

El lloc de la història en la filosofia de Schopenhauer*

Joan David MATEU I ALONSO
Universitat de València

RESUM: El propòsit d'aquesta comunicació és explorar les reflexions d'Arthur Schopenhauer sobre la història. Tenint en compte algunes tesis sobre el tema (Georg Simmel i Alexis Philonenko), que consideren Schopenhauer un pensador antihistòric o un crític de la filosofia idealista de la història, abordarem les raons que suporten aquesta tesi des de les quatre perspectives immanents a l'obra de Schopenhauer: teoria del coneixement, ontologia, estètica i ètica. Aquestes quatre perspectives ens mostren un Schopenhauer crític radical de la història; tanmateix es presentaran alguns matisos a aquesta tesi general, per exemple, la idea de la història com l'autoconsciència de la humanitat, defensada pel mateix autor al segon volum de la seua obra principal. La intenció final d'aquesta comunicació és apuntar la influència de les idees de Schopenhauer sobre la història (amb Burckhardt com a esglaió) en el jove Nietzsche.

PARAULES CLAU: Schopenhauer, filosofia de la història, filosofia pràctica, idealisme, Nietzsche.

1. INTRODUCCIÓ

El propòsit d'aquest treball és presentar un esborrany d'algunes investigacions sobre la filosofia d'Arthur Schopenhauer, concretament pel que fa a la seua filosofia de la història, tema poc tractat en la bibliografia sobre l'autor d'*El món com a voluntat i representació*.

Si considerem la filosofia de Schopenhauer d'una forma general, podem pensar que ens trobem davant d'una metafísica postkantiana, que pretén desvetllar la natura de la cosa en si concretant-la com a voluntat, ja no entesa com una facultat individual, sinó com l'essència del món. En conseqüència, la seua teoria del coneixement estarà atrapada dins la problemàtica dels modes de coneixement que ens permeten

* Aquesta comunicació s'emmarca dins del projecte «Cultura y civilización», dirigit pel professor V. Sanfèlix, finançat pel Ministeri d'Educació i Ciència (MEC) amb referència HUM2005-04665/FISO i pels fons FEDER.

tindre consciència d'aquesta voluntat, a la vegada que es nega la possibilitat de conèixer-la racionalment. Tanmateix la filosofia de Schopenhauer ha ofert una estètica que va influir en nombrosos artistes de la darrer part del segle XIX i començament del XX. D'una forma semblant, la seua ètica es va definir en contraposició al rigorisme kantianista proposant una sèrie d'idees sobre la compassió que no deixarien indiferent el seu deixeble pòstum i crític més radical, Nietzsche. Ara bé, quin paper té la història dins de la seua filosofia vista en conjunt? Precisament, a diferència d'altres autors idealistes de començament del XIX,¹ Schopenhauer no sembla assajar cap filosofia de la història, ni cap reflexió sobre el potencial filosòfic de la història, ni tampoc cap meditació sobre el possible sentit dels esdeveniments històrics. Gairebé tot el contrari.

La tesi d'Alexis Philonenko al seu llibre sobre Schopenhauer és que, a diferència de Kant i Fichte, el nostre autor ja no concedeix la primacia a la raó pràctica: la seua ètica és un intent de comprendre les accions humanes, sense cap pretensió prescriptiva. No hi hauria cap instància superior, cap regne dels fins, que ens podria servir per interpretar la història. El trànsit de l'ètica a la història seria impossible, perquè no hi hauria cap possibilitat de treballar i dominar allò patològic en els humans, les seues passions: així com en l'ètica de Schopenhauer sols caldria renunciar als desitjos i les passions, l'única actitud davant els esdeveniments històrics seria la resignació.² La història esdevindria, doncs, una comèdia de l'absurd.

Però no sols es tractaria d'una diferència respecte als idealistes contemporanis, com per exemple Fichte i Hegel, dels quals Schopenhauer pretén desmarcar-se, sinó també respecte al seu successor més il·lustre, Friedrich Nietzsche. És en aquest cas Georg Simmel qui, al seu llibre *Schopenhauer i Nietzsche* de 1907, ja apunta en aquesta direcció: Schopenhauer mostraria una aversió radical contra la història, en la qual es manifestaria la voluntat de viure d'individus i col·lectius, tot just l'exemple negatiu de l'ètica schopenhaueriana, basada en la negació d'aquesta voluntat. Arran d'aquesta aversió radical contra la manifestació de la voluntat en la història, s'explicaria també la crítica epistemològica a la història com a discurs: no pot haver-hi una ciència fonamentada en esdeveniments concrets, particulars i irrepetibles. Al contrari, amb Nietzsche, continua Simmel, ens trobaríem davant un pensador històric, en el qual l'evolució, el desenvolupament, és la idea força central, però una evolució en la qual el valor absolut no es troba al final (teleologia), sinó incardinat en cada moment d'aquesta evolució que se supera a si mateixa contínuament.³

1. Ens referim sobretot a Hegel i Fichte, ja que al jove Schelling trobem una crítica radical (potser més que la del mateix Schopenhauer) a la filosofia de la història, per exemple a «És possible una filosofia de la història?» (*Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1985). Sobre els possibles punts de contacte amb Schelling i Fichte, malgrat les diatribes contra ells, cal retindre aquesta afirmació de Schopenhauer, que seria aplicable en certa mesura al tema de la història: «Fichte i Schelling estan dins de mi, però jo no dins d'ells: és a dir, el poc vertader que es troba a les seues teories està contingut en el que jo he dit» (Arthur Schopenhauer, «Pandectae II [1837]», *Der handschriftliche Nachlass*, Bd. 4, Munic, DTV-Verlag, 1985, paràgraf 183, p. 231).

2. Vegeu Philonenko (1989), p. 234 i s.

3. Vegeu Simmel (2004), p. 207 i s.

Des d'ambdós punts de vista, Schopenhauer quedaria com un pensador antihistòric, com un crític de la història, visió de la qual voldria oferir la fonamentació i a la vegada proposar una ampliació. En primer lloc, passem a analitzar els arguments de Schopenhauer que avalen la imatge oferta per Philonenko i Simmel.

2. LES CRÍTQUES DE SCHOPENHAUER A LA HISTÒRIA

Per tractar dels raonaments de Schopenhauer sobre la història ens servirem de la quàdruple divisió de la filosofia que es presenta a *El món com a voluntat i representació*, és a dir, pararem atenció a la història des de la metafísica, la teoria del coneixement, l'estètica i l'ètica, però si seguim la intuïció de Simmel, segons la qual la crítica de la història parteix de les profundes arrels metafísiques i ètiques del sistema de Schopenhauer, hauríem de començar per aquests àmbits.

Des d'un punt de vista ontològic, de quin tipus de realitat s'ocupa el discurs històric? En el cas de Schopenhauer és clar que es tracta dels fenòmens, ja que la cosa en si queda reservada a una mena de coneixement especial, punt obscur del seu sistema (sembla que l'accés a la cosa en si com a voluntat té lloc gràcies a la vivència del propi cos, però culmina en el coneixement calmant de l'ètica i la renúncia ascètica, que suposen una negació d'aquell). La divisió kantiana entre fenomen i cosa en si és radicalitzada per Schopenhauer, fins al punt d'anar en contra del propi Kant, segons ell, i explícitament contra les filosofies de la història que pretenen «copsar *històricament* l'essència del món» (WWV, I, 322):⁴

La nostra filosofia afirmarà aquí la mateixa *immanència* que en totes les consideracions fins ara: en contra de la gran doctrina de Kant, no voldrà utilitzar les formes del fenomen... com a trampolí per sobrevolar el fenomen... i aterrar a la il·limitada regió de les ficcions buides (WWV, I, 321).

Així, doncs, Schopenhauer critica tota extrapolació de les categories, en aquest cas la categoria única, el principi de raó, a l'àmbit extrafenomènic. La història esdevinguda roman en l'àmbit fenomènic, no és més que la «forma accidental del fenomen» (WWV, I, 215). La història només consistiria en la contínua carència de sentit, una manifestació de la bogeria de la voluntat contra la qual lluita Schopenhauer.

En resum, si la història s'ha d'ocupar d'aquesta afirmació de la voluntat quan el que vol Schopenhauer és mostrar l'absurd al qual ens conduiria la contínua afirmació d'aquesta i defensar la negació de la voluntat, açò implica la negació de la història. A un nivell metafísic, es tracta tan sols del món fenomènic, i per tant indigne d'una excessiva atenció filosòfica (no hi ha accés possible a l'essència del món), però, per altra banda, en la mesura que es refereix al fenomen, representa eixa mateixa volun-

4. Les traduccions d'*El món com a voluntat i representació* són meues, ajudant-me en les traduccions castellanes de Pilar López de Santa María, publicades a Trotta (2003 i 2004). La paginació correspon a l'original de l'edició de Hübscher (4a ed.).

tat o essència del món en una forma negativa per a Schopenhauer, és a dir, en la seua contínua lluita per existir, en una infinita afirmació de la banalitat i insatisfacció dels desitjos dels humans. Aquesta paradoxa condemna la història des de l'arrel metafísica del seu pensament.

Si afrontem el problema de la història des de la perspectiva ètica, la conclusió no serà gaire diferent. Tenint en compte la tesi segons la qual a la història s'aprecia una contínua pretensió de la voluntat per afirmar-se a si mateixa, Schopenhauer condemnarà l'intent de connectar història i moralitat, perquè aquesta es fonamenta en la compassió i en última instància en la negació del dolor, és a dir, de la voluntat. A més, cal recordar l'element col·lectiu, nacional, de masses, que sol implicar la visió de la filosofia de la història, un component que l'elitisme de Schopenhauer menysprearà des d'un individualisme radical per al qual l'Estat no deixa de ser una institució que es redueix a controlar l'egoisme dels seus membres.

Dos textos ens poden ajudar a donar suport a aquesta tesi. El primer condemna l'exemple moral que dóna la història, ja que no mostra els models ètics i ascètics individuals que Schopenhauer defensa:

...la història universal guardarà i haurà de guardar silenci respecte als homes, la conducta dels quals constitueix la millor explicació i l'única suficient d'aquest important punt de la nostra investigació. Ja que la matèria de la història universal és totalment distinta i, fins i tot, oposada: no es tracta en ella de la negació i supressió de la voluntat de viure, sinó justament de la seua afirmació i manifestació en innumerable individus (WWV, I, 455).

El segon text que vull citar és el següent i fa referència al nominalisme que Schopenhauer oposa al col·lectivisme propi d'algunes filosofies de la història:

A més, així com en la natura sols l'espècie és real, i els *genera* són meres abstraccions, així també en el gènere humà sols són reals els individus i el seu curs vital, i els pobles i la seua vida són meres abstraccions (WWV, II, 505-506).

Així, doncs, la connexió impossible entre ètica i història condemna la segona al menyspreu per part de Schopenhauer: no serveix com a exemple de la moral de la compassió ni de l'ascètica negadora de la voluntat. A més, el subjecte real de la història seria cada individu particular i no els pobles o comunitats lluitant i afirmant la seua voluntat de viure, exemple negatiu per a Schopenhauer.

Però, a més a més, cal tenir en compte els motius de tipus epistemològic que fan de la història un tipus de discurs al qual Schopenhauer no concedeix la dignitat filosòfica que assoleix en altres autors. Si abans ja s'havia assenyalat el fet que la història correspon al món fenomènic, en el qual impera el principi de raó i, per tant, no es pot assolir el màxim grau de coneixement que no és altre que el de l'essència del món com a voluntat i que implica una actitud ètica i ascètica, ara cal afegir que per a Schopenhauer la història no arriba ni tan sols a assolir l'estatus de la resta de les ciències.

En primera instància, la història no pot convertir-se en una ciència *sensu stricto* perquè mentre aquestes articularien les seues proposicions amb subordinacions lògiques, subsumint casos en lleis generals, o generant hipòtesis que es podrien verificar a partir de casos empírics, pel que fa a la història ens trobaríem amb un discurs sobre objectes individuals, concrets, les proposicions sobre els quals tan sols podrien coordinar-se, no subordinar-se. En el discurs històric no podrien establir-se lleis generals (WWV, II, 503): si això és així, es tracta d'una ciència d'individus, no de conceptes, que és tant com dir que no és una ciència, sinó un saber, una forma de saviesa. Les ciències treballarien amb conceptes que copsen les característiques de les espècies, que, com s'ha esmentat abans, són l'únic real a la naturalesa (recordem la primacia de la vida de l'espècie sobre l'individu en la teoria de la naturalesa de Schopenhauer), mentre que la història o bé pot tenir la temptació de buscar entitats col·lectives com a objecte d'estudi per a pretendre convertir-se en ciència o bé s'ha de resignar a reconèixer que els seus objectes són els individus, amb la qual cosa no pot considerar-se una ciència.

Però no és que només no puga accedir a l'estatus de la ciència, sinó que a la vegada es troba als antípodes de la filosofia, tal com l'entén Schopenhauer (a diferència de molts dels idealistes que consideraven solidàries filosofia i història): «Mentre la història ens ensenya que en cada època ha existit quelcom diferent, la filosofia s'esforça a fer-nos comprendre que en totes les èpoques existia, existeix i existirà el mateix» (WWV, II, 504).

Tot i encara que la història, oposada a la filosofia i ben allunyada de les ciències naturals nomotètiques, pogués accedir al nivell epistèmic de les ciències naturals (en les quals està pensant Schopenhauer quan planteja aquesta comparació), com que el concepte no és més que una «reproducció del món intuïtiu original» o «representació d'una representació» (WWV, I, 48), aleshores el discurs històric encara roman-dria en la superfície del món, sense poder accedir a la seua essència, la voluntat, o als graus més elevats de la seua objectivació, és a dir, les idees pròpies de les arts. Açò ens remet a la relació de la història amb la teoria de les arts proposada per Schopenhauer.

Si les ciències treballen amb conceptes, les arts ho fan amb idees, que, seguint la teoria schopenhaueriana, no són sinó el grau d'objectivació de la voluntat en el món fenomènic; partint de la comuna arrel d'aquesta dicotomia, Schopenhauer defensa que arts i ciències s'ocupen del que sempre existeix,⁵ no com la història: la seua dependència del temps incrementa la seua fragilitat dins del marc atemporal de la filosofia schopenhaueriana.

A més, la idea, objecte de l'art, és la forma més adequada a la voluntat, a la cosa en si, sota la forma de la representació (WWV, I, 207), i per tant les arts gaudeixen de la simpatia de Schopenhauer, que reprèn una tesi aristotèlica per comparar una de les

5. Tot i aquest punt en comú, el coneixement per conceptes encara està lligat al principi de raó i també subordinat a la voluntat, vincles ambdós absents en el cas de la contemplació estètica, en la qual la voluntat és silenciada i el principi de raó posat entre parèntesis.

arts, la poesia, i la història: la poesia és més filosòfica que la història,⁶ perquè una tracta d'allò que pot ocórrer i l'altra del que ha succeït, una d'allò més general i altra d'allò més particular. La poesia, com que versa sobre coses generals i possibles, seria més filosòfica per a Aristòtil, i també per a Schopenhauer: la seua filosofia no pot treballar a partir de particularitats esdevingudes, els individus humans reals, sinó mitjançant les possibilitats encara obertes que resten en la idea de la humanitat que ens ofereix la poesia. La poesia tracta de la idea de la humanitat, el grau més elevat d'objectivació de la voluntat, i Schopenhauer vol conèixer l'ésser *humà*, no els *humans*:

La revelació d'aquella idea que és el grau superior d'objectivació de la voluntat, la representació de l'ésser humà en la sèrie connexa dels seus esforços i accions és, doncs, el gran assumpte de la poesia. En veritat, també l'experiència i la història (*Geschichte*) donen a conèixer l'ésser humà, però més freqüentment *els humans* que l'ésser humà (WWV, I, 289).

En consonància amb aquesta idea, Schopenhauer insisteix que la poesia permet copsar la idea de la humanitat fora del temps, mentre que la història necessita del principi de raó. De nou és l'oposició entre temporalitat i atemporalitat, situant la història en el tipus de coneixement representatiu i temporal *par excellence*, el que provoca la condemna de la història, enfront del poeta, que contempla mitjançant la intuïció de l'essència atemporal de la humanitat, de la seua idea.

Fins al que hem vist, la història quedaria per sota tant de les ciències com de les arts, més encara tenint en compte que Schopenhauer mateix reivindica en les arts una concepció del geni com a «clarivident mirall del món», capaç de conèixer sense necessitat del principi de raó, per tant, coneixedor no dels fenòmens, sinó de les idees, i en conseqüència paradigma de l'objectivitat, que no s'entén des d'un punt de vista científic, sinó estètic, és a dir, el coneixement objectiu és aquell en el qual el subjecte es despulla de la seua forma bàsica de cognició, el principi de raó, i intueix directament el seu objecte, en aquest cas la idea. Doncs bé, aquesta forma d'objectivitat no serà vista per Schopenhauer com una possible estratègia de l'historiador (sí que ho serà, en canvi, per a Nietzsche, que pretindrà convertir la història en una de les arts).

Si tenim en compte totes aquestes consideracions, la història queda relegada a un discurs gairebé anecdòtic, invàlid des del punt de vista ètic, sense cap possibilitat de mostrar cap idea de la humanitat, com ho farien les arts, i ni tan sols assoliria l'estatus de les ciències en sentit ampli, ja que el seu coneixement només podria articular-se amb juxtaposicions d'esdeveniments.⁷ Amb tots aquests arguments podrien fonamentar-se les tesis de Philonenko i Simmel sobre la relació negativa de Schopen-

6. ARISTÒTIL, *Poètica*, 1451a, 37-1451b, 7.

7. Sobre el «lloc» de la història, Félix Duque comenta aquesta escala ascendent d'història-poesia-filosofia al seu llibre *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995, p. 17 i s.

hauer amb la història. Tanmateix intentaré matisar aquesta veritat general en el que resta d'aquest treball.

3. EL VALOR DE LA HISTÒRIA

Al segon volum de la seua obra fonamental, Schopenhauer dedica un capítol específic al tema de la història, un breu text on es condensen moltes de les raons crítiques ja exposades, però on els matisos permeten esbossar una veritable filosofia de la història d'acord amb la metafísica de Schopenhauer.

En principi, tenint en compte tot el que s'ha comentat, filosofia i història són per a Schopenhauer disciplines antitètiques i difícilment reconciliables en una forma de discurs, com la filosofia de la història. El pressupòsit bàsic és el següent: Schopenhauer manté la divisió entre fenomen i cosa en si, de tal forma que tot intent de projectar un sentit en la història no és sinó confondre els fenòmens que s'esdevenen amb l'essència del món.

Els hegelians... no han copsat la veritat principal de tota filosofia: que en tot temps existeix el mateix, que tot esdevenir i sorgir són només aparents, que només les idees romanen, que el temps és ideal (WWV, II, 506).

Aleshores tenim, a més, el problema del temps; Schopenhauer considera impossible qualsevol pretensió de realització efectiva del concepte en el món. El que és o existeix realment, ja existia en tot moment; la dialèctica efectual dels conceptes és un motiu absent de la teoria de les idees de Schopenhauer.

Però, a més dels problemes gnoseològics de la idealitat del temps i la realització dialèctica del concepte, enfront de la realitat eterna de les idees, existeix també el problema que apuntava Philonenko: no hi ha possible trànsit entre filosofia pràctica (ètica o dret) i història; l'optimisme jurídic i l'eudemonisme moral són condemnats radicalment per Schopenhauer. No és possible concebre cap teleologia històrica que permeta pensar en un pla de la natura o de la providència que pugui garantir un progrés moral o jurídic, aspecte central que el separarà del tronc central de les filosofies de la història.

Tanmateix, malgrat aquesta diatriba contra la filosofia de la història de Hegel i els seus seguidors, basada en el seu platonisme estètic (les idees són les entitats màximament reals, a les quals el temps no afegeix res) i el seu pessimisme antropològic, i després de defensar que la veritable filosofia de la història és aquella que reconeix que la història és enganyosa en la seua essència més pròpia, perquè sempre hi ha el mateix (*eadem sed aliter*), Schopenhauer explicarà el veritable valor de la història, el seu àmbit propi.

L'àmbit propi de la història serà ni més ni menys el següent:

El que és la raó per a l'individu, ho és la història per al gènere humà (WWV, II, 509).

No deixa de ser sorprenent que, després de tota la càrrega crítica contra el discurs històric, li encomane la tasca de constituir «l'autoconsciència racional del gènere humà (*das vernünftige Selbstbewusstsein*)» (WWV, II, 510). És a dir, el valor de la història resideix en la seua capacitat de crear una consciència comuna al gènere humà, un fil conductor que connecta el passat amb el present i que fa possible el futur, una autoconsciència que s'objectiva amb l'escriptura, veritable memòria de la humanitat, així com el llenguatge seria l'instrument fonamental de la raó individual. La història com a autoconsciència de la humanitat objectivada en l'escriptura; aquesta tesi, així presa, no sembla tan aliena a la tradició de l'idealisme alemany: la tesi de la història com a procés d'autoconsciència del gènere humà no està exempta d'una certa flaire cosmopolita a l'estil kantiana, per bé que amb matisos importants, com l'absència d'un pla o teleologia. En favor d'aquesta possible sintonia es podrien argumentar tres motius: en primer lloc, la declaració liberal de Schopenhauer contra tota idea de subjectes col·lectius en la història, la seua professió de fe individualista, l'apropa a una posició kantiana enfront d'altres de tipus comunitarista en filosofia de la història; en segona instància, la història del gènere humà no és la manifestació progressiva d'un desenvolupament cultural, no és l'expressió d'allò més propi de cada cultura o societat, no és la realització del contingut emotiu d'un col·lectiu, sinó, tal com diu Schopenhauer mateix, «la raó o la consciència reflexiva del gènere humà i ocupa el lloc d'una consciència immediatament comuna a tot ell» (WWV, II, 510). I en tercera i última instància, el paper performatiu d'aquesta consciència, la seua capacitat de crear i conferir realitat a la idea d'humanitat que es postula, és la darrera característica que pot vincular la concepció crítica de la història de Schopenhauer a la tradició kantiana i idealista de filosofia de la història, això sí, presentant-lo com un crític a la vegada intern i radical d'aquesta tradició. El text de Schopenhauer que permet defensar aquest darrer punt diu així:

...sols gràcies a ella [la història] pot arribar a convertir-se [el gènere humà] en una totalitat, en una humanitat. Aquest és el veritable valor de la història (WWV, II, 510).

Així, doncs, el valor de la història rau principalment en la seua capacitat realitzativa de fer esdevenir el gènere humà *humanitat*, assolint una consciència coherent de si mateixa, conferint-li una identitat determinada, *una* humanitat, diu Schopenhauer.

Ara bé, és cert que a les reflexions de Schopenhauer es troba completament absent la idea de garantia d'un pla de la natura, de la providència o l'esperit que vaja realitzant-se; aquest punt marca la distància insuperable entre ell i les filosofies de la història de Kant o Hegel.

D'aquesta manera, consideraria aquests apunts un intent de matisar la tesi de Philonenko esmentada al començament d'aquest treball: si bé potser no hi hauria una primacia de la raó pràctica que permetés establir un trànsit entre dret i història, com en Kant o Fichte, podríem trobar algunes idees que permeten vincular-lo críti-

caament, assumint alguns supòsits comuns, a la filosofia de la història; el trànsit es produeix a nivell antropològic i ètic: sols amb la consciència reflexiva que suposa la història el gènere humà pot esdevenir alguna cosa més que un gènere entre altres, si no una humanitat (la diferència antropològica rauria en part en aquest pas del gènere a la idea d'humanitat en la seua autoconsciència).

Tot seguit, intentaré mostrar com també en el cas de l'afirmació de Simmel sobre la relació entre Schopenhauer i Nietzsche caldria repensar el problema de la història.

4. LA INFLUÈNCIA SOBRE NIETZSCHE

Al seu clàssic llibre sobre Schopenhauer i Nietzsche, Simmel afirma que una de les diferències principals entre ambdós pensadors està en la seua relació amb la història. Mentre que Schopenhauer seria un filòsof antihistòric, Nietzsche seria un filòsof radicalment històric. Si Schopenhauer no accepta en absolut la idea d'una evolució o d'un progrés, Nietzsche, en canvi, no deixaria d'utilitzar imatges historicoevolutives, de canvi, de genealogies, per representar el seu pensament siga sobre l'art, la moral, la religió o, fins i tot, el coneixement (Simmel, 2004, p. 207-210).

Encara que aquesta tesi pugui ser acceptada com a vertadera, caldria matisar-la lleugerament: d'una banda, hem vist com Schopenhauer valorava la història; d'una altra banda, segons el moment de l'obra de Nietzsche podrem trobar unes consideracions o unes altres sobre la història (Nietzsche pot emfasitzar el paper de la història mitjançant la genealogia, o bé criticar el sentit històric en textos tan distants en el temps com la segona intempestiva o *Més enllà del bé i del mal*, paràgrafs 223-224).

Tanmateix el que voldria fer és suggerir la connexió entre les crítiques del jove Nietzsche a la història amb les reflexions de Schopenhauer. Com donar suport a aquesta tesi? D'una banda, em serviré d'alguns textos de la segona intempestiva, *Sobre l'avantatge i l'inconvenient de la història per a la vida*,⁸ però en primera instància voldria remetre a Jakob Burckhardt, l'esglau que lliga Nietzsche al seu mestre Schopenhauer.

Nietzsche va assistir a les classes de Burckhardt a Basilea, classes que s'han recollit al seu llibre *Reflexions sobre la història universal*, i en les quals l'historiador critica la filosofia de la història de Hegel, disciplina que per a ell no era sinó un «centaure conceptual» (Burckhardt, 1983, p. 44), una quimera: la història i la filosofia tindrien objectes d'estudi diferents i suposarien perspectives irreconciliables. A la vegada, això no vol dir que Burckhardt no tingués una filosofia sobre la història, que afirmava que «el conflicte de preferència entre la història i la poesia ha estat definitivament resolt per Schopenhauer. La poesia aporta més que la història al coneixement de la humanitat» (Burckhardt, 1983, p. 116). I tot seguit ens remet al text de la *Poètica* aristotèlica, punt de referència d'aquest tòpic.⁹

8. Nietzsche (2003). Traducció de Joan B. Llinares.

9. Al voltant de la influència de Schopenhauer sobre Burckhardt es pot veure el text de Magee (1983), p. 276-277.

Així, doncs, aquestes idees de Burckhardt, d'arrel schopenhaueriana, la superioritat de la poesia sobre la història, foren molt ben rebudes per un jove Nietzsche que assajaria la famosa metafísica d'artista, amb la primacia de l'art sobre les ciències, ja que seria l'única visió del món capaç de donar-li sentit. Si a això afegim les difícils relacions amb Hegel i els hegelians (com es pot apreciar en alguna de les seues cartes de joventut i en textos pòstums),¹⁰ es pot entreveure el rerefons de la segona intempestiva, un text en el qual Nietzsche criticarà l'excés de coneixements històrics, un excés atròfic sobre la capacitat de creació cultural i artística. L'excés d'història faria impossible una veritable tasca de creació artística, el superàvit de coneixements històrics no ben digerits suposaria un entrebanc narcotitzant per a la reforma cultural en la qual pensa el jove Nietzsche. Aleshores, els seus enemics seran aquells defensors de la idea de progrés, especialment Eduard von Hartmann, autor que havia conjugat idees d'arrel schopenhaueriana amb una teleologia progressista en la història, defensant una mena de progrés inconscient, contra el qual Nietzsche es rebel·la, així com contra el propi Hegel, de qui cita algun text com el famós *dictum* sobre allò real i allò racional, que interpreta interessadament per fer de Hegel un defensor de tot statu quo.

Deixant de banda la problemàtica interpretació de Hegel que fa Nietzsche, m'interessa destacar que la metafísica d'artista de Nietzsche, la primacia de l'art, el seu poder de conferir sentit a l'existència, i la primacia del geni artístic, que encarna un ideal d'objectivitat, són herències clares de Schopenhauer. També podem trobar les seues empremtes en la crítica a la pretensió positivista de considerar la història una ciència; Nietzsche utilitza arguments semblants als de Schopenhauer. Fins i tot, la flaire pessimista sobre l'esdevenir històric regit per les masses que es manifesta a la segona intempestiva fa clara referència a Schopenhauer, de qui Nietzsche pren la idea d'una república d'éssers humans genials que malgrat succeir-se en la història es comunicarien simultàniament de forma intemporal. Però, un cop assumides aquestes convergències, implica açò que en la valoració de la història hi haja un paral·lel exacte?

De cap manera. A la segona intempestiva, en primer lloc, la història no aconseguirà un marc autònom i distint a la ciència i a l'art, com en el cas de Schopenhauer, sinó que serà absorbida pel paradigma artístic heretat del mateix Schopenhauer. Fer de la història una obra d'art: aquest és l'objectiu del jove Nietzsche, aconseguir que els historiadors participen de la naturalesa del geni artístic i, per tant, que el seu model d'objectivitat siga el model estètic de Schopenhauer, és a dir, coneixement deslliçat de les formes de la subjectivitat (el principi de raó) i, en conseqüència, de la voluntat.

10. Especialment la carta 480, del 20/9/1865, on Nietzsche comenta amb una certa ironia que a l'hora del cafè berena un poc de filosofia hegeliana (Friedrich NIETZSCHE, *Correspondencia*, I, Madrid, Trotta, 2005, p. 380). És innegable que Nietzsche coneixia els darrers paràgrafs de les lliçons sobre filosofia del dret de Hegel, els quals cita i comenta als pòstums (Friedrich NIETZSCHE, *KSA*, Berlín, Walter de Gruyter, 1999, vol. 7, p. 29 [72]-[74]), i als quals reflecteix una teoria de l'Estat heretada de Schopenhauer: l'Estat no és cap substància lligada a l'esperit nacional, ni té cap finalitat en la història universal, és tan sols una forma de relació entre individus per regular el seu egoisme i no té cap altra finalitat que la que aquestos li donen.

En segon lloc, la història no tindrà una funció genèrica respecte a la humanitat, no és un procés d'autoconsciència de l'espècie mitjançant el qual aquesta es constitueix en una unitat. Nietzsche es troba en aquest punt més proper al culturalisme en filosofia de la història; la història permet el progrés de cada cultura, que mitjançant la història crítica, la monumental i l'antiquària entra en un procés de reflexió i recreació del seu passat, fent del present un pont cap a un futur en el qual els genis assoliran posicions d'influència sociopolítica. La història ja no té un paper universal, perquè la humanitat siga conscient de si, sinó relatiu a cada cultura, al seu procés de transformació en el model polític i social que inspira el jove Nietzsche, la república platònica, però amb els artistes al cim de la jerarquia.

En resum, Nietzsche assumeix de Schopenhauer la seua metafísica d'artista (la contemplació estètica com a redempció) i la tesi de la superioritat de l'art sobre la història, però d'aquests punts no n'extrau la mateixa conseqüència, és a dir, l'autonomia de la història i el seu valor per al gènere humà, sinó que defensa la conversió de la història en art (assimilació estètica) i la seua subordinació a una tasca de crítica i reforma cultural particular, idees que en la seua maduresa derivarien no en una filosofia de la cultura emmarcada en una teoria estètica (com en la seua joventut), sinó en una genealogia dels valors culturals occidentals que analitza fins i tot els valors que abans li havien servit de marc (per exemple, la crítica a l'ascetisme estètic al tercer assaig de *La genealogia de la moral*). Així, doncs, la tesi de Simmel es pot entendre millor en copsar la influència de Schopenhauer sobre Nietzsche en aquest punt.

5. CONCLUSIONS

Per concloure aquest treball, caldria recapitular quin era l'objectiu que es proposava; en primera instància, fer veure que Schopenhauer, tot i mostrar-se com un crític ferotge del discurs històric, li reserva una tasca gens menyspreable, que no és altra que elevar la humanitat a l'autoconsciència. En segon lloc, apreciar la relació entre Schopenhauer i Nietzsche, que no seria reduïble al que proposava Simmel: d'una banda, un pensador històric (Nietzsche) i, de l'altra, un pensador antihistòric (Schopenhauer). La posició del jove Nietzsche es defineix críticament respecte a la del seu mestre, a la qual ha d'incloure com un moment necessari de la seua teoria sobre la història les forces ahistòriques de l'art i la religió que reivindica a la segona intempestiva i la figura del pensador antihistòric (potser pensant en Schopenhauer), a qui elogia, malgrat distanciar-se'n.

Però, més enllà d'aquesta doble matisació, el present treball vol apuntar alguns detalls que necessitarien una elaboració més completa. En primera instància, sembla clar que Schopenhauer defensa que la humanitat pren consciència de si en el procés de narració i escriptura de la seua història; però, quin és el contingut concret d'aquesta consciència de si? En què consisteix aquesta reflexió de la humanitat sobre ella mateixa? No considerava Schopenhauer que la història no és res més que un seguit d'accions absurdes? No era la història la representació d'una tragicomèdia? Alesh-

res el problema és com fer compatibles les dues tesis, la de l'absurd de la història i la tesi de la presa de consciència de si de la humanitat mitjançant aquest procés. La pregunta seria, doncs: no deu ser la consciència de la humanitat una consciència del seu propi absurd? En aquest sentit, tot i el valor de la història, aquesta encara quedaria supeditada a la poesia, ja que en tant que consciència de si de la humanitat seria una mena de nivell fenomenològic previ, encara per sota de la poesia, que consisteix en la contemplació desinteressada de la idea de la humanitat com a objectivació superior de la voluntat.

Aquesta reflexió sobre l'absurd sembla quedar ben apuntada per algunes idees de Schopenhauer i per la visió que en dóna, per exemple, Clément Rosset al seu assaig sobre la «visió absurda» de Schopenhauer: l'aparent finalitat de les accions humanes, les tendències apreciables al món dependrien de la voluntat, és a dir, d'una carència total de finalitat (una finalitat sense fi).¹¹ La idea de l'absurd el separa radicalment de l'idealisme; mentre que les filosofies de la història a l'ús inclourien una finalitat, un *télos*, Schopenhauer desterra tota pretensió de sentit de l'esdevenir de la humanitat. La teleologia seria admissible en el camp de la natura orgànica, però Schopenhauer rebutja la possibilitat d'utilitzar el principi teleològic en el camp de la metafísica (WWV, II, 375),¹² i aquesta seria una diferència clau respecte a altres filosofies de la història: ni com a realització fàctica ni com a ideal regulatiu asintòtic seria legítim utilitzar el principi teleològic en el camp de la història. Aquesta negació barra el trànsit entre la filosofia pràctica (la filosofia moral, del dret i política) i la filosofia de la història; els supòsits antropològics de Schopenhauer sobre l'absurditat de la conducta humana impedeixen pensar en la història com en la realització d'un sentit. Tot al contrari, la història no pot servir mai com a exemple de la moral ascètica defensada per ell, l'egoisme dels humans requereix una institució com l'Estat, la visió del qual és ben negativa per a Schopenhauer.

Potser arran d'aquest punt podríem assajar una reinterpretació actual de la filosofia pràctica de Schopenhauer. Si es nega el trànsit entre aquesta i la història, si l'ascètica del sant i la moral del virtuós romanen en un àmbit privat i individual, i la història en conjunt no té sentit, quina és la funció, quin és el paper, quin és l'estatut de la filosofia del dret, de la política i de l'Estat en Schopenhauer? Quina actualitat tenen les idees de Schopenhauer sobre aquest tema? L'Estat és apreciat a la vegada com un mal necessari, donada la naturalesa humana, i com una maquinària opressiva. Com interpretar aquest àmbit de la filosofia de Schopenhauer? En aquest punt, les reflexions de Mann,¹³ així com les d'Horkheimer,¹⁴ ens haurien de servir per analitzar l'actualitat del seu pensament sociopolític.

11. Vegeu Rosset (2005), p. 94-99.

12. En aquestes pàgines del segon volum de la seua obra magna, Schopenhauer argumenta que la teleologia és un supòsit útil en la naturalesa orgànica, però que en la metafísica té una validesa secundària per confirmar certs principis fonamentats d'altra forma; és més un problema a explicar que un mode d'explicació.

13. Vegeu Mann (2000), p. 61 i s.

14. Vegeu Horkheimer i Adorno (1971), p. 159, 180 i pàssim.

Així, doncs, la qüestió de la filosofia de la història ens podria conduir a un problema sociopolític, a l'actitud davant dels ideals de la Il·lustració i, com a corol·lari, al tema de l'actualitat de la filosofia schopenhaueriana com a crítica del present, problemàtiques que demanarien una investigació i una reflexió que excedeixen el propòsit d'aquest treball. Com va apuntar Horkheimer: «Seria fàcil fer parlar el present en el sentit de Schopenhauer.»¹⁵

BIBLIOGRAFIA

- BURCKHARDT, Jacob (1983). *Reflexiones sobre la historia universal*. Mèxic: FCE.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (1971). *Sociologica*. Madrid: Taurus.
- MAGEE, Bryan (1983). *The Philosophy of Schopenhauer*. Nova York: Oxford University Press.
- MANN, Thomas (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003). «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida». A: Friedrich NIETZSCHE. *Antología*. Barcelona: Península.
- PHILONENKO, Alexis (1989). *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.
- ROSSET, Clément (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. València: Pre-Textos.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1994). *Sämtliche Werke*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (2003). *El mundo como voluntad y representación: Complementos*. Madrid: Trotta.
- (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.
- SIMMEL, Georg (2004). *Schopenhauer y Nietzsche*. Sevilla: Espuela de Plata.

15. Vegeu Horkheimer i Adorno (1971), p. 168.