que la simpatía de Schopenhauer hacia la

Lukács despliega sus tesis sobre la relación de Schopenhauer con la historia<sup>24</sup>. Esta relación se caracteriza por una «negación aún más radical de toda historicidad» que la de los «irracionales» que le siguieron (como Nietzsche, Bergson, Spengler, Heidegger y otros)<sup>25</sup>. Frente a las modalidades antagónicas de «historicismo» de su época, Schopenhauer habría mantenido una posición «de un peculiar *tertium datur*, a saber, la repulsa del significado de toda historicidad para la esencia de la realidad»; más aún, «Schopenhauer es un enemigo furioso de todo progreso social»<sup>26</sup>. Con su modalidad de idealismo<sup>27</sup>, Schopenhauer «traza una imagen

Ilustración, que le separaría de los románticos reaccionarios, sea «una prueba del carácter esencial puramente burgués de su filosofía». Si esto aún puede resultar plausible (aunque Lukács no pase del análisis más superficial de la relación de Schopenhauer con la Ilustración), pasemos a las pp. 171 y ss.: Schopenhauer, concede Lukács, denuncia el egoísmo, y por ende el egoísmo burgués, pero eso es solo «apariencia», pues la «santidad» que propone su moral solo «glorifica aún más» el egoísmo (?!); su moral «difama las obligaciones sociales y coloca en su lugar las simples efusiones sentimentales» (?), «que, llegado el caso, son perfectamente compatibles con los más grandes crímenes contra la sociedad» (!). Leyendo todo esto (y el ejemplo de p. 172), uno se pregunta si Lukács ha leído jamás a Schopenhauer. Convicción no le falta: en p. 188, asegura que este busca «la desvalorización filosófica, ética, de toda conducta, de todo hecho real» e identifica sin más la moral ascética del libro IV de W I con un «volverse de espaldas a todos los horrores de la existencia» (!). Hay un sinfín de ejemplos análogos en relación con el «irracionalismo» que Lukács atribuye a Schopenhauer...

<sup>24</sup> El modo como Lukács llega al tema no deja de ser peculiar y digno de comentario: en la exposición del idealismo de Schopenhauer y sus tendencias «irracionales», llega Lukács a la función de la causalidad en el sistema del de Danzig (*op. cit.*, p. 193), lo que, suponemos que por asociación de ideas, conduce a aquél a comentar la crítica de Schopenhauer al sistema categorial kantiano, lo cual, a su vez, le recuerda la crítica de Hegel a dicho sistema y el elogio que reservó sin embargo Hegel para las tendencias dialécticas del mismo (p. 193s); esto da ocasión a que Lukács comente (pp. 194 y ss.) la relación negativa de Schopenhauer con la dialéctica y oponga su caso al de Hegel (sin que, sin embargo, diga nada sobre las críticas a la *Logik*). Como ejemplo, Lukács escoge entonces, curiosamente, el análisis de espacio y tiempo (pp. 195-197), ya que, según explica, «el modo como se concibe el espacio y el tiempo presenta un carácter decisivo para la construcción de toda filosofía» (p. 197), lo cual, como cabe esperar, tiene implicaciones político-sociales: y, así, la «filosofía irracionalista de la época del imperialismo (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger, etc.)» opuso al tiempo y espacio «mecanicista-fatalista», «muerto», el «tiempo irracionalista vivo». (Es llamativo el que Lukács olvide en este lugar que, unas páginas antes, también ha sostenido que la posición mecanicista-fatalista es «irracionalista»...) En este contexto, comentando el auge del historicismo en el siglo XIX y la «pseudohistoria plagada de mitos» de un Nietzsche, en oposición a «los avances cada vez más victoriosos del materialismo histórico», es donde reaparece el tema de la historia en Schopenhauer. Las transiciones temáticas citadas, desde la p. 193 hasta la 197, guiadas, estamos tentados de decir, por el modelo de la *écriture automatique*, son características del conjunto del capítulo de Lukács sobre Schopenhauer.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 197; *cfr.* la nota anterior.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 198. Para el «dilema» de «historicismo» y «pseudohistoricismo», *cfr.* pp. 197 y ss.

<sup>27</sup> Ligando cabos con partes previas de su exposición en el capítulo, Lukács explica que «la concepción subjetivista del espacio, el tiempo y la causalidad», esto es, la restricción de dichas tres formas al mundo fenoménico, unida a la separación metafísica de las dos primeras (espacio y tiempo) y la hegemonía de la tercera (la causalidad) como categoría de enlace entre los objetos en general, es lo que «conduce... a negar radicalmente toda historicidad tanto de la naturaleza como del mundo humano» (p. 198). Citamos esta explicación (?) como

del universo en el que ni el cosmos de los fenómenos ni el de las cosas en sí conocen el cambio, el desarrollo, la historia»<sup>28</sup>. A todo esto se añade la oposición del «radical antihistoricismo» de Schopenhauer en particular al «historicismo dialéctico de Hegel»: «aquí están las raíces del odio enconado que Schopenhauer abriga contra Hegel», asegura el húngaro<sup>29</sup>. En estas líneas hallamos expresada de la forma más decidida la asociación entre el «antihistoricismo» de Schopenhauer y su polémica contra Hegel, la cual tendría sus *raíces* no en otro lugar que en *este*<sup>30</sup>. Este punto de vista, como ya hemos dicho, habría de encontrar amplio eco en la posterior literatura sobre Schopenhauer.

La «devaluación» schopenhaueriana de la historia, concluye Lukács, no deja en pie más que individuos aislados en un mundo sin sentido, cuya esencia se resuelve en «la nada»<sup>31</sup>. Pero el «pesimismo», «la carencia de sentido de la vida», significa positivamente «la liberación del individuo de todos los deberes sociales, de toda responsabilidad ante el desarrollo progresivo de la humanidad, que, a los ojos de Schopenhauer, no existe en absoluto»: de este modo, es, en efecto, «una apología indirecta del orden social del capitalismo»<sup>32</sup>. En la parte final del capítulo Lukács convierte, pues, la cuestión de la historia en asunto decisivo para sus conclusiones, a pesar de que de hecho desempeña un pobre papel en el grueso del texto, exceptuando las cuatro o cinco páginas finales. Con ello, Lukács no hace mucho más que ofrecer una variante de la propuesta de Kuno Fischer, en la que, aparte de introducir (y/o

---

curiosidad. A un Kuno Fischer, desde luego, jamás se le habría ocurrido algo semejante (entre otros porque, por ejemplo, aplicada a Kant, casaría mal con la filosofía de la historia de este, que Fischer reivindica como precursora de la hegeliana).

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 198. En este giro por el cual se busca encontrar pruebas de la «devaluación» de la historia en Schopenhauer en terrenos propiamente *ajenos* al peculiar de la historia —el de la naturaleza, en particular—, y que se repite en otros lugares —*qr.* p. 168 y sobre todo pp. 199 y ss., donde se lee que «de esta concepción [i.e., de su antihistoricismo] se sigue necesariamente que Schopenhauer niega en la naturaleza toda evolución», de lo que a su vez (!) se sigue que «tampoco en Schopenhauer existe, por tanto, una historia»—, Lukács emula a Kuno Fischer, que ya había hecho lo propio, aunque con mayor coherencia, en su *Schopenhauer*, ed. cit., pp. 504-508.

<sup>29</sup> Lukács, G., *op. cit.*, p. 199; el pasaje completo dice así: «aquí están las raíces del odio enconado que Schopenhauer abriga contra Hegel. Después de haber transformado la filosofía kantiana en un radical antihistoricismo, hubo de ver cómo el historicismo dialéctico de Hegel, no menos decidido, se llevaba la palma de la victoria. He aquí por qué casi siempre formula en injuriosas y furiosas manifestaciones polémicas contra Hegel esta doctrina suya».

<sup>30</sup> Vano esfuerzo sería pedir ulteriores explicaciones al texto acerca de ese presunto «odio enconado», pedir a Lukács pruebas de que la cuestión de la historia fuese determinante en los *inicios* de la polémica con Hegel (de hecho no lo fue en absoluto), o preguntarle de dónde obtiene ese «casi siempre» que presupone una multitud de textos de Schopenhauer contra el historicismo hegeliano (en *loc. cit.*, se citan unas líneas del pasaje del cap. 38 de W II: en realidad, apenas hay más pasajes a los que Lukács pudiese haber recurrido...).

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 200. Lukács cita aquí las últimas líneas del libro IV de W I, tomando la «nada» del § 71 en sentido absoluto, a pesar de las advertencias de Schopenhauer sobre el sentido *relativo* que da a la palabra en ese lugar. Este es otro ejemplo más, entre decenas, de los malentendidos que plagan el capítulo de Lukács.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 201.

divulgar) términos que este no había empleado —«antihistoricismo», «antiprogresismo»—, a diferencia de él no logra ni siquiera en apariencia mostrar el tema de la historia como *Grundgebrechen* interno de la filosofía de Schopenhauer, por mucho que lo convierta en punto culminante de sus propias críticas a esta<sup>33</sup>. Ahora bien, en segundo lugar, Lukács conecta de manera decidida la cuestión de la historia con la polémica de Schopenhauer contra Hegel en general, llegando a asegurar que en la una se hallan las «raíces» de la otra. Aunque Fischer había establecido ya la conexión, no la había convertido en tema capital del conflicto con Hegel, paso que Lukács da en cambio con total convicción. Y en esto habría de ser, y es aún, muy seguido.

Unos años antes de la aparición del libro de Lukács, Arthur Hübscher, en los *Jahrbücher* de la *Schopenhauer-Gesellschaft* presidida por él mismo, había publicado un artículo oponiendo las filosofías de Hegel y Schopenhauer y ciertas líneas ideológicas que habrían derivado de ellas: en particular, de la de Hegel<sup>34</sup>. En este sentido, el artículo de Hübscher, aunque con orientación casi totalmente opuesta, coincide con el capítulo de Lukács en cuanto a ofrecer una lectura ideológica y política de la relación Schopenhauer-Hegel, interpretada desde la perspectiva del en esas fechas muy reciente fin de la Segunda Guerra Mundial. Podemos prescindir aquí por completo del modo como argumenta Hübscher el modo como las antiguas «izquierda» y «derecha» de la escuela hegeliana habrían venido a parar en dos de los bandos, totalitarios ambos, enfrentados en la reciente guerra. Lo que nos interesa es que, al introducir la oposición Hegel-Schopenhauer, la caracterice en primer lugar como una oposición de visiones de la *historia*: «en la forma del historicismo y la fe en la evolución», dice, la doctrina de Hegel «se volvió cada vez más un elemento de la formación del pueblo alemán», mientras que la obra de Schopenhauer permaneció «intempestiva», pues la época tenía poco que hacer «con un libro que negaba a la historia todo valor y dignidad» (subr. nuestro)<sup>35</sup>. Schopenhauer

<sup>33</sup> En todo caso, tanto en Fischer como en Lukács, aunque con mejores argumentos en el primero —y sobre todo sin montañas de despropósitos como los del segundo—, el presunto «antihistoricismo» no se prueba directamente más que por un par de citas de Schopenhauer, echando ambos mano, ante todo, de la presunta *ahistoricidad* del sistema schopenhaueriano en general: y así ambos apelan a la cuestión de la supuesta ausencia de un concepto de *evolución* en la filosofía de la naturaleza, añadiendo Lukács la del idealismo que niega la realidad trascendental del tiempo (como si con eso negase Schopenhauer la realidad de lo histórico en el fenómeno...). La retórica tanto de uno como otro casi hacen perder de vista la debilidad del argumento: «ahistoricidad» no es sin más «antihistoricidad», ni desdén u «odio» hacia la historia; estrictamente, aquella ni siquiera probaría nada sobre la presunta «devaluación»...

<sup>34</sup> Hübscher, A., «Hegel und Schopenhauer: Ihre Nachfolge – Ihre Gegenwart», en: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 32 (1945-1948), pp. 23-42. Una traducción inglesa del artículo, con el título «Hegel and Schopenhauer: Aftermath and Present», se encuentra en Fox, M. (ed.), *Schopenhauer. His philosophical achievement*, Harvester Press-Barnes & Noble Books: Sussex-New Jersey, 1980, pp. 197-214. Hübscher integró el texto, con modificaciones, en el influyente *Denker gegen den Strom* de 1974 (reimp. Bouvier: Bonn, 1988), en el cap. 9: «Fortschritt und Rückschritt», pp. 186-223: el texto de Jb 32 se integra en las pp. 195-203. Citaremos según esta versión, más accesible.

<sup>35</sup> Cfr. Hübscher, A., *Denker gegen den Strom*, ed. cit., p. 191. Tanto esta cita como las tres que siguen aparecen y son iguales en el artículo original de 1948.

«renunció a la historia, el Estado, la sociedad»<sup>36</sup>, «vio ante sí el rostro de Jano del progreso histórico en sus formas tempranas y no se dejó engañar»<sup>37</sup>; y «a la pregunta de Kant de “si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” responde Schopenhauer con un claro “no”»<sup>38</sup>. Análogas proposiciones acerca del «ahistórico» Schopenhauer sostiene Hübscher en escritos posteriores, por lo que puede decirse que siempre mantuvo ese punto de vista<sup>39</sup>. No menos, pues, que Lukács, repite Hübscher —y con todas las letras— la vieja afirmación de Kuno Fischer de que Schopenhauer habría negado «todo valor y dignidad» a la historia: y estamos hablando no de un historiador de la filosofía de orientación hegeliana o de un vocero del DiaMat estalinista, sino nada menos que del presidente de la *Schopenhauer-Gesellschaft* desde la muerte de Paul Deussen y el responsable de la edición de las obras y legado póstumo de nuestro filósofo. Y sus textos sobre Schopenhauer y la historia, aunque desde luego no gozaron de la popularidad de los de Lukács, habrían de dejar su impronta.

Un documento temprano que lo prueba es el artículo «Schopenhauer y la sociedad» de Max Horkheimer, de 1955, donde, podría decirse, colisionan las fuerzas opuestas de Lukács y Hübscher<sup>40</sup>. Como Lukács, Horkheimer comienza presentando a Schopenhauer como pensador burgués<sup>41</sup>, de cuya obra se desprendería una cierta «apología de la represión»<sup>42</sup>; donde Lukács hablaba de «radical negación» y aun «repulsa» de la historia, Horkheimer asegura que Schopenhauer sostenía la «insensatez de los empeños históricos, ya fueran teoría o praxis»<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 204.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 212.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 214.

<sup>39</sup> Así ocurre ya en *op. cit.*, pp. 101, 123, 125: se trata del mismo libro que estamos citando, *Denker gegen den Strom*, pero en partes del texto escritas tiempo después del artículo de 1948. En la introducción: «Schopenhauer und das Buch» (1968) con que presenta el quinto tomo del *Nachlass* de Schopenhauer, Hübscher, hablando sobre las obras históricas listadas en el catálogo de la biblioteca de Schopenhauer, escribe (HN V, p. XIX): «Die historischen Wissenschaften hat Schopenhauer in sein Weltbild nicht einbezogen, obwohl sie gerade in seiner Zeit eine Blütezeit erlebten wie nie zuvor. Schopenhauer unternahm es, das Gesetzmäßige, immer Wiederkehrende zu begreifen, nicht das Einmalige und Individuelle. Geschichte war ihm also nur ein Wissen, keine Wissenschaft. [...] Auch mit dieser Ansicht trennt er sich von Hegel, der in der Philosophie der Geschichte einen Hauptweg seines Denkens sah». En *loc. cit.*, más abajo, Hübscher menciona de pasada «die unhistorische Haltung Schopenhauers». Como vemos, se repiten aquí todos y cada uno de los puntos básicos de su exposición de la relación de Schopenhauer con la historia y de la conexión con la polémica con Hegel.

<sup>40</sup> Horkheimer, M., «Schopenhauer y la sociedad», en: Horkheimer, M., y Adorno, T. W., *Sociológica II* [1962], Taurus: Madrid, 1966, pp. 151-164. El original alemán, «Schopenhauer und die Gesellschaft», se publicó primero en el Jb 36, 1955, pp. 49 y ss.; nuestras citas remiten a la traducción española indicada. No está de más recordar aquí que Horkheimer era miembro de la *Schopenhauer-Gesellschaft*, dirigida por entonces por Hübscher, ya desde antes de la Segunda Guerra Mundial. Los tres artículos de Horkheimer a los que haremos referencia en el texto y notas se publicaron originalmente en el órgano de la sociedad, los *Jahrbücher der Schopenhauer-Gesellschaft* (=Jb).

<sup>41</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 151 y ss.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 154. Cfr. la «consagración de lo existente» en p. 155, y, en p. 157, «su rechazo de la subversión».

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 155.

Ahora bien, en un giro característico, Horkheimer concede que el presunto «desprecio por los movimientos históricos» de Schopenhauer estaría «muy fundado»<sup>44</sup>. Y, en línea similar, no solo cuestiona ese «antiprogresismo» enumerando opiniones aisladas de Schopenhauer en las que este manifiesta un peculiar optimismo en cuanto al progreso en la historia<sup>45</sup>, sino que también atenúa o relativiza su propia tesis inicial de la «apología de la represión»<sup>46</sup>, llegando hasta subvertirla en el mismo texto: aunque Schopenhauer sostenga «la inevitabilidad del padecer y de la bajeza y subraye la inutilidad de la protesta, su estilo constituye una protesta única contra el que sea así»<sup>47</sup>; Horkheimer incluso concluye que la «resistencia» es «el alma de la filosofía schopenhaueriana»<sup>48</sup>. Pero todavía más cercana a la posición de Hübscher es la posterior ponencia «La actualidad de Schopenhauer», de 1960<sup>49</sup>, donde Horkheimer reivindica al filósofo en el marco de la desilusión sobre el progreso que siguió a la guerra mundial, con las consiguientes referencias a la relación de Schopenhauer con la historia: «él veía las cosas con demasiada claridad como para excluir la posibilidad de la mejora histórica», solo que «sospechaba lo que podía resultar de tal cambio»; y, así, «en el siglo transcurrido desde la muerte de Schopenhauer, la historia ha tenido que reconocer que él vio directamente el interior del corazón de ella»<sup>50</sup>. No tenemos aquí, pues, a un Schopenhauer «sin sentido histórico»,

<sup>44</sup> *Loc. cit.*: «del mismo modo que en su recusación de la filosofía de la historia se contenía el desprecio —sin duda, muy fundado— por los movimientos históricos [...], por otro lado, en la proclamación de tal insensatez se hallaba la consagración de lo existente». La frase es característica porque, si por una parte repite o emula a Lukács (con Kuno Fischer mirando desde la distancia) en lo relativo al «desprecio» de lo histórico y la «apología de la represión», en contraste habría sido inconcebible en Lukács la concesión de que ese «desprecio» sea «muy fundado».

<sup>45</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 159 y ss. (Hübscher hará lo propio en 1974: *cfr. Denker gegen den Strom*, ed. cit., p. 215s.) Horkheimer comenta que, en esos pasajes donde Schopenhauer admite la posibilidad real de una futura «Jauja», también advierte sobre los nuevos males que ese estado de cosas acarrearía. Las últimas páginas del artículo (pp. 161 y ss.) se consagran a ilustrar esa tesis con ejemplos del siglo XX.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 156: «en rigor lógico, el pesimismo filosófico no se compadece mejor con la argumentación racional en favor del *status quo* que con la propaganda por la subversión»; p. 157: «lo existente no queda glorificado por la desconfianza schopenhaueriana ante la reforma y la revolución».

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 158. Horkheimer añade que, en Schopenhauer, «a la残酷 no se la convierte en un ídolo, y su interpretación positiva le es abominable». Tal «interpretación positiva» sería esa «historización del ser en que las víctimas no aparecen y los verdugos se esconden» que menciona Horkheimer unas líneas arriba.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 163.

<sup>49</sup> M. Horkheimer, «Die Aktualität Schopenhauers». La ponencia se leyó originalmente el 21/9/1960, con ocasión del centenario de la muerte de Schopenhauer. Poco después se publicó en el *Schopenhauer-Jahrbuch*, Jb 42, 1961, pp. 12 y ss., y luego en el ya citado *Sociologica II* de Horkheimer y Adorno (1962). Una traducción inglesa, titulada «Schopenhauer Today», se encuentra en el ya citado volumen colectivo editado por Fox, *op. cit.*, pp. 20-33.

<sup>50</sup> Cfr. Horkheimer, M., en: Fox, M. (ed.), *op. cit.*, p. 21s. Horkheimer habla en particular del «drama» de las revoluciones socialistas, que habrían dado paso a «una burocracia totalitaria terrorista» (p. 31). Aunque se trate de dos pensadores de línea marxista, parece que aquí estamos en las antípodas de Lukács...

«antihistoricista»<sup>51</sup>, o «enemigo del progreso», sino a uno que desconfía de este porque cree que no puede cambiar lo que es esencial: y Horkheimer le da, además, la razón en esto. En el artículo hay, por cierto, una referencia a la polémica con el «optimismo» histórico de Hegel —lo que no ocurría en el de 1955—: interesado más bien en conciliar a los dos filósofos, Horkheimer cita un pasaje de las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel que bien podría haber escrito, dados sus lúgubres tonos, Schopenhauer<sup>52</sup>. Tanto en este aspecto como en la relativización del presunto «antihistoricismo» schopenhaueriano Horkheimer ha terminado, pues, de desmarcarse de Lukács<sup>53</sup>, con quien, sin embargo, parece polemizar tácitamente en casi todo momento<sup>54</sup>.

No nos hemos propuesto realizar aquí un examen exhaustivo de la tradición sobre la relación negativa de Schopenhauer con la historia. Nos detendremos, pues, en Horkheimer, dado que con él —con Hübscher como precursor— se inició una línea de intérpretes que,

<sup>51</sup> En la versión española del artículo contenida en *Sociológica II*, Taurus: Madrid, 1966, se lee al comienzo (p. 165): «Mas para Schopenhauer, *la historia, por lo demás odiada, garantizaba...*» (subr. nuestro); ahora bien, en la versión inglesa la frase dice algo muy diferente: *cfr.* Horkheimer en: Fox, M., *op. cit.*, p. 20: «... the same history which *in other respects he [Schopenhauer] hated*» (subr. nuestro). No hemos podido consultar el original alemán, pero, en la trad. inglesa, solo «odia» *algunos aspectos* de la historia. En esa medida podemos decir que en este escrito Horkheimer *no* sostiene la tesis del «antihistoricismo».

<sup>52</sup> *Cfr. op. cit.*, p. 28s.

<sup>53</sup> Lo mismo sucede con otro artículo sobre Schopenhauer que publicó Horkheimer en 1972, donde también es uno de los temas principales el «pesimismo» y, por tanto, su posición frente a la historia: *cfr.* Horkheimer, «Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion», en el volumen colectivo: *Von der Aktualität Schopenhauers. Festschrift zum 75. Geburtstag Arthur Hübschers*, Verlag Waldemar Kramer: Frankfurt am Main, 1972 (= Jb 53, *SchopenhauerJahrbuch für das Jahr 1972*), pp. 71-79. Horkheimer repite algunas de sus tesis de la ponencia de 1960; *v. g.* en p. 78 se lee: «Der gegenwärtige Lauf der Gesellschaft ist eine Rechtfertigung des Pessimismus, die Schopenhauer ahnte, aber noch nicht zu analysieren vermochte» (aludiendo a la maquinización moderna del ser humano).

<sup>54</sup> Lukács no es nombrado en el artículo de 1960, como no lo era en el de 1955; sin embargo, en ambos textos hay fuertes indicios de la presencia latente del húngaro. Ya hemos visto algunos, pero hay más; así, en la cita de pp. 28 y ss. de la traducción inglesa del artículo de 1960 aducida un par de notas arriba, la adscripción de la expresión «wicked optimism» a Schopenhauer como dirigida directamente contra Hegel (adscripción que repite Adorno) parece depender de la exposición de Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft* (*cfr.* Lukács, *op. cit.*, p. 174): la cita corresponde a W I, 385, y el término de Schopenhauer traducido como «wicked» en la versión inglesa del artículo de Horkheimer, y como «infame» en la trad. cit. de Lukács y en un pasaje sobre Schopenhauer del colega de Horkheimer, T. W. Adorno (*cfr.* sus *Tres estudios sobre Hegel* [1963], Taurus: Madrid, 1970, p. 111), es *ruchlos* (P. López de Santa María traduce «perverso»). El pasaje de Schopenhauer data de 1818 (1<sup>a</sup> ed.) y por ende *nada* tiene que ver con Hegel, dado que en esa fecha Schopenhauer estaba muy lejos de conocer la filosofía del que mucho más tarde llamaría su «rival». Lukács no dice lo contrario, pero el contexto facilita establecer la falsa conexión, que aparece muy clara en Adorno y Horkheimer. Otro indicio posible es que, al comienzo del artículo de 1960, Horkheimer habla de la usual servidumbre de la literatura (y la filosofía) para con el orden establecido, y sin embargo deslinda de ella (aunque no plenamente) a Schopenhauer, en cuanto autor «ill-suited to education for efficiency, even academic efficiency», lo que podría verse como una polémica tácita contra la tesis principal de Lukács acerca de la «apología indirecta».

contestando a Lukács, propusieron con pequeñas variaciones lecturas positivas del denominado ora «antihistoricismo», ora «ahistoricidad», ora «antiprogresismo», de Schopenhauer, así como las implicaciones relativas a la polémica de este con Hegel, a menudo focalizada, de acuerdo con Lukács, en dicho «antihistoricismo». La literatura al respecto es abundantísima —también en lengua española— y es difícil que el lector no se haya topado con ejemplos particulares de dicha tendencia. Ahora bien, por más que el tono de reproche de Lukács y Kuno Fischer sea reemplazado por el de defensa y aun el de elogio, un punto común a la mayoría de los intérpretes aludidos es la admisión incondicional de la negación de «todo valor y dignidad» de la historia en Schopenhauer —Kuno Fischer, seguido por Hübscher— y de las tesis de partida de Lukács —también inspirado en Fischer— sobre la «devaluación» de la historia, la «negación radical» y «repulsa del significado de toda historicidad» así como el supuesto de que la crítica a Hegel se centraría y aun tendría sus «raíces» justamente ahí: estos puntos de vista fundamentales no solo no se discuten sino que los encontramos radicalizados hasta la exageración en fórmulas como, por citar un par de ejemplos, la de una «destrucción de la historia» en Schopenhauer<sup>55</sup> o la de que, en este, «el simple y puro concepto de historia resulta desintegrado»<sup>56</sup>.

Frente a esta tradición, nosotros pensamos que, por el contrario, esas tesis generales al parecer universalmente aceptadas son dignas de, como mínimo, ser puestas en cuestión y sometidas a una revisión crítica. Naturalmente, no negamos que la interpretación que ofrece esa tradición tenga su verosimilitud y aun su parte de razón, pues es incontestable que Schopenhauer mantiene en relación con la historia, en muchos textos, una clara actitud crítica —si exclusivamente *negativa*, es uno de los aspectos que deberemos examinar más de cerca—. Lo que nos preguntamos es si aquellas tesis de Fischer, Lukács y Hübscher aceptadas en la tradición como fundamentos incontestables merecen tal consideración o más bien deberían matizarse y atenuarse, cuando no subvertirse o rechazarse como completamente equivocadas. Y para resolver esta cuestión, el único camino es ir a los textos mismos de Schopenhauer.

---

<sup>55</sup> Cfr. Villacañas Berlanga, J. L., *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal: Madrid, 1997, cap. 1: «Schopenhauer y el viaje por el mundo burgués», pp. 13-30; para la expresión citada, *vid. p. 25*. Ya el propio título del capítulo delata el influjo de Lukács, aun cuando se llegue a conclusiones opuestas a las de este: en efecto, justo su posición frente a la historia sería lo que hace de Schopenhauer «*«asi nuestro contemporáneo»*», «*pues ser contemporáneo no es sino andar rumiando la desilusión de los ideales*» (p. 29).

<sup>56</sup> Cfr. Crespillo, M., «Introducción: ¿Para qué Schopenhauer, hoy?», en: Schopenhauer, A., *Parerga y paralipomena I*, Ágora: Málaga, 1997, pp. 9-63; acerca de Schopenhauer y la historia, *cfr.* las pp. 12-15; la expresión citada se halla en p. 12s; *cfr.* también la p. 15, donde Crespillo expone lo que le «quedó» a Schopenhauer «una vez anulada la historia». Crespillo, como muchos otros, entiende esa «desintegración» de la historia de forma positiva: invocando a Horkheimer, sostiene que la «actualidad de Schopenhauer» radicaría justo en su «estar contra el progreso» (*cfr.* p. 20 y p. 13; a nosotros, sin embargo, nos parece que Horkheimer está muy lejos de decir que Schopenhauer esté «contra el progreso»).

## § 2. LA HISTORIA EN LOS TEXTOS DE SCHOPENHAUER

El pasaje de Schopenhauer que pasa por ser el principal sobre la historia es el capítulo 38 del tomo de complementos (W II) de *Die Welt*: ya el título del capítulo, «Sobre la historia», invita a entenderlo como tal *Haupstelle*, junto a la ventaja de encontrar allí reunidos buen número de pensamientos del autor sobre el tema, en contraste con lo disperso de las múltiples declaraciones sobre la historia que se hallan en el libro original de 1818. Un pasaje que a primera vista podría competir con aquel es el § 233 del segundo tomo de *Parerga y Paralipómena* (P II); sin embargo, se trata de un texto no solo bastante más breve, sino, sobre todo, de mucho menor interés, debido a lo bastante inconexo de sus contenidos (se podría describir, en efecto, como una suerte de apéndice del texto de W II); sea como sea, el cap. 38 de W II es el *locus* principal al que recurre una y otra vez la tradición a la que nos referimos, ya desde Kuno Fischer y Lukács, aun cuando estos ocasionalmente citen alguno de esos otros pasajes de 1818. Comencemos, pues, por echar una ojeada al contenido del capítulo de 1844. Siguiendo su mismo orden:

1) Schopenhauer comienza por recordar muy escuetamente su tesis de 1818 según la cual la *poesía* enseña más sobre la esencia de la humanidad que la historia<sup>57</sup>.

2) Procede entonces a abordar la cuestión —ya planteada en 1818, como pronto recordaremos— de si la historia es propiamente *ciencia*. La historia, afirma Schopenhauer, carece de lo esencial de la ciencia (*Wissenschaft*), a saber, la subordinación mutua entre los conceptos, gracias a la cual lo individual se entiende a través de lo general; por eso, afirma, «no hay ningún sistema de la historia como lo hay en cambio de toda otra ciencia»; es un *saber* (*Wissen*), no una ciencia<sup>58</sup>. Se aducen más argumentos: la ciencia trata de objetos que aparecen en cualquier tiempo, mientras que la historia habla de lo que existió una sola vez; el objeto de la historia, a diferencia del de las ciencias, es por esencia lo individual, inagotable e inabarcable como tal, y que además crece cada día. Matizando el primer argumento, Schopenhauer reconoce que existe una suerte de subordinación conceptual en la historia, a saber, los períodos, reinados, etc., pero su relación con lo particular nunca es la de *caso y regla* como en la verdadera subordinación conceptual propia de la ciencia, sino la de *parte y todo*. También se opone a la ciencia en el sentido de que, en esta, lo más cierto y seguro es lo más particular (debido a las siempre posibles imperfecciones en el proceso de abstracción), mientras que en la historia sucede al revés: lo más seguro es lo más general (períodos, etc.), lo singular casi siempre es dudoso<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> W II, 501. Schopenhauer remite aquí al § 51 de W I (como de hecho hace en general, para todo el cap. 38, en la nota al epígrafe); lo único que añade de momento es una cita de la *Poética* de Aristóteles (1451b5) en la que este manifiesta algo semejante, también comparando poesía e historia.

<sup>58</sup> W II, 502: «denn ihr [= Geschichte] fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewußten, statt deren sie bloße Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher gibt es kein System der Geschichte wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft».

<sup>59</sup> Para todo esto, *qfr.* el conjunto del pasaje, en W II, 501-504. A los argumentos resumidos añade al final el de la dificultad de comprender la compleja motivación humana, ya difícil de entender aun en uno mismo.

3) Por razones similares a aquellas por las que se distingue de la ciencia, la historia se opone también a la *filosofía*: esta, en efecto, aspira a lo más general, a lo que no cambia, etc.; las «cabezas filosóficas» quieren indagar, escudriñar, fundamentar (*ergründen*), pero las «cabezas históricas», relatar (*erzählen*)<sup>60</sup>.

4) Recapitulando: mientras que el arte —desde el primer momento Schopenhauer recuerda que en 1818 estableció que la *poesía* aporta más que la historia en lo que se refiere al «conocimiento de la esencia de la humanidad»<sup>61</sup>— tiene por objeto la *idea* y la ciencia el *concepto*, esto es, en ambos casos lo que siempre es y es siempre igual, la historia se ocupa de lo siempre cambiante y contingente<sup>62</sup>.

5) A todo lo que precede, que ocupa casi la mitad del capítulo, sigue el célebre pasaje sobre la «construcción orgánica» de la historia en la filosofía hegeliana<sup>63</sup>. Dado que se trata aquí ya no tanto de la historia misma cuanto de (una) filosofía de la historia, prescindimos por ahora de resumir los argumentos que aduce Schopenhauer. Un aspecto interesante del pasaje, que generalmente pasa desapercibido, es que, atendiendo a las diferentes ediciones del libro, se descubre que aquel fue redactado en dos etapas diferentes, datando el primer párrafo de 1844 y de 1859 el segundo. Lo extenso del conjunto resultante —cerca de tres páginas— en relación al resto del capítulo ha contribuido con gran probabilidad a crear en algunos la impresión de que la totalidad del cap. 38 de W II estaría orientada a la crítica de «la filosofía de la historia bienpensante hegeliana»<sup>64</sup>. Se puede probar, sin embargo, la falsedad de dicho supuesto<sup>65</sup>. No es ahora, sin embargo, nuestro tema; así que volvemos al texto mismo.

<sup>60</sup> W II, 504.

<sup>61</sup> W II, 501: «Ich habe in der unten bemerkten Stelle des ersten Bandes [= W I, § 51] ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntnis des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung als von der Geschichte geleistet wird». Con esta frase comienza el cap. 38 de W II.

<sup>62</sup> W II, 505.

<sup>63</sup> W II, 505-507.

<sup>64</sup> Cfr. Quesada, J., «Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor», en: Urdanibia, J. (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos: Barcelona, 1990, p. 259: «todo el “Apéndice” XXXVIII del Libro III (MVR) [= el cap. 38 de W II] está dedicado a desmantelar una a una las piezas que sirven de engranaje para la filosofía de la historia bienpensante hegeliana». El subrayado es nuestro. Este pasaje de J. Quesada es el único que conocemos en que se sostenga explícitamente tal interpretación del cap. 38 como *totalmente* orientado al «antihegelianismo» schopenhaueriano, pero se adivina implícitamente en varios otros autores de la tradición que aquí nos ocupa.

<sup>65</sup> Se puede probar, ante todo, a la luz de los manuscritos póstumos, donde se puede seguir con bastante detalle la génesis de la mayor parte de los contenidos del capítulo y aun *cuál* de esos contenidos fue el decisivo a la hora de que Schopenhauer se decidiese por redactar aquel (a saber: no la polémica con los hegelianos, ni la cuestión de la historia como ciencia, que en realidad es el tema que ocupa más espacio, sino la del *valor* de la historia). Curiosamente, lo que no se encuentra (por lo menos, en la edición de Hübscher del *Nachlass*) es *ningún* fragmento preparatorio relativo a la crítica de la filosofía hegeliana de la historia, lo cual constituye de suyo un poderoso argumento para lo que decimos. Todo esto, decimos, puede probarse con gran detalle; algo más diremos al respecto más abajo.

6) En un pasaje también añadido en 1859, Schopenhauer esboza brevemente, oponiéndola a la hegeliana, una «verdadera filosofía de la historia», a saber, aquella que reconozca lo idéntico en todos los acontecimientos y procesos, y cuya divisa sería el *eadem, sed aliter*. También pertenece a este pasaje la conocida afirmación de que «si uno ha leído a Herodoto, entonces desde el punto de vista filosófico ya ha estudiado suficiente historia»<sup>66</sup>.

7) En la versión de 1844, el pasaje original sobre la filosofía hegeliana de la historia era seguido directamente por el resumen de todo lo anterior, a saber, las comparaciones con la poesía, la filosofía y la ciencia, y el intento (hegeliano) de «construir» la historia como totalidad<sup>67</sup>.

8) El resumen da paso al pasaje acerca del «valor de la historia»: ella es al ser humano y a los pueblos lo que la razón al individuo, «ocupando el lugar» de lo que sería una autoconciencia común de la humanidad, que así le confiere cierta entidad y unidad en cuanto totalidad<sup>68</sup>.

9) El capítulo termina con unas concisas reflexiones finales sobre la analogía entre la relación entre razón y lenguaje por un lado e historia y escritura por otro, así como sobre la significación de los monumentos, entendidos como una suerte de precursor de la escritura<sup>69</sup>. En estas últimas páginas, por cierto, es donde más claramente se percibe la naturaleza fragmentaria del conjunto del capítulo, estructura —o falta de ella— común a gran parte de los demás «Complementos» de W II así como, por supuesto, al segundo tomo de los *Parerga*<sup>70</sup>.

El capítulo 38 de W II es, decíamos, el pasaje principal al que una y otra vez acude como fuente la tradición sobre el Schopenhauer «antihistoricista» y/o «devaluador» de la historia<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> W II, 507s (pasaje añadido en la edición C, 1859).

<sup>67</sup> W II, 508.

<sup>68</sup> W II, 508s. La expresión entre comillas la hallamos en p. 509: «[die Geschichte] vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtsein, so daß erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit wird».

<sup>69</sup> Cfr. W II, 509s.

<sup>70</sup> El vol. II de *Die Welt* es, en efecto, según su mismo subtítulo, un volumen de «Complementos» al de 1818, y así con frecuencia Schopenhauer remite mediante notas a los lugares que «complementan» del tomo original. Este es el caso también con el cap. 38, que se remite expresamente al § 51 de W I (W II, 501, nota al epígrafe). El detalle no es baladí en lo que se refiere a lo que decíamos sobre la interpretación del capítulo todo como presunto manifiesto «antihegeliano»: el cap. 38 es en realidad una colección más bien rapsódica de fragmentos, cuyos bocetos proceden además de épocas diferentes; en modo alguno es, pues, una *unidad* pensada, pongamos, con vistas a «desmantelar» la «filosofía de la historia bienpensante hegeliana».

<sup>71</sup> Un aspecto que pasaron por alto Fischer, Lukács y los que les siguieron no le pasó desapercibido, en cambio, al perspicaz Wolfgang Weimer: en su monográfico *Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1982, señala la posible «devaluación» implícita en la propia ubicación del tema de la historia en la obra del filósofo; en efecto, escribe (p. 93): «sorprende que Schopenhauer trate de la historia en el marco de la Estética» (remite aquí a W I, § 51; W II, cap. 38; y P II, § 233); la «perplejidad» que ello suscita aumentaría al notar que esa ubicación tiene «la intención de mostrar qué poco valor tiene la historia en comparación con el arte». Como vamos a ver en seguida, la de esta «devaluación» adicional es una pseudocuestión, ya que realmente en W I la historia aparece tratada en tres de los cuatro libros y no solo en el libro III. La contingencia de que

Sin embargo, también hemos señalado que dicha tradición también a veces echa mano, aunque sea de manera poco sistemática, de algunos pasajes de la obra capital, la *Hauptwerk*, el texto de 1818 (W I). Conviene, pues, que nosotros también echemos una rápida ojeada a lo que este afirmaba sobre la historia. Como vamos a ver —esperamos reflejarlo en el resumen que sigue—, la mayor parte de lo que contiene el «complemento» de 1844 ya se avanzaba en W I.

No son, pues, ni uno ni dos los pasajes de la obra de 1818 donde se aborda el tema de la historia. Más bien es un tema harto recurrente, que reaparece tratado desde diferentes perspectivas<sup>72</sup>. Siguiendo el orden de la obra, la historia aparece para comenzar en el § 7, en el Libro I, en un pasaje en el que Schopenhauer recuerda su doctrina, ya expuesta en la disertación de 1813<sup>73</sup>, de que en cada ciencia domina alguna de las configuraciones del principio de razón suficiente: entre otras ciencias, y como una más, señala aquí que «la historia tiene como problema los hechos acontecidos de los hombres a gran escala y en masa, y la ley de motivación como *organon*»<sup>74</sup>. Sin embargo, en el § 14, al discutir (como en parte del § 15) el concepto de la *ciencia*, Schopenhauer concluye que, en rigor, la historia «aunque es un saber, no es ninguna ciencia»<sup>75</sup>: se trata de la misma discusión que, con argumentos enriquecidos, reformula en 1844<sup>76</sup>. Ahí tenemos ya, pues, el programa de lo que se despliega en la primera mitad del «complemento» de W II. Pero el tema de la historia es, decíamos, recurrente en W I. En el libro III, en el § 35, hay varias referencias al tema<sup>77</sup>: sin entrar apenas en detalles, mencionaremos de pasada que aquí se encuentra la comparación con los dramas de Gozzi que prefigura el *eadem, sed aliter* del cap. 38 de W II<sup>78</sup>; también en este lugar se encuentran las

---

aparezca en el libro III de W II se debe a que Schopenhauer considera el cap. 38 (según la nota al epígrafe) un «complemento» del § 51 de W I; a su vez, el § 233 de P II es un complemento del «complemento» de W II. Por lo demás, Weimer es de los pocos intérpretes que ponen en duda para empezar que haya una total «devaluación» de la historia en Schopenhauer: *cfr. op. cit.*, pp. 96 (donde niega expresamente que Schopenhauer quite todo valor a la historia) y 98 (su teoría es «heterodoxa» pero «no estéril»: muestra de ello sería la obra del historiador Jakob Burckhardt, influido por Schopenhauer).

<sup>72</sup> Lo mismo ocurre, por cierto, en los manuscritos del *Nachlass*, tanto los previos a la publicación de W I como los posteriores. En general, sin embargo, vamos a prescindir de ellos, para no complicar en exceso la exposición.

<sup>73</sup> Diss. § 57, p. 90. El pasaje se halla también en la versión de 1847: SzG, § 51, p. 157

<sup>74</sup> W I, § 7, p. 34.

<sup>75</sup> W I, § 14, p. 75. Para la distinción *Wissen/Wissenschaft*, *cfr. W I*, 74.

<sup>76</sup> *Cfr. supra* nuestro resumen de W II, 501-505. De hecho, casi todos los «nuevos» argumentos de 1844 son asimismo antiguos, aunque no es en W I donde se hallan, sino en la versión de las *Vorlesungen* (1820): *cfr. TgV*, 522.

<sup>77</sup> *Cfr. W I*, § 35, pp. 214-216, *passim*.

<sup>78</sup> *Cfr. W I*, 215s: como en los dramas de Gozzi, en la historia siempre aparecen los mismos personajes en situaciones aparentemente distintas pero idénticas en el fondo, sin ellos saber que una y otra vez representan la misma pieza...

ironías sobre la creencia de «las gentes» en un progreso histórico hacia lo mejor<sup>79</sup> que no en vano Lukács citó para ilustrar el «antihistoricismo» de Schopenhauer, con preferencia sobre el § 51<sup>80</sup>. Poco después, en el § 36, la historia reaparece como una de las *ciencias*, que, en cuanto sometidas al principio de razón, son incapaces de alcanzar la verdadera esencia de las cosas<sup>81</sup>. Esta aparente inconsecuencia con respecto a lo dicho en el § 14 ya se daba, de hecho, en el mismo § 15<sup>82</sup>: el cuestionamiento del *status* científico de la historia en el § 14 parece quedar sin mucho efecto, ya que Schopenhauer no deja de tratarla como una ciencia más<sup>83</sup>. Lo mismo ocurre, por cierto, en W II, a pesar del desarrollo de los argumentos sobre lo no-científico de la historia en el cap. 38<sup>84</sup>. Pero volvamos a 1818: aún en el libro III, al tratar de la *pintura histórica* en el § 48, se anticipan algunas de las nociones después desarrolladas en el § 51<sup>85</sup>: en este, que es el lugar al que Schopenhauer —con no demasiado rigor, como vemos— remite en general el cap. 38 de W II, encontramos un extenso pasaje en torno a la comparación de historia y poesía, comparación en la que la segunda (junto con las biografías y autobiografías) sale vencedora, y con diferencia, frente a la historia, pues «a quien quiera conocer la humanidad según su esencia interna, idéntica en todos los fenómenos y desarrollos, según su Idea, las obras de los grandes poetas inmortales le presentarán una imagen mucho más fiel y clara que la que jamás puedan [ofrecerle] los historiadores»<sup>86</sup>. Comenzando el libro IV, el § 53 contiene un pasaje sobre el «filosofar histórico» donde se discute tácitamente con *Schelling* en varias de

<sup>79</sup> W I, 215. En su traducción, Pilar López de Santa María vierte en este pasaje, quizá demasiado libremente, «die Leuten» por «el vulgo».

<sup>80</sup> Cfr. la cita de W I, 215, en Lukács, *op. cit.*, p. 199. Justo después de aducir esta cita es cuando afirma Lukács que «aquí están las raíces objetivas del odio enconado que Schopenhauer abriga contra Hegel».

<sup>81</sup> *Vid.* W I, § 36, pp. 217 y ss., sobre todo p. 217.

<sup>82</sup> W I, § 15, p. 97. Incluso en el § 51, p. 288s, el modo como se contrapone la historia a la poesía implica la concepción de la primera como ciencia, sometida al principio de razón, etc., aunque allí no se hable de ella expresamente como *Wissenschaft*.

<sup>83</sup> La «devaluación» a la que la somete en ese sentido es, pues, relativa. Y también lo es desde otros puntos de vista, pero eso lo discutiremos abajo. Veremos también que esta ambigüedad o, si se quiere, indecisión, se reproduce durante toda la historia intelectual de Schopenhauer. Por cierto que nos sorprende que Kuno Fischer no aprovechase la aparente inconsecuencia para señalar otra «antinomia» en Schopenhauer...

<sup>84</sup> Así, hacia el final del cap. 12 («Zur Wissenschaftslehre»), Schopenhauer ofrece una tabla de las ciencias cuya división obedece a las distintas configuraciones del principio de razón, y aquí (W II, 142) ubica sin vacilar en la «doctrina de los motivos» la historia, junto a la doctrina del derecho, como ciencias ambas, tal como había hecho en 1813 en la Diss., § 57, p. 90 (= SzG, § 51, p. 157). En el mismo cap. 12 de W II, además, habla de «filosofías especiales» que se adhieren a las ciencias: y así hay «una filosofía de la botánica, de la zoología, de la historia, etc.» (subr. nuestro): de nuevo, aquí la historia *es ciencia* (W II, 140).

<sup>85</sup> Cfr. en W I § 48, p. 272, el pasaje en defensa de la pintura holandesa y acerca de la «innere Bedeutsamkeit» de las acciones y la «äußere Bedeutsamkeit». En la p. 273 se añade una observación sobre la relación entre lo individual y lo universal en el arte y la historia.

<sup>86</sup> W I, § 51, p. 290s; el extenso pasaje con la comparación ocupa las pp. 288-293. Sin embargo, el tema principal del § 51 es el de la esencia de la poesía.

sus «etapas», y cuyos principales argumentos Schopenhauer reutilizaría veinticinco años después en su nueva polémica con la filosofía *hegeliana* de la historia<sup>87</sup>. Por último, en el extenso § 68, al referirse a las biografías de santos, nuestro filósofo comenta el «silencio» que guarda la historia acerca de estos personajes: pues su asunto no es la negación, sino la afirmación de la voluntad de vivir; en cambio, para el filósofo que se ocupa del significado ético de la conducta, lo importante y significativo no es tanto el fenómeno del «conquistador del mundo» (*Welteroberer*) cuanto más bien el del «superador del mundo» (*Weltüberwinder*); en ese sentido, aquellas biografías, por torpes que sean desde un punto de vista literario, «son para el filósofo mucho más instructivas e importantes que el propio Plutarco o Livio»<sup>88</sup>: una afirmación que hubo de escandalizar a Kuno Fischer<sup>89</sup>. Al escribir esas líneas, Schopenhauer era, sin embargo, plenamente consciente de lo paradójico y «escandaloso» de su posición<sup>90</sup>.

Si comparamos, pues, el cap. 38 de W II con el conjunto de pasajes de W I que incluyen referencias al tema de la historia, obtenemos que lo que aquel aporta, en su mayor parte, son algunos desarrollos y argumentos adicionales, sin introducir nada esencial; la excepción serían un par de temas nuevos, a saber, 1) la crítica de la filosofía hegeliana de la historia, 2) la propuesta de una «verdadera filosofía de la historia» (introducida en la edición de 1859) y 3) el pasaje sobre «el valor de la historia»: de estos tres, solo el tercero es propiamente *nuevo*, ya que, como ya hemos señalado, la discusión con los hegelianos viene a repetir la de 1818 con el «filosofar histórico» de Schelling: lo nuevo es, pues, el cambio de antagonista, poco más<sup>91</sup>;

<sup>87</sup> Cfr. W I, § 53, p. 322s. El pasaje contiene seguras alusiones al *Freiheitsschrift* de 1809 de Schelling y a su opúsculo *Filosofía y religión* de 1804. Un eco, un tanto críptico, del pasaje se encuentra en el apéndice, KKP, ya en la versión de 1818, en la mención sarcástica de «largas historias que se ocupan del absoluto» (KKP, 618). Que se alude con ello a Schelling lo confirman dos pasajes de las lecciones claramente emparentados con aquel; cfr. TgV, 420, y MdN, 208.

<sup>88</sup> Cfr. W I, § 68, pp. 455 y ss.

<sup>89</sup> Kuno Fischer, *op. cit.*, p. 498: «Auch haben wir gehört, als von der Welteroberung und Weltüberwindung die Rede war, daß die Legenden vom Leben der Heiligen und die Autobiographie der Madame Guyon weit interessanter, belehrender und beherzigenswerter seien, als die Geschichten der Livius und des Plutarch!» (la interjección es de Fischer). La elección del ejemplo de M. Guyon por parte de Fischer es maliciosa: es verdad que Schopenhauer, aunque señala lo torpe de su estilo, se declara admirador de esa biografía, pero cita también otras numerosas obras hagiográficas y afines que en cambio Fischer prescinde de citar, y que incluyen, entre otras, la biografía de san Francisco de Asís escrita por san Buenaventura, una de Buda recopilada por Spence Hardy (1850), una de las de Spinoza junto a la introducción de su *Tractatus de intellectus emendatione*, así como las «Confesiones de un alma bella» de Goethe (de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, libro VI).

<sup>90</sup> Cfr. W I, 456: «Uns aber [...] wird doch wohl *keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit* abhalten zu bekennen, daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der Weltüberwinder». El subrayado es nuestro.

<sup>91</sup> Es nuevo, ante todo, el argumento aparentemente «nominalista» (así lo denomina Horkheimer en el ya citado *Sociológica*, Taurus: Madrid, 1966, p. 156: sin embargo, no hay que olvidar que Schopenhauer sostiene un *sui generis* realismo de las «ideas platónicas») según el cual la unidad del «curso vital» del género humano es «una ficción», dado que tanto este, la humanidad, como los pueblos —protagonistas de la historia— son «meras

por su lado, lo que tiene de nuevo la «verdadera filosofía de la historia» que Schopenhauer esboza en 1859 es precisamente el título, ya que para *todas* las tesis que propone en 1859 pueden encontrarse antecedentes tanto en el texto de 1818 como en el texto original de 1844. Como auténtica novedad de este, pues, solo cabe señalar la tematización del «valor de la historia» —un pasaje incómodo, como pronto recordaremos, para Kuno Fischer, y que otros autores optaron por, sencillamente, ignorar—. De ahí también, en fin, nuestras dudas a la hora de aceptar el cap. 38 de W II como *Hauptstelle* sobre la historia: es un pasaje en el que, ciertamente, se reúnen muchas ideas acerca del tema, pero estas remontan al libro de 1818, a veces con mayor desarrollo.

Dejamos aquí el repaso de los pasajes capitales de Schopenhauer sobre el tema (fragmentos del *Nachlass* aparte): arriba mencionábamos el § 233 de P II; sin embargo, como dijimos, se trata de un texto bastante disperso, y, además, es así que la tradición generalmente prescinde de él, por lo que nosotros también podemos hacer lo propio<sup>92</sup>. Los textos recién resumidos han de ser, pues, el arsenal y el lugar donde deben localizarse los materiales que prueban la «devaluación» de la historia practicada por Schopenhauer.

### § 3. EL VALOR DE LA HISTORIA EN SCHOPENHAUER: LOS LÍMITES DE LA «DEVALUACIÓN»

¿Cuál es el alcance real de la «devaluación» de la historia en Schopenhauer? Ya es, creemos, el momento de abordar la cuestión decisiva acerca del «antihistoricismo», o como quiera llamarárselo, de Schopenhauer, a saber, la de si, hasta qué punto y en qué sentido practica realmente una *devaluación* de la historia. Para ello hemos de remitirnos ante todo a la obra de 1818: de las posteriores «devaluaciones» podríamos prescindir, ya que solamente constituyen, como se ha visto, variantes del texto original de *Die Welt*. Si decimos que esa «devaluación», si la hay, es en todo caso relativa, no será ninguna sorpresa, pues ya lo hemos sugerido desde el comienzo; la cuestión es determinar, con toda la precisión posible, su alcance. Y puede

---

abstracciones» (W II, 505s). Comparado con el texto en que polemiza con Schelling en W I § 53, podría parecer nuevo también el argumento de W II, 505, sobre ciertas «mythologische Grundansichten» que tácitamente estarían a la base de la «construcción» histórica de los hegelianos; sin embargo, en textos preparatorios del pasaje de W I, y aun en este mismo de forma un tanto críptica, se encuentran alusiones y aun referencias expresas a las intenciones teológicas (teodicea) del «filosofar histórico» schellingiano.

<sup>92</sup> La naturaleza de «complemento del complemento» (esto es, complemento del cap. 38 de W II) característica del § 233 de P II se denota incluso comparando las distintas «capas» de su redacción: la versión original de 1851 fue doblada en número de páginas en la póstuma de Frauenstädt de 1862 (edición F, siguiendo indicaciones de Schopenhauer en su ejemplar de mano), con añadidos menores y mayores introducidos por doquier. Por lo demás, este § 233, saturado de observaciones sobre trivialidades como la moda de llevar barba, la altura a la que hay que colocar las estatuas, etcétera, podía pasar por el epítome de la «devaluación» de la historia en Schopenhauer, dada la dispersión y superficialidad que dominan en el texto: la historia no parece ser para nuestro filósofo, si nos atenemos a este escrito, un tema digno de muy hondas reflexiones. Pero, dado que la tradición no aprovechó esta veta, nosotros también podemos dejar de lado el pasaje.

señalarse con *muchísima* precisión en qué radica esa relatividad, pues es así que el propio Schopenhauer en cada caso ha indicado con gran claridad en qué sentido lleva a cabo cada aspecto de la «devaluación» de la historia. Comencemos con los pasajes de 1818. Muy brevemente:

1º) En el § 14 del libro I, Schopenhauer observa que en la historia falta un auténtico sistema de subordinación conceptual tal como el que caracteriza a la *ciencia* propiamente dicha, pero no por ello deja de seguir hablando de la historia como ciencia una vez y otra, en el mismo tomo original de 1818 (§§ 7, 15, 36 y, algo indirectamente, también en el § 51). No se trata de una involuntaria inconsistencia por parte del filósofo, puesto que la misma aparente paradoja se repite en textos posteriores, incluyendo el segundo tomo de *Die Welt*<sup>93</sup>. Y es que lo que en el § 14 de W I había escrito Schopenhauer es que la historia es un saber, pero no una ciencia «en sentido estricto», *genau genommen*<sup>94</sup>: la expresión deja un espacio a que se pueda hablar de la historia como ciencia en un sentido amplio, y, como vemos, Schopenhauer así lo hace, y, por cierto, repetidas veces. La «devaluación» de la historia *como ciencia* es, pues, en efecto, relativa.

2º) En los pasajes del libro III en los que Schopenhauer coloca la historia por detrás de la poesía, advierte una y otra vez sobre en qué sentido hace tal cosa. Inicialmente, en el § 35, rechaza (para irritación de Lukács) la «creencia de las gentes» de que «el tiempo traiga algo realmente nuevo y significativo», pero, antes de hacerlo, indica que tal rechazo se producirá en aquel que «haya captado bien» la distinción entre lo fenoménico y lo esencial, lo propio de la Idea<sup>95</sup>. En el § 48, defendiendo el valor de la pintura holandesa, cuyos motivos serían «insignificantes» desde un punto de vista histórico, establece la distinción entre «significación externa» e «interna» de los fenómenos y las acciones humanas: la segunda es la que «vale» en el arte, pero la primera lo hace en la historia; ambas son independientes, y, aunque pueden coincidir a veces, también pueden presentarse por separado<sup>96</sup>. Dicho de otra manera, la historia tiene un *campo propio* de validez, a saber, el de la «significación externa», la cual, en cuanto *independiente*, no se anula por el hecho de que, desde el punto de vista del arte, de la Idea, tenga mayor importancia la «significación interna». La distinción se repite, con más claridad incluso, en el decisivo § 51: en un momento culminante de la comparación de poesía (y biografías) e

<sup>93</sup> En W II, pp. 501-505 (cap. 38) se prosiguen y enriquecen los argumentos de W I § 14; y en el cap. 23, p. 337s, Schopenhauer es consecuente hasta lo chocante cuando, en una clasificación de ciencias según la forma en que abordan las manifestaciones de la voluntad, cuando se llega al momento donde uno esperaría encontrar nombrado al historiador, el lugar de este lo ocupa el *poeta*: ¡en una clasificación de ciencias! Y, sin embargo, en el cap. 12, como vimos, la historia es tratada como ciencia con todas las letras en dos ocasiones (W II, 140 y 142).

<sup>94</sup> W I, p. 75: «... daher Geschichte, *genau genommen*, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist» (subr. nuestro).

<sup>95</sup> Cfr. W I, § 35, pp. 213-215. Las expresiones citadas se hallan en la p. 215.

<sup>96</sup> W I, § 48, p. 272: «Nur die innere Bedeutsamkeit gilt in der Kunst: die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig von einander, können zusammen eintreten, aber auch allein erscheinen». Véase también el contexto de esta frase.

historia, Schopenhauer indica que «el único aspecto aquí considerado» es «lo que concierne a la significación interna de lo que aparece (*das Erscheinende*)»<sup>97</sup>; una y otra vez, en el § 51, se repite y se remarca la precisión sobre el punto de vista desde el cual se realiza la comparación<sup>98</sup>. Se mantiene, pues, la distinción del § 48; en cierto lugar, incluso, Schopenhauer explicita que la historia, como la pintura retratística, «ofrece lo verdadero en lo singular» y «tiene la verdad del fenómeno», con lo que de nuevo le otorga un campo propio de plena validez<sup>99</sup>. En el § 51, además, concede a la historia el privilegio de ofrecer una enseñanza pragmática a la hora de obtener «reglas para el comportamiento propio»: allí asegura que la historia y la experiencia no son muy adecuadas para ofrecer «miradas profundas a la esencia interna del hombre», pero también que «esto último sigue sin estar *en modo alguno* excluido de ellas» (subr. nuestro)<sup>100</sup>. En suma, en el libro III se argumenta que, para el conocimiento de la esencia (*Wesen*) de los fenómenos humanos, de la Idea que en cada caso se manifiesta en ellos, es mucho más adecuado y capaz el arte, la poesía, que la historia. Nótese el uso del grado comparativo: y es que esa clase de conocimiento, dice el filósofo, «en modo alguno está excluido» de la historia, a la cual, según se ha visto, concede en todo caso un ámbito propio de validez. La ventaja de la poesía es, pues, relativa, como lo es la «devaluación» que sufre la historia en la comparación con aquella.

<sup>97</sup> W I, § 51, p. 291: «in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in Betreff der innern Bedeutung des Erscheinenden...»

<sup>98</sup> Cfr. W I, p. 291: «Wer also die Menschheit *ihrem innern*, in allen Erscheinungen und Entwicklungen identischen Wesen, *ihrer Idee nach* erkennen will, dem werden die Werke der großen unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen» (subr. nuestro); de nuevo, en loc. cit.: «*in Hinsicht auf* die Erkenntnis *des Wesens* der Menschheit...» (subr. nuestro); p. 293: «...so hat *für die Darstellung der Ideen*, welche wir in Geschichte und Biographie suchen können, die Dichtkunst sehr vieles vor beiden voraus» (subr. nuestro).

<sup>99</sup> W I, p. 288: «Geschichte aber verhält sich zur Poesie wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: jene gibt das im einzelnen, diese das im allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erscheinung und kann sie aus derselben beurkunden...».

<sup>100</sup> W I, p. 288: «Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter *die* Menschen als *den* Menschen: d.h. sie geben mehr empirische Notizen von Benehmen der Menschen gegen einander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehn, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke tun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen». Incidentalmente, en la afirmación acerca del modo como la historia ofrece de algún modo «reglas para el comportamiento» puede verse un pálido germe de la doctrina de 1844 sobre el valor de la historia como «autoconciencia» o «razón» de la humanidad: en efecto, es en un sentido práctico en el que se sostiene tal cosa en el cap. 38 de W II. Es «razón» o «autoconciencia» en la medida en que estas ofrecen al hombre máximas de conducta, le permiten contemplar el pasado y vislumbrar el futuro con miras a tomar decisiones, permiten la acción conjunta de los hombres, etc., conforme a la doctrina habitual de Schopenhauer sobre la *Vernunft* (cfr., como lugares clásicos: W I, § 8, pp. 43 y ss.; KKP, 575 y 614). Naturalmente, el enfoque eminentemente práctico de la naturaleza de la Razón no contradice la «devaluación» de la Razón (práctica) de Schopenhauer, poco menos célebre que la de la historia, y no menos cuestionable como tal. Lo que niega Schopenhauer a la Razón es que sea *fuent*e de la intención moral, no su capacidad de articular esta en forma de máximas éticas ni, mucho menos, su valor en lo que concierne a las kantianas «reglas de prudencia».

3º) En el libro IV, Schopenhauer excluye al comienzo (§ 53) los «cuentos» del «filosofar histórico» a la hora de abordar la significación ética de la existencia. Dicho de otro modo, rechaza las versiones laicas de la teodicea que apelan a la confianza en el progreso en la historia para relativizar el peso de la existencia del mal en el mundo e incluso justificarla. Schopenhauer rechaza tal uso filosófico de la historia recurriendo a argumentos de la filosofía trascendental kantiana (idealidad del tiempo), lo que da a la discusión la apariencia de ser ante todo una polémica metafísica: se trata, empero, de laertura del libro IV, lo que implica una orientación ética de la discusión<sup>101</sup>. En todo caso, notemos que aquí no es la historia, sino ciertas *filosofías de la historia* lo que se cuestiona. Lo mismo ocurre, desde luego, con el pasaje del cap. 38 de W II donde se discute con los hegelianos. No hay en estos textos *ninguna* «devaluación de la historia».

4º) Por último, en el libro IV se opone la historia universal —en cuanto relatos de la «afirmación de la voluntad» (guerras, poder, gloria...)— al estudio de la ascética, de las biografías de los santos, excluidos por norma del ajetreo y trajín humano del que aquella propiamente se ocupa<sup>102</sup>. Sin embargo, son *historias* (biografías) de santos las que dan materia ética a la filosofía<sup>103</sup>. No se trata, pues, de una oposición esencial: en el § 68 no se dice, es cierto, que la historia podría ocuparse del *Weltüberwinder* tanto como del *Welteroberer*, pero propiamente tampoco se dice lo contrario<sup>104</sup>. Simplemente, es así que, por regla general, a la historia no le interesan los «negadores del mundo» porque sus actos son ajenos a la cadena causal de los «grandes»

<sup>101</sup> Aquí, como en los otros casos, también hallamos advertencias sobre el punto de vista que se adopta. En el pasaje sobre el «filosofar histórico», Schopenhauer opone a este desde el comienzo el «conocimiento filosófico del mundo», cuyo tema sería la esencia (*Wesen*) del mismo (W I, 322); al final del pasaje (p. 323) insiste en que «el auténtico modo filosófico de considerar el mundo» no es el que «pregunta por el “de dónde” y “adónde” y “por qué”, sino siempre y en todas partes por el “qué” del mundo».

<sup>102</sup> Cuando en el § 68 habla del silencio de la historia ante las biografías de los santos y, para escándalo de Fischer, afirma que estas serían «infinitamente más instructivas e importantes que los propios Plutarco y Livio», también explica desde qué *punto de vista* lo afirma: a saber, el de quienes «no perseguimos el hilo de los fenómenos en el tiempo, sino que como filósofos tratamos de investigar la significación ética de las acciones» (W I, 456).

<sup>103</sup> No solo es que esto se deje inferir del mero hecho de que Schopenhauer mencione tales biografías, que son otras tantas *historias*, sino que incluso lo deja caer tal cual en el § 71 de W I, p. 487. Más explícito, empero, se halla en el boceto del § 71, el fragmento nº 612 (1816) de HN I, pp. 410-412; cf. p. 411: «Auf diese Weise, nämlich durch Betrachtung der Heiligen, die das Leben freilich selten, wohl aber die Geschichte [subr. nuestro] und mit besser verbürgter innerer unverkennbarer Wahrheit die Kunst uns vor die Augen bringt...». Tanto en el boceto como en la versión definitiva está presente la comparación con el arte, que, más que la historia, tiene «el sello de la verdad íntima»: pero lo que nos interesa subrayar es que aquí Schopenhauer concede expresamente que *también*, aunque sea en menor medida, la *historia* aporta algo en este campo. — Incidentalmente, hemos de observar que el pasaje de W I, 487, en la frase a la que aludimos, se ha traducido de forma poco fiel en las versiones de P. López de Santa María (Tecnos, 2004) y de R. J. Díaz Fernández y M. M. Armas Concepción (Akal, 2005); un poco mejor, pero también inexacta, es la trad. del pasaje en Rodríguez Aramayo (Círculo de Lectores, 2003; reed. Alianza Editorial, 2010): en los tres casos se confunden historia y arte, que en el original Schopenhauer distingue.

<sup>104</sup> Si Schopenhauer lo hiciese, contradiría los textos aducidos en la nota anterior.

acontecimientos. De modo peculiar, por otra parte, en el § 68 se determina como «la materia de la historia universal» la afirmación y el fenómeno (o el manifestarse, *das Erscheinen*) de la voluntad de vivir, cuya enseñanza última sería la «vanidad y nihilidad de todos esos esfuerzos» de los individuos<sup>105</sup>. Notemos que esa enseñanza se la deja Schopenhauer *a la historia*<sup>106</sup>.

Vemos, pues, el cuidado de Schopenhauer en esclarecer en W I (1818) el punto de vista desde el cual cuestionaba en cada caso el valor y el alcance de la historiografía. Advertencias y precisiones similares se hallarán tanto en los fragmentos preparatorios de *Die Welt* como en la versión de las *Vorlesungen*, los fragmentos del *Nachlass* posteriores a 1818 y las demás obras, incluyendo, desde luego, el cap. 38 de W II, el lugar por excelencia al que se acude para mostrar cómo Schopenhauer «niega todo valor y dignidad» a la historia. Allí, ciertamente, leemos por ejemplo que «la materia de la historia apenas nos aparece ya como un objeto de la más seria y esforzada consideración del espíritu humano»; ahora bien, esta frase se presenta remarcando que se afirma desde cierta posición o punto de vista (*Standpunkt*), a saber, el de que dicha materia consiste en «lo singular en su singularidad y contingencia», lo que es y luego deja de ser, etc.<sup>107</sup>. En el resumen que precede al pasaje sobre el valor de la historia, se nos recuerda que la historia «queda por detrás» de la poesía, pero también se subraya que eso es así cuando se la considera «como medio para el conocimiento de la esencia de la humanidad»; igualmente, se repite que ella no es una ciencia «en sentido propio» (subr. nuestro)<sup>108</sup>. Incluso la célebre frase sobre Herodoto se acompaña de una cláusula: «si uno ha leído a Herodoto, entonces ya ha estudiado suficiente historia *desde el punto de vista filosófico (in philosophischer Absicht)*» (subr. nuestro)<sup>109</sup>: curiosamente, cuando Kuno Fischer hizo referencia a esa frase, eliminó la cláusula<sup>110</sup>.

Constatamos, en suma, que, aunque sea innegable que *hay* una cierta «devaluación» de la historia en Schopenhauer, esta se lleva a cabo dentro de unos precisos *límites*. E incluso, a pesar de esas omnipresentes matizaciones, Schopenhauer aún se molestó en redactar un pasaje sobre «el *valor* de la historia» preocupado de que, debido a esas tesis suyas, «parecería que quisiéramos negarle todo valor»<sup>111</sup>: un temor bien fundado, a la vista del modo como se ha interpretado su relación con la historia desde Kuno Fischer, Hübscher y Lukács, ante cuyos ojos todas las advertencias de Schopenhauer sobre el punto de vista desde el que consideraba

<sup>105</sup> W I, § 68, p. 455s.

<sup>106</sup> Seguramente sería más preciso decir que eso le corresponde no tanto a la historia misma cuanto a lo que Schopenhauer llamará en 1859 «filosofía de la historia». Pero, a la letra del texto de W I, es a la historia a la que se le deja ese campo.

<sup>107</sup> Cfr. W II, p. 505.

<sup>108</sup> W II, 508: «Wenn wir im bisherigen erkannt haben, daß die Geschichte, als Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Menschheit betrachtet, der Dichtkunst nachsteht; sodann, da sie nicht im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft ist...» (subrayados nuestros).

<sup>109</sup> Cfr. W II, p. 508.

<sup>110</sup> Cfr. K. Fischer, *op. cit.*, pp. 498 y 499.

<sup>111</sup> Cfr. W II, p. 508.

en cada caso la historia pasaron por completo inadvertidas<sup>112</sup>. Y eso aunque lo que Schopenhauer hizo por «devaluar» la historia consista exclusivamente en lo recién expuesto y dentro de los *límites* indicados: ¿es a *esas* modalidades de «devaluación» de la historia a lo que se refieren expresiones como «radical antihistoricismo», «desintegración de todo concepto de historia», «destrucción de la historia», que hemos visto al revisar la tradición histórico-filosófica sobre nuestro tema, junto a afirmaciones como que «para Schopenhauer no existe historia» (Lukács), que «niega a la historia todo valor y contenido de ideas» (Fischer) o que le quita «todo valor y dignidad» (Hübscher)? No parece que pueda ser así. El caso es que *no hay otras* «devaluaciones» de la historia que Schopenhauer lleve a cabo. Pero es que, además de «devaluar» tan *poco* la historia, Schopenhauer ha tematizado de forma expresa, decíamos, la cuestión del *valor* que su filosofía le otorgaba.

#### § 4. LA CUESTIÓN DE LA «DEVALUACIÓN» Y EL VALOR DE LA HISTORIA SEGÚN SCHOPENHAUER MISMO

El texto del cap. 38 de W II debería verse ante todo, veníamos a decir antes, como una colección —un tanto rapsódica, por cierto— de pequeños o no tan pequeños complementos y desarrollos relacionados con los textos de 1818 referidos a la historia. Ya el mero hecho de formar parte de un volumen de «Complementos» avisa sobre su condición: la regla no siempre se cumple —hay capítulos de W II que introducen materia enteramente nueva con respecto a W I—, pero hemos podido comprobar que el grueso de dicho capítulo consiste en efecto en la prosecución de diversos temas relacionados con la historia ya planteados en 1818. Este aspecto hace ya dudosa la condición del cap. 38 como *Haupstelle* redactado por Schopenhauer para exponer sus argumentos «contra» la historia, pues no es aquí donde estos irrumpen por primera vez. Por otro lado, una interpretación como la que toma *todo* el cap. 38 de W II como orientado a la polémica con la filosofía hegeliana de la historia, a la que arriba hemos hecho referencia, se manifiesta totalmente errónea ya desde ese punto de vista; pero es que tal supuesto se puede refutar además con un argumento más decisivo, a saber, el hecho de que Schopenhauer mismo subraya expresamente —y esto es algo que, de modo extraño, ha pasado desapercibido a los intérpretes— cuál es el asunto principal del capítulo: a saber, el pasaje final sobre *el valor de la historia*<sup>113</sup>. En efecto, al comienzo del cap. 38, presenta este con las palabras: «*para no ocasionar ningún malentendido sobre el valor de la historia*, quiero expresar aquí mis pensamientos al respecto» (subr. nuestro)<sup>114</sup>. La descripción encaja mal con las discusiones

<sup>112</sup> Eso sucede aun en las ocasiones en que *incluyen* esas advertencias en las citas que aducen, como ocurre, por ejemplo, con Lukács cuando cita del § 35, p. 215 (*grf.* Lukács, G., *op. cit.*, p. 199), ya que en ningún caso ocasionan comentario particular por parte de los intérpretes.

<sup>113</sup> Esto es, el pasaje de W II, pp. 508 y ss.

<sup>114</sup> W II, 501: «Ich habe in der unten bemerkten Stelle des ersten Bandes [= W I § 51, citado en la nota al epígrafe «Über Geschichte»] ausführlich gezeigt, daß und warum für die Erkenntnis des Wesens der Menschheit

que la siguen inmediatamente —la del *status* científico de la historia, etc.— y solo puede referirse al pasaje final sobre el valor de la historia como razón-autoconciencia del género humano: y así lo confirma el breve resumen de W II, 508<sup>115</sup>. El capítulo se redactó ante todo, pues, para *reivindicar el valor de la historia* y ese es el auténtico *téλoç* del texto. Un resultado, pues, nada favorable ni al supuesto del «antihistoricismo» u «odio» o «desdén» hacia la historia de Schopenhauer ni al de su «antihegelianismo»: supuestos ambos para ilustrar los cuales sus defensores, de modo paradójico, han recurrido constantemente justo a ese capítulo de W II como fuente principal.

Investigar, por otro lado, cómo se gestó el pasaje sobre el valor de la historia del cap. 38 de W II nos conduce al mismo resultado, pues la génesis de ese pasaje es, en efecto, la génesis del capítulo entero. La cuestión irrumpe primero muy brevemente hacia 1820, en el texto de las lecciones berlinesas: pues allí, en un pasaje equivalente al § 51 de W I, Schopenhauer introduce una frase que no se hallaba en el texto original: «la historia tiene como tal su *gran valor, permanente e indiscutible*, para el conocimiento de la conexión de los fenómenos del mundo humano» (subr. nuestro)<sup>116</sup>. Unos años después, en un fragmento del manuscrito *Foliant*<sup>117</sup>, Schopenhauer redacta ya un esbozo muy completo del pasaje final del cap. 38<sup>118</sup>, que ocupa

---

mehr von der Dichtung als von der Geschichte geleistet wird: insofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener als von dieser zu erwarten. Dies hat auch *Aristoteles* eingesehen [...]. Um jedoch über den Wert der Geschichte kein Mißverständnis zu veranlassen, will ich meine Gedanken darüber hier aussprechen».

<sup>115</sup> En efecto, el resumen de W II, p. 508 enlaza directamente con la frase inicial sobre el «valor de la historia»; he aquí el texto completo: «Wenn wir im bisherigen erkannt haben, daß die Geschichte, als Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Menschheit betrachtet, der Dichtkunst nachsteht; sodann, da sie nicht im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft ist; endlich, daß das Bestreben, sie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende nebst sinnvollem Zusammenhang zu konstruieren, ein eitles, auf Mißverstand beruhendes ist; so würde es scheinen, als wollten wir ihr allen Wert absprechen, wenn wir nicht nachwiesen, worin der iibrige besteht. Wirklich aber bleibt ihr nach dieser Besiegung von der Kunst und Abweisung von der Wissenschaft ein von beiden verschiedenen, ganz eigenständliches Gebiet, auf welchem sie höchst ebenvoll dasteht» (los subrayados son nuestros).

<sup>116</sup> MdSch, p. 194: «Die Geschichte hat als solche ihren großen bleibenden und unbestrittenen Werth für die Erkenntniß des Zusammenhangs der Erscheinungen der Menschenwelt». Quizá sería más preciso traducir «unbestritten» como «indiscutido»; sin embargo, creemos que es más fiel al sentido traducir aquí «indiscutible» (que, propiamente, sería «unbestreitbar»). La frase viene tras la comparación de la historia con la poesía, cuando llega el momento de las primeras conclusiones, antes del símil del matemático (*vid.* W I, p. 291) y la posterior comparación de la historia con las biografías (*qfr.* el contexto en MdSch, pp. 194 y ss., en todo lo demás casi idéntico a W I, § 51, pp. 290 y ss.). La frase, por cierto, modifica los argumentos sobre las ventajas de la poesía, al acentuar que aquellos se plantean desde el punto de vista del conocimiento de la esencia o Idea.

<sup>117</sup> HN III, p. 277s, *Foliant*, nº 125 (1826).

<sup>118</sup> De hecho, el texto sobre el valor de la historia que sigue al primer párrafo introductorio en el fragmento es, con pequeñas variantes (a veces significativas), casi idéntico al definitivo: compárese HN III, p. 277s, a partir de la frase subrayada: «Was die Vernunft...», con W II, pp. 508-510 (desde el párrafo que comienza con las mismas palabras hasta el final). Tan solo las últimas líneas del fragmento de 1826 (HN III, 278) sufrieron una gran transformación, ya que en ellas solo de forma muy breve se apuntaba la relación entre razón y lenguaje por un lado e historia y escritura por otro, idea que en 1844 recibiría un tratamiento más amplio (W II, p. 509s). Al final

la mayor parte del fragmento, el cual, en conjunto, hay buenas razones para considerar el auténtico germen de ese capítulo de W II en su *totalidad*: del mismo modo que este —a través de la nota al epígrafe—, el fragmento de 1826 comienza remitiendo al § 51 de W I<sup>119</sup>; en seguida procede a resumir varias de las tesis que sostuvo en 1818 (la comparación del conocimiento histórico con la ciencia propiamente dicha, con la filosofía, con la poesía) para desembocar en el pasaje nuevo sobre el valor de la historia<sup>120</sup>. La diferencia mayor entre el fragmento y el capítulo de 1844 es la adición, en este, de argumentos más desarrollados acerca de la cuestión

---

del nº 125 de *Foliant*, Schopenhauer remite a la p. 268 del manuscrito, esto es, a *Foliant* nº 190 (HN III, 323), un breve fragmento también concerniente al papel de la escritura como depositaria de la conciencia humana, de generación a generación, que se integra, aunque muy modificada, en el correspondiente texto de W II. Este fragmento, a su vez, envía a la p. 95 del manuscrito *Adversaria* (página de la que Hübscher no recoge nada en HN IV-1) y a la p. 353 de *Foliant*, esto es, el breve nº 257 (HN III, p. 376).

<sup>119</sup> La intención original de Schopenhauer era insertar el nº 125 de *Foliant* en el cuerpo del § 51 de W I en una entonces hipotética 2<sup>a</sup> edición de la obra, y, en concreto, había de ubicarse *al final* del largo pasaje sobre la historia, es decir, después de la comparación con las biografías: véase la indicación al comienzo del fragmento (HN III, 277): «*Werk ad 359*»: como Hübscher anota (HN III, 716), la página de la 1<sup>a</sup> edición de *Die Welt* a la que remite Schopenhauer equivale a W I, 293. No es casual que este —el § 51— sea el mismo lugar en el que se introducía aquella nueva frase sobre el valor de la historia en las lecciones, ni que, cuando finalmente se publicó el contenido del fragmento, en el cap. 38 de W II, ese contenido se remitiese desde el comienzo (en la nota al epígrafe) al § 51 de W I.

<sup>120</sup> El primer párrafo del nº 125 de *Foliant* consiste en una reflexión sobre la doctrina expuesta en el § 51 y otros lugares de la *Hauptwerk*: tanto la Idea, objeto del arte, como el concepto, objeto de la ciencia, es decir, en ambos casos, lo *universal*, son ajenos propiamente a la historia, cuyo objeto es «lo singular en su singularidad y contingencia» (HN II, 277): «desde este punto de vista», escribe Schopenhauer, «la materia de la historia no nos aparece como un objeto digno de la más seria y esforzada consideración del espíritu humano» (esta frase se utilizará en W II sin modificaciones). Por eso, explica, en W I mostró el arte como «más potente» (*mächtiger*) para el conocimiento de la Idea del hombre que la historia, así como que esta, propiamente, no es una ciencia. «Sin embargo, a menudo sentimos su gran valor (*ibr großen Werth*): ¿en qué reposa este?», pregunta al terminar ese primer párrafo (*idem*). La respuesta es lo que ofrece el segundo párrafo o, lo que viene a ser lo mismo, el pasaje final del cap. 38 de W II sobre el valor de la historia. Pero ese primer párrafo introductorio de 1826 falta, decimos, en W II, y con él esa pregunta por el «gran valor» que «sentimos» que la historia posee. No obstante, el pequeño resumen que precede en W II, p. 508, al pasaje sobre el valor de la historia, viene a hacer las veces del texto de 1826 descartado, como también el inicio mismo del cap. 38 (W II, p. 501). Además de todo lo dicho, también la remisión del cap. 38 al § 51 de W I parece evocar la referencia en el fragmento de 1826 al lugar preciso del § 51 donde originalmente tenía Schopenhauer la intención de insertar sus nuevas reflexiones (cfr. la nota anterior). Si se admite —y debe admitirse— esta conexión entre los dos pasajes, el de 1826 y el de 1844, obtenemos una explicación de por qué, en la nota al epígrafe del capítulo de W II, Schopenhauer envía *solo* al § 51 y no, por ejemplo, también al § 14, donde había comenzado la exposición del asunto de la historia como ciencia, al que tanto espacio dedica en 1844. Así, el extraño olvido de los otros pasajes importantes de W I sobre la historia, olvido que señalábamos más arriba, radicaría en la intención original de hacer del cap. 38 una continuación de la exposición del § 51 de W I, tal como tenía que serlo el fragmento de *Foliant* consagrado al valor de la historia.

de la historia como *ciencia* (que remontan a un fragmento de 1836<sup>121</sup>), junto a unos pocos sobre la comparación con el conocimiento filosófico, poético y artístico, así como la introducción de la polémica con la filosofía hegeliana de la historia (y, en 1859, la propuesta de una «verdadera» en lugar de aquella). Pero, como el fragmento demuestra, lo que en primer lugar motivó la redacción del capítulo de W II fue el darse cuenta Schopenhauer (en 1820, plasmándolo después en el esbozo de 1826) de que en el texto de *Die Welt* había dejado un tanto mal parada la historia; de ahí su interés por introducir un expreso reconocimiento de su *valor*. Y así, hemos visto, desde el comienzo del cap. 38 remarca que la intención del mismo es evitar que haya «ningún malentendido sobre el valor de la historia»<sup>122</sup>.

Un «malentendido» semejante hubo de ser, pues, el que condujo a Kuno Fischer a presentar como una «completa antinomia» la doctrina de Schopenhauer que por un lado sostendría la «falta de valor» (o «devaluación», *Unwert*) de la historia para «de golpe», en el mismo capítulo, reivindicar, por el contrario, su valor, ofreciendo así dos posiciones que «no riman»<sup>123</sup>. La «antinomia» (o, para decirlo sin eufemismos: contradicción)<sup>124</sup> de la que habla Fischer será tal, desde luego, si admitimos el supuesto de que Schopenhauer lleva a cabo una «devaluación» de la historia, pero solo a condición de que tal «devaluación» sea *completa*, o por lo menos *muy* radical, ya que una devaluación parcial y relativa siempre dejaría un cómodo espacio para una simultánea afirmación del valor positivo, en otros respectos, de la misma cosa «devaluada». Incluso bajo un *mismo* punto de vista una cosa puede perder *parte* de su valor —y eso es ya «devaluación»— sin por ello dejar de conservar un, acaso, *gran* valor ni, mucho menos, perder *todo* su valor. Como se desprende de la cita de Schopenhauer sobre los «malentendidos a evitar», que, junto al pasaje sobre el valor de la historia, no procede de otro lugar que del mismísimo cap. 38 de W II, presunto arsenal y mascarón de proa por excelencia del «antihistoricismo» del filósofo, para este no hay ninguna «antinomia» entre las dos posturas. Nosotros tampoco vemos que la haya<sup>125</sup>. Como decíamos, se puede reducir el valor de algo,

<sup>121</sup> En efecto, en HN IV-1, 210s, *Pandectae*, nº 134, 1836, aunque Hübscher solo reproduce la introducción (que no se usó en W II) y omite la mayor parte del fragmento, esto último lo hace aduciendo que «se trasladó casi literalmente a W II, 503s». Este boceto remonta a su vez al cap. 5 («Von der Wissenschaft überhaupt») de las *Vorlesungen* de 1820: *grt.* TgV, p. 522s, donde se encuentran, por cierto, algunos argumentos que no llegaron al cap. 38 de W II.

<sup>122</sup> W II, p. 501, citado *supra*. A lo mismo apunta la frase del resumen de W II, p. 508: «parecería que quisieramos negarle todo valor [a la historia] si no indicásemos dónde radica el mismo».

<sup>123</sup> Fischer, K., *op. cit.*, p. 500s.

<sup>124</sup> En propiedad, no es lo mismo una antinomia que una contradicción, pero, dado el uso laxo con que Fischer usa el primer término, podemos permitirnos expresarnos así.

<sup>125</sup> Verán una contradicción quienes, enjuiciando la filosofía de Schopenhauer desde un punto de vista externo, y considerando de antemano que *todo* el valor de la historia se cifra en su plena científicidad y en su potencial para conocer la esencia del ser humano y aun para predecir con certeza su futuro, crean, por tanto, que la negación, o incluso un relativo cuestionamiento de estos atributos supone la *completa* «devaluación» de la historia. No nos referimos ya solo a Kuno Fischer sino sobre todo a quienes, tras Lukács, le han seguido,

y acaso solo bajo cierto respecto, sin por ello, en absoluto, negarle *todo* valor. Una verdad de Pero Grullo, se dirá; pero una verdad a la que toda una tradición histórico-filosófica ha cerrado los ojos con obstinación. Acaso porque interesa tener a la mano un (figurado) arsenal de «antihistoricismo antihegeliano», ya para criticarlo (caso de Lukács), ya para usarlo como arma arrojadiza contra la «semilla del dragón» del hegelianismo.

En cuanto al pasaje de 1844 sobre el valor de la historia, por lo demás, se puede dudar de que con él Schopenhauer dijese su última palabra sobre el tema<sup>126</sup>. Y, aunque esta última palabra no la dijo seguramente en ninguna parte, barruntamos que no sería estéril una investigación sobre el verdadero papel de la historia en la obra de nuestro filósofo y que de ella resultaría un «valor de la historia» más elevado, y mucho más amplio y rico en matices, que el que supo expresar el propio Schopenhauer cuando se lo propuso<sup>127</sup>. En cierta ocasión,

hablando de una «radical negación», «destrucción», «desintegración del concepto de historia», etc. Es cierto que puede encontrarse a Schopenhauer regocijándose de hallar «bonitas objeciones contra el valor de todo estudio de la historia» (HN III, p. 77, *Foliant*, nº 21, 1821: «Ich weiß mir keinen schönern Einwurf gegen den Werth alles *Geschichtsstudiums*, als daß man den Historikus frägt: „Und wenn ich nun gelebt hätte, ebe alle diese Dinge sich zutragen; hätte ich dann nothwendig *weniger weise* werden müssen?“ Sodann diesen: der Stoff der Geschichte ist unendlich, wie bekannt: d.h. beim Studium derselben ist durch alles was man davon erlernt hat die Summe des noch zu Erlernenden durchaus nicht vermindert»): pero también le hemos visto reivindicando, en las *mismas* fechas, su valor «permanente e indiscutible», y hemos seguido el proceso por el que un Schopenhauer preocupado por haber dado una imagen acaso demasiado negativa de la historia se tomó la molestia de formular aquello en lo que él cifraba el valor principal de la historia y redactar los resultados con vistas a publicarlos.

<sup>126</sup> A ello apunta por ejemplo el pasaje de P II, § 233, pp. 474 y ss., donde brevemente se aborda la cuestión del valor desde otro punto de vista.

<sup>127</sup> El presunto «odio», «menosprecio» o «desinterés» de Schopenhauer hacia la historia se compadece mal con la presencia constante de la misma en la vida intelectual y en la obra del filósofo. Se sabe que, como estudiante, en Gotinga y en Berlín siguió varios cursos de Historia: en Gotinga, tres con Arnold Heeren y uno con A. F. Lueder, que formarían parte de las «lecciones que también son útiles y aun necesarias para el filósofo» a las que hace referencia en 1819 en el *Lebenslauf* enviado a Boeckh para ingresar en Berlín (*fr.* GBr, p. 52 [texto en latín] y 653 [trad. alemana de Gwinner]); en Berlín, además de los cursos de «Arqueología griega» de F. A. Wolff, escuchó a Ch. F. Rühs, futuro historiador oficial del Estado de Prusia (1817); las lecciones que oyó, sin embargo, trataban sobre «Poesía nórdica» y la *Edda*; es posible que también allí se familiarizase con la obra del célebre B. G. Niebuhr. Aparte de los cursos citados, está documentado un número de obras historiográficas que manejó en sus años de Gotinga y Berlín. Si acudimos a la biblioteca personal de Schopenhauer, echando mano de HN V, la sección consagrada a la historia (pp. 353-363: «Geschichte, Kultur- und Geistesgeschichte») no es demasiado extensa comparada con otras, pero es exagerado decir, como Hübscher hace («Schopenhauer und das Buch», en HN V, p. XIX), que era «extremadamente pequeña»: la sección cuenta con casi cincuenta títulos, lo que no es poco; y, además, Hübscher pasa por alto las abundantes (incluso *muy* abundantes) obras de historia especializada que se hallan dispersas en *otras* secciones de HN V (son muchas, por ejemplo, las que hay en la sección «Theologie und Religions-wissenschaft», unas cuantas bajo la rúbrica «Orientalia», etc., mientras que las obras de los historiadores griegos y romanos se reúnen, asimismo separadas, en la sección «Griechische und lateinische Literatur»...): una ordenación del catálogo de la biblioteca diferente a la que ofrece Hübscher —y de la que extrae conclusiones con sorprendente ligereza— ofrecería una colección de obras historiográficas bastante engrosada. Por otra parte, la admiración de Schopenhauer por las novelas *históricas* de Walter Scott es bien

el intérprete Alfred Schaefer dio una nota heterodoxa en la tradición al afirmar que, aquí y allá, el «ahistórico» Schopenhauer habría mostrado mayor «sentido histórico» que muchos de sus contemporáneos, Hegel inclusive<sup>128</sup>. De forma parecida, Horkheimer sostuvo en 1960 que Schopenhauer «no se quedó por detrás» de su tiempo en lo que se refiere a conocimientos socio-históricos<sup>129</sup>. ¿Se equivocó Nietzsche, con Rudolf Haym, al negar tal «sentido» a su antiguo «maestro»?<sup>130</sup>

### § 5. EL SCHOPENHAUER «ANTIHISTORICISTA» Y «LA» FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En lo que precede, nos hemos centrado en lo que concierne a la relación de Schopenhauer con la historia en cuanto ciencia (o, en todo caso, «saber»), con vistas a revisar y reevaluar las

---

conocida. También lo son sus puntuales lecturas de revistas y periódicos (ese «segundero» del reloj de la historia: P II, p. 476) en varios idiomas. Nada de esto se trae a colación cuando se trata del «antihistoricismo» o «ahistoricidad» de Schopenhauer, como tampoco las decenas, quizás centenares, de pasajes de sus obras (y del *Nachlass*) en los que da muestras de su erudición histórica aduciendo ejemplos de todas las épocas y lugares para los asuntos más variados.

<sup>128</sup> Schaefer, A., *Die Schopenhauer-Welt*, Berlin Verlag: Berlín, 1981, pp. 319 y ss.

<sup>129</sup> Justo porque en realidad hay materiales abundantes en los que apoyarse, apartándose de esa tradición de interpretación «antihistoricista», Horkheimer pudo cómodamente decir en su ponencia de 1960 que «Schopenhauer no se quedó por detrás del conocimiento sociológico de su tiempo» —aquí se ha de entender «sociológico» como «histórico-sociológico»— añadiendo que con ello «fue fiel a la Ilustración»; cf. Horkheimer, M., «Schopenhauer Today», en Fox, M. (ed.), *op. cit.*, p. 24. En el artículo de 1955, Horkheimer aseguraba que «cuando Schopenhauer informa sobre cuestiones históricas —guerra, Cruzadas, Inquisición— parece estar hablando Voltaire, para el que albergaba, como Goethe y Nietzsche, la máxima veneración» («Schopenhauer y la sociedad», en: Horkheimer, M., y Adorno, T. W., *Sociológica II*, Taurus: Madrid, 1966, p. 158). En 1955, asimismo, Horkheimer mencionó (p. 160) algunos de los textos en los que Schopenhauer denuncia los horrores de la historia, como *n. g.* «el fanatismo, las persecuciones inacabables, los crueles destierros y exterminios de grupos nacionales y religiosos enteros que Filaletes describe en el diálogo sobre la religión» (P II, § 174, *passim*). Schopenhauer, dirá aún en 1972 Horkheimer, «reconoció y condenó no menos que Marx la miseria del proletariado de entonces, sin, desde luego, proclamar la utopía problemática del libre despliegue de las fuerzas como estado final» («Bemerkungen zu Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion», en Jb 53, 1972, p. 74), citando el pasaje de W II, 663. Los ejemplos que aduce Horkheimer deberían ser iluminadores a la hora de enjuiciar el «sentido histórico» de Schopenhauer. Pero el trabajo de estudiar a fondo y con seriedad el papel de la historia en su obra está todavía por hacer. Tal investigación abriría, sospechamos, nuevas e interesantes perspectivas en la interpretación de Schopenhauer. Esa tarea no es, sin embargo, una que nosotros podamos emprender aquí.

<sup>130</sup> Esta presencia de la historia en la obra de Schopenhauer de la que venimos hablando, por fragmentario que por lo demás sea el modo en que —como tantas otras temáticas— aparece, es algo que, con o sin monográficos sobre el tema, no debería pasar desapercibida a los ojos de los lectores de Schopenhauer. No sabemos si contar entre estos a Lukács, que, al menos a juzgar por el escrito de 1953 citado, leyó a Schopenhauer a la buena de Dios, pero resulta peculiar y llamativo que un lector ávido como lo fue Nietzsche hable de «falta de sentido histórico» en su «maestro» y que aun alguien que consagró su vida a editar las páginas escritas por el de Danzig, Arthur Hübscher, afirme con la contundencia que hemos visto la «ahistoricidad» de Schopenhauer.

descripciones tradicionales de su filosofía como «ahistórica» o, más bien, «antihistórica» —pues Schopenhauer no solo pretendidamente habría «negado todo valor y dignidad» a la historia sino que incluso la habría «destruido», «aniquilado»—. Ahora bien, con ello no agotamos el significado de la etiqueta de «antihistoricismo», de hecho más frecuente que las otras. Es cierto que en mucha de la literatura al respecto el término se emplea con bastante vaguedad: ocurre incluso a menudo en Lukács, principal divulgador de dicho término en cuanto asociado a Schopenhauer. Sin embargo, en la medida en que en ciertas ocasiones el propio Lukács, así como algunos de sus «epígonos», parecen referirse con aquel término, con más precisión, a la polémica con ciertas *filosofías de la historia*, entonces sería innegable que hay un «antihistoricismo» de Schopenhauer: a condición de que con ello se aluda estrictamente a su rechazo del «filosofar histórico» de Schelling y de la «construcción orgánica» a la que aspira la filosofía hegeliana de la historia<sup>131</sup>. Sin embargo, con frecuencia parece que, incluso restringido a la filosofía de la historia, aquel término también tiende a emplearse en un sentido más vago, y por tanto más amplio, esto es, entendido como una oposición *general* a las filosofías de la historia: con lo que volveríamos a las lapidarias palabras de Kuno Fischer acerca de la supuesta negación, en Schopenhauer, del valor de *la* —en general, es decir, *toda*— filosofía de la historia<sup>132</sup>.

La acusación arrojada por Kuno Fischer es de todo punto falsa: no solo porque en el cap. 12 de W II Schopenhauer habla de una «filosofía de la historia» como una más entre las diversas «filosofías especiales» posibles consagradas a cada *ciencia* (como la cual trata allí a la historia)<sup>133</sup>, de donde ya se desprende que *no* da por «nula» en general «la» filosofía de la historia, sino además porque tampoco podría hacer esto último, desde luego, desde el momento en que él mismo propone una propia como la «verdadera» o «real» en 1859<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> De hecho, a la hora de la verdad, casi todos los autores mencionados en el § 1 que hablan de un «antihistoricismo» schopenhaueriano no mencionan o aluden más que a la oposición al «historicismo» *hegeliano*; tan solo Hübscher nombra en este contexto además la crítica al «filosofar histórico» de Schelling. Lo que es una muestra más del general descuido con que se ha manejado esta temática en la tradición.

<sup>132</sup> Fischer, K., *op. cit.*, p. 498: para Schopenhauer «eben so nichtig, wie die Universalgeschichte, ist die Philosophie der Geschichte...».

<sup>133</sup> W II, p. 140s. *Cfr.* también el boceto en HN III, p. 86s, *Foliant*, nº 37 (1821). Schopenhauer, en ambos textos, admite en general una «filosofía de la historia» como una de tales filosofías especiales (como la filosofía de la botánica, del derecho, etc.); ora como una ya existente —en cuyo caso ignoramos a cuál pueda referirse—, ora sencillamente en la idea, como posibilidad. En ambos casos precisa además su punto de vista sobre la relación en que tales «filosofías especiales» estarían con la «filosofía propiamente dicha» (1844) o «filosofía sin más» (1821) e indica expresamente que aquellas han de brotar de cada ciencia de forma inmediata, con independencia de todo sistema metafísico previo (el cual, por el contrario, debe contrastarse *después* con ellas como su piedra de toque): de lo que se seguiría que no es a *su propia* filosofía de la historia (que por lo demás no titulará así hasta 1859) a lo que se refiere en esos pasajes.

<sup>134</sup> W II, p. 507 (C, 1859). Como arriba se dijo, solo en el pasaje añadido de 1859 Schopenhauer emplea esa rúbrica, si bien la mayor parte de aquello que en esa fecha denomina con ella remonta como mínimo al texto de 1818.

Contra lo que asegura Kuno Fischer, lo que Schopenhauer rechaza son solo *algunas* filosofías de la historia, a saber: primero, en W I, § 53, el «filosofar histórico» de Schelling<sup>135</sup>; y después, en W II, cap. 38, el intento de los *hegelianos* de «construir orgánicamente» la historia como una «totalidad planificada»<sup>136</sup>. De hecho, en la tradición sobre el Schopenhauer «antihistoricista» la polémica al respecto con Schelling ha pasado ampliamente ignorada<sup>137</sup>, lo que significa que, para aquella, «antihistoricismo» equivaldría sin más a oposición a la filosofía hegeliana de la historia o las que de ella derivaron (la marxista en particular, como salta a la vista en Lukács). Quizá sea el momento de introducir una pequeña pero importante observación que puede resultar chocante tras muchas décadas de insistencia sobre la presunta polémica de Schopenhauer con la filosofía de la historia de Hegel que, para muchos, sería el principal caballo de batalla —cuando no también las «raíces», como en Lukács— de la oposición de nuestro filósofo contra Hegel: a saber, que, en realidad, *nunca hubo* tal polémica: pues la discusión del cap. 38 se dirige a la filosofía de la historia de los *hegelianos*, no a Hegel mismo. En los textos al respecto, Schopenhauer tiene cuidado de no nombrar a Hegel sino, genéricamente, a la escuela: y con razón, ya que, según todos los indicios, nunca llegó a conocer directamente los textos de Hegel sobre la filosofía de la historia; de haberlo hecho, además, no se entendería el sarcasmo acerca de ciertos supuestos «tácitos» a la base de esa filosofía de la historia que cuestiona en W II, pues en las *Vorlesungen* de Hegel al respecto, tales «puntos de vista mitológicos fundamentales» no tienen nada de, precisamente, tácito<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> W I, § 53, p. 322s. Esa «filosofía histórica», dice Schopenhauer, «busca y descubre un punto de inicio y un punto final del mundo» en el que el filósofo (Schelling) incluso «conoce su propio lugar en el camino», el cual, según variantes, se explica por una doctrina emanantista de la caída (*cfr. Filosofía y religión*, 1804) o (en alusión al *Freiheitsschrift* de 1809) por «una doctrina del continuo devenir, manar, nacer, surgir a la luz desde lo oscuro, desde el tenebroso *Grund*, *Urgrund*, *Ungrund* y cualesquiera otros disparates» (trad. de P. López de Santa María, algo modificada): tal «filosofía histórica» toma el *tiempo*, como si no hubiese habido Kant, como una determinación de las cosas en sí y en el mejor de los casos se queda, por lo tanto, al nivel del fenómeno.

<sup>136</sup> *Cfr.* W II, p. 505s (párrafo de 1844): se trataría de un proyecto orientado hacia «un banal optimismo» y que tiene a la base un no menos «rudo y banal *realismo* que toma el *fenómeno* por el *ser en sí* del mundo»; en la sombra, según Schopenhauer, se ocultan «ciertos puntos de vista mitológicos fundamentales». En el párrafo añadido en 1859 (W II, p. 506s), se reformulan estas críticas con algunos detalles nuevos y se añade la protesta contra la pretensión de ver «la filosofía de la historia como el fin principal de toda filosofía» (W II, p. 506), reproche que se repetirá en P II, § 233, p. 474 (adición de la edición póstuma F, 1862).

<sup>137</sup> Como ya hemos señalado, la única excepción de la que tenemos conocimiento la ofrece Hübscher en los trabajos que se mencionaron *supra*. Y aun así, en *Denker gegen den Strom*, ed. cit., p. 195, Hübscher da a entender que la polémica tácita de W I, § 53, con el «filosofar histórico» schellingiano se referiría a la *Stufenlehre* de la *Naturphilosophie* de Schelling y no a su filosofía de la historia (que quizás Hübscher desconocía).

<sup>138</sup> En efecto, de Hegel, Schopenhauer no solo desconoció por completo, hasta donde se sabe, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (a pesar de estar editadas desde 1837 por la *Verein*, a cargo de Eduard Gans), sino que no hay rastro alguno de que leyese siquiera los párrafos de la *Enzyklopädie* acerca del tema, todo lo cual encaja con el hecho de que, a la letra de los pasajes del cap. 38 de W II, la filosofía de la historia que Schopenhauer ataca allí sea la de los *hegelianos*, y no la de Hegel mismo. En W II, 505 (1844), Schopenhauer cree adivinar, y se

Imposible, pues, que la polémica de Schopenhauer con *Hegel* (otra cosa son «los hegelianos») se haya centrado jamás, y mucho menos haya tenido sus raíces, en la cuestión de la historia; en realidad, cuando Schopenhauer discute con Hegel (y no se limita a insultarle), casi siempre es de la *Logik* y de su «pensamiento fundamental» de lo que se trata, cuando no de la dialéctica o, en menor medida, su doctrina del Estado o la relación de su filosofía con la religión. Pero este no es ahora nuestro tema<sup>139</sup>.

Los ataques contra «la» filosofía de la historia en la obra publicada de Schopenhauer se reducen, decíamos, a ataques contra las modalidades *schellingiana* y *hegeliana*<sup>140</sup>. En el *Nachlass* —que Fischer en todo caso no maneja—, se encuentra también, en los apuntes universitarios de 1810, una breve discusión con unas tesis de su maestro G. E. Schulze relacionadas con la historia: *nada más*<sup>141</sup>. De otras filosofías de la historia que Schopenhauer rechazase no sabemos nada, lo que no excluye que las hubiese. Pero en absoluto puede decirse, como hace Kuno Fischer, que considerase «nula» en general *la filosofía de la historia*. Quizá dándose cuenta de lo insostenible de su afirmación, Kuno Fischer —que olvida la discusión con Schelling y con toda probabilidad ignora lo relativo a Schulze— trata de engrosar la lista inventándose una polémica de Schopenhauer contra la filosofía de la historia de *Kant*: consciente de que no hay

expresa como quien desvelara un secreto, una oculta intención teológica en la filosofía de la historia de los hegelianos, quienes se apoyarían, según dice en un giro ligeramente críptico, en «ciertos puntos de vista mitológicos fundamentales»: pues la «comedia» de la historia ha de tener «un espectador». Ahora bien, en las citadas lecciones, desde el comienzo mismo Hegel manifiesta expresamente que su filosofía de la historia es *teodicea*: en la «*Einleitung*», asegura que es «*eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes*» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *Werke* in 20 Bd., ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1986, vol. 12, p. 28); y lo repite al concluir el curso («*dies ist die wahre Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte*»: *op. cit.*, p. 540).

<sup>139</sup> Un estudio muy exhaustivo de la crítica de Schopenhauer a Hegel lo hemos ofrecido en el extenso cap. 4 de nuestra tesis doctoral: Martínez Herrera, F., *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer*, 2 vols., leída el 28 de enero de 2016 en la Universitat de Barcelona (accesible online en el sitio web: <http://www.tdx.cat/handle/10803/394022>). En la primera sección del capítulo se ofrece un estudio genético de la relación de Schopenhauer con Hegel, importante para disipar ciertos errores de peso en los que con frecuencia ha incurrido la tradición; en la segunda, trazamos una reconstrucción y exposición sistemática de la crítica.

<sup>140</sup> Podría argüirse que el pasaje de 1818, al referirse a Schelling solo de manera tácita, es lo bastante impreciso como para poder extenderse a otras versiones del «filosofar histórico»: pero, aun en tal caso hipotético, únicamente se criticarían modalidades del estilo de las de Schelling. No a la de Hegel, por cierto, pues Schopenhauer solo conocerá y discutirá la filosofía de este más tarde (de 1827 en adelante), y eso hablando en general, porque lo que es su filosofía de la historia, como hemos dicho, no parece haberla conocido nunca.

<sup>141</sup> Cfr. HN II, p. 9s: Schopenhauer protesta contra la defensa de Schulze del «dento pero seguro» progreso en la historia, guiado por «un sabio gobierno del mundo», así como contra el argumento según el cual la perspectiva global del bien de «naciones y Estados» justificaría el sufrimiento de los individuos. De las famosas *Ideen zur Geschichte der Menschheit* de Herder (1784-1791), se sabe que Schopenhauer las poseyó (HN V, p. 415s), y algún comentario casual (P II, 139) apunta a que las leyó, pero nunca expresó su opinión al respecto. En cuanto a Kant, cfr. *infra*.

un solo texto donde Schopenhauer se declare sobre esa rama del sistema kantiano, Fischer se las apaña para interpretar el silencio como prueba de su rechazo (!) y además intenta hacer pasar la polémica de Schopenhauer contra la filosofía de la historia *hegeliana* como una suerte de involuntaria polémica tácita y, por ende, traición al maestro del que se declara heredero, esto es, Kant<sup>142</sup>, a quien Fischer invoca a cambio como «fundador» de «la» filosofía de la historia con que Schopenhauer polemiza<sup>143</sup>. Pero no vale la pena que nos detengamos más en una propuesta de Fischer que roza lo delirante y que, por fortuna, nadie parece haber seguido.

La polémica de Schopenhauer contra las filosofías de la historia schellingiana y hegeliana es triple: en el plano más visible, la crítica se plantea desde un punto de vista *trascendental*: aquellas toman metafísicamente lo temporal y fenoménico como real, esencial, «cosa en sí»; de ahí el reproche de «banal realismo». Pero bajo esta polémica subyace una segunda, más importante, de tipo ético: la reducción dogmática de lo real a lo fenoménico va estrechamente asociada a la «afirmación de la voluntad» y a una concepción optimista del mundo en la que este deviene «fin en sí mismo», más allá del cual no se deja espacio para nada<sup>144</sup>. Y una tercera

<sup>142</sup> Cfr. Fischer, K., *op. cit.*, p. 495s.; también pp. 487s y 500. La autoproclamada condición de Schopenhauer como «heredero» de Kant será todo lo discutible que se quiera y por razones de muy diversa índole, pero su oposición a la filosofía kantiana de la historia es una mera ficción de Fischer, ya que aquel nunca se pronunció propiamente sobre esa rama de la obra de Kant: algo que reconoce de forma expresa Fischer, pero solo para apresurarse a interpretar interesadamente la laguna como prueba (!) del supuesto rechazo de Schopenhauer hacia la *Geschichtsphilosophie* kantiana (cfr. *op. cit.*, p. 488, dos veces).

<sup>143</sup> Fischer, K., *op. cit.*, p. 500. No cabe duda de que, como quiere Fischer, hay una línea clara que lleva de la filosofía de la historia de Kant a la de los postkantianos, culminando en la de Hegel, pero se puede e incluso se debe dudar de que sea un mismo espíritu el que domina en la una y las otras, la de Hegel en particular. Ya las innúmeras ocasiones en que Hegel ataca y se burla de la noción del *Sollen* de la «filosofía de la reflexión» de Kant y Fichte deberían avisarnos sobre esto. Lo que Kant presenta en el opúsculo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), que Fischer cita repetidas veces, es, en efecto, una *Idea*, con intención moral, de uso *regulativo* —o, dicho de otro modo, un *Sollen*—, y no una explicación, de orden *constitutivo*, del modo como las cosas fácticamente son. Su «filosofía de la historia» en modo alguno pretende ser, como la de Hegel, una «verdadera teodicea». En el artículo de 1791, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, comentando el argumento de la teodicea clásica (*i.e.* la de Leibniz) según el cual las quejas morales humanas sobre el curso de las cosas obedecen a un « criterio [o punto de vista, *Standpunkt*] insignificante» frente a la sabiduría suprema (divina), la cual persigue «lo mejor del mundo en general» y cuyos caminos «no son nuestros caminos», Kant asegura que se trata de una apología «en la cual la justificación es peor que la queja» y que «no precisa ninguna refutación: se puede dejar con seguridad a cargo de la reprobación de cualquier hombre que tenga el mínimo sentimiento de moralidad» (Ak. VIII, 258; citamos según la trad. esp. de Rogelio Rovira, en *Revista de filosofía*, Madrid, 1981, p. 244s). Schopenhauer explícitamente rechazó con vehemencia, como Kant, ese y otros argumentos análogos de la teodicea y del optimismo. No ha de ser, pues, desde este punto de vista desde el que se niegue su condición de «heredero» del filósofo de Königsberg. Pues de este, en efecto, podemos dudar, contra Kuno Fischer, de que se le pueda reivindicar como el «fundador» de la clase de filosofías de la historia que Schopenhauer consideró «nulas».

<sup>144</sup> De ahí los reproches de «eudemonismo», «filisteísmo», etc., arrojados contra los hegelianos en el pasaje de 1859. Schopenhauer no explicita este aspecto en el pasaje de W I sobre la «filosofía histórica» schellingiana,

polémica, estrechamente ligada a las anteriores, algo más oculta incluso que la polémica ética, es la que se dirige contra lo que esas filosofías de la historia tienen de *teodicea* más o menos disimulada: subyace aquí el reproche de hacer de nuevo de la filosofía la *ancilla theologiae*<sup>145</sup>. Ociooso sería dedicar más tiempo a mostrar que contra «la» filosofía de la historia Schopenhauer no presenta otros argumentos que los que acabamos de resumir y que, por tanto, nada dice contra filosofías de la historia a las que no se apliquen aquellos. Como ya hemos subrayado, no solo él mismo esbozó una, sino que en un par de ocasiones habló, no sabemos si con algún referente real (¿Kant? ¿Herder?) o simplemente en teoría, de posibles y diversas filosofías de la historia.

## § 6. CONCLUSIÓN

Sin negar que la posición que mantuvo Schopenhauer en relación con la historia hace de él un pensador peculiar, «intempestivo» en el contexto cultural —el del idealismo alemán y la filosofía postkantiana en general— en que formuló su filosofía<sup>146</sup>, e incluso sin negar que dicha posición pueda entenderse en diversos sentidos como *negativa*, hemos mostrado que, sin embargo, la tradición, que ha puesto especial énfasis en el asunto, con frecuencia ha incurrido en numerosas exageraciones y tergiversaciones, cuando no en abusos sin más, que se ponen de manifiesto tras una lectura cuidadosa de los textos de Schopenhauer en que presuntamente se funda. Al determinar, por otra parte, lo *relativo* de la denominada «devaluación» de la historia llevada a cabo por Schopenhauer, hasta ahora tenida prácticamente por absoluta, se abre un espacio a nuevas investigaciones y en general a una reinterpretación del papel real de la historia en el sistema de nuestro filósofo.

---

pero en otros textos, especialmente del *Nachlass*, la crítica ética también está presente, con toda su fuerza, en *esta* discusión con Schelling. En el caso de Schulze, esa polémica es incluso la principal: la visión de la historia de Schulze no solo es, dice Schopenhauer, una *injusticia* contra los individuos de todas las épocas que preceden a la época final en que llegará la salvación de la humanidad, y han de sufrir en la preparación de ella, sino que no deja espacio a la libertad, a la posibilidad de que cada individuo trabaje en su propia salvación: los individuos son peones que trabajan para fines ajenos que ni siquiera conocen.

<sup>145</sup> En la breve discusión con Schulze, este aspecto salta a la vista, ya que lo primero que ocasiona la crítica de Schopenhauer es que el propio profesor hable expresamente de la mano divina como guía de la historia. En el pasaje contra Schelling, la acusación de ocultar una teodicea bajo el «filosofar histórico» es solamente tácita, pero se adivina con claridad en las referencias a la doctrina de la «caída» de *Filosofía y religión* y a la doctrina del *Urgrund* del tratado sobre la libertad, a la que en otros lugares Schopenhauer alude sarcásticamente como doctrina del «autoparto de Dios» y como un *conte bleu*. En cuanto a los *hegelianos* (que no Hegel), *grf.* lo dicho *supra* sobre los «puntos de vista mitológicos fundamentales» en los que «tácitamente» se apoyaría su filosofía de la historia.

<sup>146</sup> En su *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos: Barcelona, 1989, p. 294, Alexis Philonenko subraya como una muestra de la «originalidad de Schopenhauer en el idealismo alemán» el que «se haya negado a integrar, de una otra manera, la historia en su sistema»: su reducción de la historia a una mera «sucesión de hechos, que son otras tantas derrotas», era «una verdadera revolución» en «la ideología alemana».