

PRÓLOGO

LA CENTRALIDAD DE SCHOPENHAUER

Álvaro Cortina Urdampilleta se presenta al público filosófico español con este libro después de publicar en inglés una obra dedicada a *Bergson and the aristotelian model of immanent teleology*. Y como Álvaro fue un brillante alumno en la Facultad de Filosofía de la UCM, y como he seguido sus pasos por las universidades Diego Portales de Chile y de Leiden en Holanda, además de disfrutar de muchas conversaciones y de algunas comidas, me veo legitimado para presentarlo ahora ante nuestro público con este libro dedicado a la obra de Schopenhauer. Al hacerlo cumplo con el feliz deber de resaltar sus virtudes como filósofo y como escritor.

La obra dedicada a Bergson, escrita con la inevitable distancia de quien ha de manejar un idioma extranjero para expresarse, ya concluía presentando las tensiones bergsonianas entre el concepto omniabarcador de vida y el problema del sentido de la libertad humana dentro de la gran estructura evolutiva. Para comprender lo que quiero decir me permitiré citar un pasaje de esa obra bastante revelador. «Dado que hay libertad en el mundo, podemos preguntarnos de quién es esa libertad. Por lo general, Bergson habla acerca de un *élan* omniabarcador, pero a veces él habla también de un *élan* personal: el del genio. Es difícil conocer dónde acaba el impulso de la vida y dónde comienza la responsabilidad humana. Pienso que este problema no está resuelto, pero ciertamente va más allá de la finalidad de esta obra». Cuando leemos este pasaje del final de esta importante obra de análisis de uno de los filósofos más influyentes del siglo xx –hemos de recordar una vez más la impronta de Bergson en Deleuze–, no nos extraña que Cortina Urdampilleta haya entregado sus esfuerzos a la interpretación de la obra de Schopenhauer. Al hacerlo, no solo muestra una profunda vocación filosófica, sino también una capacidad de perseguir los grandes temas que en cierto modo constituyen las fuentes del pensamiento contemporáneo. Se trata por tanto de una doble fidelidad. A su vocación y a su

mirada. Y ya sabemos que toda fidelidad a sí mismo implica identificar el alcance y magnitud de los retos con los que quieres medirte.

Esta constitución ética del estudio de la filosofía, esta proclamación de cierta fidelidad a sí mismo, que va más allá de una adscripción material a tal o cual corriente, caracteriza de forma muy especial a la joven generación de la filosofía española. Armarse con estos refuerzos de naturaleza ética, que tienen como finalidad expresa la formación de un carácter, es algo nuevo en nuestra tradición. Por lo general, en España se hacía una obra filosófica desde una sólida instalación en las estructuras universitarias. Muchas veces, como es notorio, ni siquiera entonces se lograba presentar nada notable. Ahora la situación es diferente. La joven generación que ahora ronda está en la treintena tiene que articular una obra firme y coherente antes de lograr la paz de espíritu que produce disponer de un trabajo académico firme, estable y sin sueldos miserables. No se podrá exagerar la condición heroica de la voluntad de esta nueva generación filosófica, que tiene que escribir libros mientras da multitud de clases en situaciones precarias y tiene que cumplir los preceptos unilaterales de las agencias de evaluación. Y, sin embargo, no es extraño ver a jóvenes con una obra madura, rigurosa, que trabajan pacientemente y se entregan al trabajo creativo, que la mayor parte de las veces no tiene nada que ver con lo que exige la ANECA. Pues el trabajo creativo en filosofía es y será por siempre el libro. Puede variar el formato y la comprensión, pero el libro es la confesión de que uno escribe para el kantiano *Leserwelt*, el mundo de lectores, y no la reducida brigada motorizada y fanatizada de grupos de expertos miopes solipsistas, montados en las revistas superespecializadas y entregados al enésimo análisis del mismo nimio problema, tan carentes de espíritu como de grandeza e influencia social. El formato libro, con su formidable esfuerzo, siempre tiene un destinatario implícito, el público general, no el especialista. El libro siempre supone la formación de una escritura, la configuración de una obra identificable y reconocible. El artículo de revista especializada siempre acaba siendo en buena medida una réplica lingüística de hábitos comunicativos bien establecidos, casi un formulario. Los pares de esas revistas, con frecuencia, se van pareciendo cada vez más a los «like» de las redes sociales, al reconocimiento de formar parte de una comunidad narcisista. La filosofía, de entre todos los saberes, es el que por naturaleza no va dirigido a especialistas.

Nada más natural entonces que Cortina Urdampilleta, ejerciendo la continuidad del propio sentido de las cosas, haya dedicado su segundo libro a Schopenhauer y que lo haya hecho con la voluntad de ofrecernos una obra elegante, bien escrita, legible. Puesto que acababa su primer libro

con una referencia al problema del genio, como aquel punto de intersección del *élan* creativo de la Vida con la fuerza libre creadora del ser humano, tiene mucha coherencia que haya tenido que retroceder ahora en su análisis hasta abordar el momento filosófico en que la relación entre la voluntad de vivir y la subjetividad humana se presenta como la clave filosófica sistemática más profunda. Y esto se da por primera vez en la filosofía del Schopenhauer, que abre la época contemporánea de Nietzsche y de Heidegger. Y es bastante fácil que la palabra que unifica toda esta serie de argumentos sea una que ya Kant había puesto en movimiento como el puente que comunica la fuerza de la naturaleza y el ser humano, el concepto de genio, idea que, como hemos de recordar para entender la fidelidad filosófica de Cortina Urdampilleta, está íntimamente relacionada con el problema de la teleología. El genio en Kant imita y produce según la misma técnica inconsciente de la naturaleza.

Por eso, este libro comienza con la necesidad de definir la época del genio como la época del romanticismo. Si de verdad deseamos darle relevancia a esta época, y conocer la poderosa influencia de su evolución, podemos ir al *Glossarium* de Carl Schmitt. La época del genio en cierto modo es también la época de la teología política. Esto significa que ofrece el estrato rocoso sobre el que se levanta nuestro propio presente. Cuando Cortina Urdampilleta define el romanticismo como el movimiento antifilisteo, está descubriendo la profunda actitud antiburguesa del mundo contemporáneo, la tremenda insatisfacción con eso que acabará siendo el hombre alienado de Marx, el último hombre nietzscheano, la jaula de hierro weberiana, el hombre del llano de Thomas Mann, el malestar en la cultura de Freud, la masa orteguiana, la época de la imagen del mundo de Heidegger, el hombre unidimensional de Marcuse, todos ellos conceptos que muestran la profunda reluctancia del ser humano ante los frutos maduros del mundo burgués.

Frente a la utilidad como categoría central del mundo del filisteo, por lo general un sobrio puritano manchesteriano, el malestar que el romanticismo canaliza reclama la creatividad genial. La profunda relevancia de la estética para el mundo contemporáneo procede de que, en ese terreno, viven los que desde Kant se entregan a un placer desinteresado, sin utilidad, producido por la belleza, ya sea la natural, fruto de la técnica de la naturaleza, ya sea artística, el fruto inmediato del genio, el juego de pulsiones que expresa la totalidad y la libertad de las fuerzas psíquicas, y produce placer de reflejar en la creación estética una nueva humanidad transfigurada y redimida.

Cortina Urdampilleta tiene razón. Schopenhauer es digno de estudio porque está en el origen de la elaboración filosófica de esta cultura. Pero también por una cierta capacidad dual. Desprecia al filisteo, pero una especie de superioridad y de piedad le impone escribir para los filisteos. A pesar de todo hay un cierto esfuerzo redentor en este hombre que amó la profunda religiosidad de su padre, y que jamás se desprendió de ella, tanto como despreció el carácter mundano de su madre, la pretenciosa escritora volcada al éxito social. Es muy curioso que «malos cristianos» sea siempre uno de los improperios de Schopenhauer. La sensibilidad dual de Schopenhauer tiene que ver con el hecho de que él representa la heroica e inicial deserción del filisteísmo. Su fidelidad a la filosofía brota del odio visceral al destino de contable económico que se preveía para él. Aquí es el heraldo de los *Taugenichts* que le siguieron, los Mann, los Kafka, los Lukács, los Musils, los hijos rebeldes de la burguesía, todos ellos parte de la prole de Baruch Spinoza, el primer burgués excomulgado, el verdadero ancestro de Schopenhauer.

Es importante recordar que todo el movimiento antiburgués contemporáneo surge no tanto de la cultura que producen los proletarios, sino de la rebeldía edípica de los hijos de la burguesía. Cuando comprendemos este movimiento, mucho del mundo contemporáneo se ilumina. Nadie se encadena voluntariamente a una existencia de filisteo. Si perseguimos la energía que se opone a esta vida trivial del contable, solo podemos encontrar la sublimación de la cultura humanística y estética como la puerta hacia la verdadera vida interior. Eso es lo que se dio en Alemania con la religión del arte desde Bach. Pero si queremos remontarnos todavía más aguas arriba en la historia, atisbaremos la necesidad de experiencias íntimas grandiosas –esa es la clave de la teoría del genio– que había prometido la religión de la gracia, con su propuesta de contacto inmediato del alma humana con la trascendencia. Vemos aquí con claridad que el alma reformada, que es el alma moderna, se ha escindido, o mejor, se ha roto. Se desprecia la parte del filisteo, que se centra en el activismo del trabajo, la ética protestante del espíritu capitalista; pero al tiempo se exige que se cumplan las promesas de la gracia, la vivencia de plenitud, la rotundidad de la elección, la productividad desinteresada del genio inspirado. Esa fractura tiene que ver con la pérdida de sentido de la trascendencia. La inspiración ahora debe venir de la pura inmanencia. De la vida natural, de esa técnica inconsciente que anida en algún secreto instinto, la *Einbildungstriebe*, la pulsión de forma.

La crítica del filisteo, no exenta por completo de cierta voluntad de lograr su redención, es posiblemente el nervio más profundo de la filo-

sofía contemporánea, desde Marx a Nietzsche, desde Bergson a Bataille, hasta llegar a esa última expresión de odio a la pequeña burguesía mundial que es la filosofía de Agamben. Como es natural, las ofertas de redención tienen todas las ambivalencias de la misma redención originaria, a saber, que cuando parece que se ha cumplido, muestra el rostro por el que de nuevo se comienza a percibir la figura odiosa del filisteo. Lo hizo desde el principio. Tras el profeta, siempre viene el sacerdote que administra la salvación como un técnico; tras el revolucionario, el burócrata; tras el artista, el imitador. ¿Qué fue realmente Wagner? ¿Redimió a la burguesía o le ofreció un subrogado con el que podía aplacar la buena conciencia de ser redimida? ¿Acaso no confundió, como otras tantas religiones de salvación, la redención que produce la comprensión profunda de las cosas, con el somnífero del placer puramente sensorial de su música que legitimaba su propio aburrimiento?

Por eso es importante recordar las ambivalencias de la obra de Schopenhauer. Por eso también la obra de Cortina Urdampilleta tiene dos partes. La primera analiza la obra de Schopenhauer en esa inseparable unidad de comprensión intelectual de la Voluntad de vivir y la dimensión estética que la intuye y la calma en nosotros. Esta dimensión inseparable, intelectual y sensible, es la decisiva, pues permite que la temporalidad excepcional de la emancipación estética se haga esencial a la vida, lo que solo la filosofía puede lograr sin hundirnos en las profundidades de la experiencia trágica. Esta parte hace de la filosofía un espejo por el que se puede penetrar en el secreto de la realidad.

La segunda parte, inspirada por Gracián, y ordenada alrededor de la función de oráculo con la que la filosofía guía la vida, constituye el diálogo de Schopenhauer con el mundo burgués del filisteo. Ese diálogo quiere lograr dos metas: primero, la no contaminación de Schopenhauer con él, que en él fondo busca asegurar su redención, su elección, su distinción; segundo, que no se reciba el fastidio de esa diferenciación. Como Kierkegaard, se trata de pasar desapercibido en medio de los filisteos, a pesar de que se esté a años luz de distancia de ellos. Es, por tanto, como la de Gracián, una obra militante, de combate, de milicia, y su meta es orientar al ser humano en el laberinto de la vida, siempre dura por sí misma, y más en medio del mundo burgués. Se trata de la propuesta de un arte de vivir. Y me permitirán que me centre en este asunto de la filosofía de Schopenhauer porque es especialmente relevante.

Hace unas fechas prologaba otro libro, al modo como aquí lo hago; el de Santiago Castro Gómez titulado *La rebelión de lo humano*. Lo traigo a

mención porque el libro describe la historia de la filosofía que se ha dado en llamar la izquierda hegeliana, que llega hasta Marx. La clave de este libro es que la mundanización de la religión cristiana, impulsada por la filosofía del espíritu de Hegel, impuso la interpretación del Logos como género humano. El desplazamiento ya había sido iniciado por Kant, al resolver el sentido de la inmortalidad del alma, ese fragmento del Logos, como la inmortalidad de la especie. Este movimiento lleva, inevitablemente, a la sacralización del género humano. Eso es lo que Castro Gómez llama absolutismo antropológico. Desde aquí se comprende que la redención de lo humano sea la constitución plena de lo genérico en él, algo que Marx nunca perdió de vista. Esta opción obligaba a una constitución material de la universalidad de lo humano en la plena igualdad genérica. La clave es que esta constitución debería ser obra de la propia humanidad. Esa era la tarea del proletariado. La humanidad genérica que se lanza a la realización del género humano que culmina en una sociedad sin clases. Redención entonces por la realización del carácter genérico del ser humano. Esa es la premisa del absolutismo antropológico.

Traigo a mención este camino de la filosofía del siglo XIX no por la coincidencia temporal con la obra de Schopenhauer que analiza este libro de Cortina Urdampilleta. Lo hago porque, en el contraste, se nos muestra la diferencia entre dos formas de comprender la redención de lo humano. La diferencia central reside en que el genio práctico o activo para el absoluto antropológico es el propio género humano. El movimiento socialista, que es interno a esta formulación, implica que el soberano real de la historia es el género humano mismo que se va constituyendo al mismo tiempo que vive su historia. Schopenhauer se halla en las antípodas de estas consideraciones. La redención de lo humano en él tiene lugar de uno en uno, como en Kierkegaard, porque no es un camino político, sino estético, en el que se debe implicar su sensibilidad singular. En Schopenhauer no alcanzamos todavía ese estadio especial de la evolución filosófica del siglo XIX en la que el genio artístico, con todas sus sublimaciones, pretende todavía en el soberano de la vida social mediante la obra de arte total. Schopenhauer no es Nietzsche. Esto es justamente lo que hace necesaria la dualidad de esta obra, sus dos partes. El genio de la parte dedicada al Espejo es el camino de redención, pero ya es previo al sujeto práctico del Oráculo, que no tiene eficacia redentora, aunque no puede dejar de sentir piedad por los seres humanos. Frente a esta escisión, Marx ha reunificado su filosofía de forma radical: el sujeto soberano de la historia, el género humano, se manifiesta de forma consciente en el ideal del sujeto práctico proletario que emprende