

Cernuda y Schopenhauer

Josu Landa

El pensamiento tiene una notoria relevancia en la poesía de Luis Cernuda. De entrada, es bastante raro toparse con una obra poética titulada con una frase tan conceptual como “la realidad y el deseo”. En general, se espera que una colección de poemas lleve un título considerado como “poético”, es decir, ajeno a categorías filosóficas. Si el escritor andaluz recurre sin miramientos a la mencionada expresión, para nombrar lo más importante de su labor creativa, es porque tiene la intención de poner de relieve los nexos que ésta tiene con una visión del mundo.

Cernuda es un poeta dotado de una gran cultura poética, un sentido crítico agudo y profundo, una clara conciencia del lenguaje y una notable familiaridad con importantes teorías acerca de la literatura, el hombre y la vida. De ahí que su poesía se presente como una síntesis de sensibilidad, sentimiento y reflexión.

Abundan los estudios que dan cuenta de los vínculos de Cernuda con el surrealismo y los romanticismos inglés y germánico, sin excluir al español, al francés y al italiano, por lo que toca a Bécquer, Nerval y Leopardi. Asimismo, se ha registrado el influjo de Baudelaire, a quien Paz considera figura central de una “segunda generación romántica”.¹ Por su parte, estas referencias pueden haber actuado como mediaciones para un contacto “natural” del poeta con las más poderosas expresiones de las filosofías de la experiencia o de la subjetividad, es decir, las que brotan de las meditaciones cartesianas y definen el rumbo del pensamiento en toda la época Moderna. También deben tenerse en cuenta los decisivos acercamientos cernudianos a autores de enérgico continente como Gide y Unamuno, lo mismo que las simpatías iniciales del poeta por el socialismo marxista. No es necesario el contacto directo con un corpus doctrinal o ideológico dado para ser afectado por él. Cernuda supo procesar críticamente todo un cúmulo de antecedentes teóricos, del que aquí sólo puede darse una noticia parcial y sumaria. Entabló un riguroso diálogo con algunos de sus exponentes, en términos de una relación intertextual, como sostiene con pertinencia Manuel Ulacia.² Todo ello nos lo presenta como un

¹ Octavio Paz, “La palabra edificante (Luis Cernuda)”, en *Cuadrivio*. 3a. ed. México, Joaquín Mortiz, 1972, p. 184.

² Manuel Ulacia, *Luis Cernuda: escritura, cuerpo y deseo*. Barcelona, Laia, 1986, p. 11.

eclectico —en la acepción etimológica del adjetivo—, aplicado en forjar un pensamiento y una poética propios.

Es asombroso que Schopenhauer no haya sido más justamente valorado como parte de los más destacables antecedentes del modo cernudiano de concebir el mundo y la poesía. A reserva de que se trate de una simple limitación personal mía, en la ya abundante bibliografía sobre el gran poeta sevillano, sólo he podido encontrar un par de alusiones explícitas —bastante limitadas, por lo demás— a las afinidades de su obra con algunas de las tesis centrales del pensador alemán.³

80 En su relación de la génesis y los fundamentos de *La realidad y el deseo*, conocida como *Historial de un libro*, Cernuda mismo confiesa que “por mi cuenta leí algo de Schopenhauer y Nietzsche”.⁴ Esta declaración debe ser tomada muy en serio.⁵ Pone en evidencia su interés por el autor de *El mundo como voluntad y representación* y quien durante un tiempo fuera su más connotado adepto. Señala los alcances del vínculo entre el poeta y el filósofo: “leí algo de Schopenhauer”. Da un basamento relativo a la presumible raigambre schopenhaueriana de esa gran síntesis de realidad y deseo que expresa la visión cernudiana del mundo y del hombre.

Es difícil —si no imposible— determinar ese “algo” que Cernuda leyó de Schopenhauer. A falta de bases documentales precisas, sólo me atrevo a formular una hipótesis. Dado que desconozco referencias explícitas a *El mundo como voluntad...*, por parte del poeta, y se cuenta con la evidencia de que conoció, al menos, parte de los *Parerga y paralipomena*, lo más probable es que el “algo” mencionado remita a zonas de este último libro, en virtud de las cuales Cernuda accede a la médula del pensamiento del filósofo: la doble verdad de que el mundo es representación y voluntad. Juan Gil-Albert se inclina por una presunción similar —puesto que tampoco dispone de pruebas ciertas— con base en una especie de inferencia, a partir del talante de la

³ Me refiero a “Encuentro con Luis Cernuda”, de Juan Gil-Albert, texto compendiado en *Luis Cernuda* (Ed. de Derek Harris. Madrid, Taurus, 1977), y a “La invención del amor: Cernuda, Schopenhauer, Freud”, artículo de Guillermo Solana Díez, publicado en *La Balsa de la Medusa* (núm. 19-20. Madrid, 1991). El mismo año de la elaboración del texto que el lector tiene ahora en sus manos, apareció el libro de Ibon Zubiaur, *La construcción de la experiencia en la poesía de Luis Cernuda* (Barcelona, Reichenberg Ediciones, col. Problemata Literaria 57, 2002), donde se abordan con rigor y amplitud los nexos entre la poesía de Cernuda y la filosofía del autor de *El mundo como voluntad y representación*. Lamentablemente, tuve noticia de este hecho después de haber escrito y leído en público este trabajo.

⁴ Luis Cernuda, “Historial de un libro (*La realidad y el deseo*)”, en *Prosas completas*. Barcelona, Barral, Biblioteca Crítica, 1975, p. 902.

⁵ Y no sólo por lo que concierne a Schopenhauer, sino también a Nietzsche. Las marcas de este último en la poesía de Cernuda son fácilmente visibles y por sí solas justificarían un estudio a fondo.

obra de Cernuda. Según el escritor levantino, la poesía de éste “no brinda un sonido hispánico” y “su foco motor, su coincidencia filosófica, entendiendo por esto una característica vital de posición, más que de postura, ante la vida, está [...] en Schopenhauer”.⁶ Agrega Gil-Albert que “Cernuda pudo no haberlo leído”, lo que carecería de importancia, pues de lo que se trata es de “hallar las fuentes comunes, o simpáticas, que nos hacen situar a un artista en la rama conveniente de un árbol genealógico determinado”.⁷ Se equivoca obviamente Gil-Albert cuando duda de que Cernuda haya leído a Schopenhauer, puesto que aquél deja en claro haber leído “algo” de éste, pero su observación es fecunda, porque no es necesaria una familiaridad plena con el pensamiento del alemán para conocer y compartir la médula de su sistema.

Tiene razón Solana Díez, cuando advierte una clara impronta schopenhaueriana en el escueto prólogo de *Donde habite el olvido*:

Como los erizos, ya sabéis, los hombres un día sintieron su frío. Y quisieron compartirlo. Entonces inventaron el amor. El resultado fue, ya sabéis, como en los erizos.

¿Qué queda de las alegrías y penas del amor cuando éste desaparece? Nada, o peor que nada; queda el recuerdo de un olvido. Y menos mal cuando no lo punza la sombra de aquellas espinas; de aquellas espinas, ya sabéis.⁸

El sentido de este par de párrafos cernudianos —con todo y sus notorias diferencias— remite a la celeberrima parábola de los puercoespines, presente en la segunda parte de los *Parerga*, con la que Schopenhauer responde al problema de la “insociable sociabilidad” de los seres humanos ya planteado por Kant.⁹

Lo dicho hasta aquí basta para avanzar la conclusión tentativa de que Schopenhauer interesó a Cernuda, que éste leyó a aquél y que nada permite asegu-

⁶ J. Gil-Albert, “Encuentro con Luis Cernuda” en *op. cit.*, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁸ L. Cernuda, “Donde habite el olvido”, en *La realidad y el deseo*. 1a. reimp. de la 4a. ed. México, FCE, 1970, p. 86.

⁹ En la útil versión que maneja Solana Díez, el pasaje de marras reza así: “Una sociedad de puercoespines se apiñaba, en un frío día de invierno, para defenderse de la congelación con el mutuo calor. Sin embargo, pronto se hirieron mutuamente con las púas, lo que los alejó de nuevo unos de otros. Cuando la necesidad de calentarse los aproximó otra vez, se repitió aquel segundo inconveniente; así fueron arrojados de aquí para allá entre sufrimientos, hasta que hubieron encontrado una distancia media entre sí, que era la que mejor podían soportar. [...] En virtud de esto se satisface sólo imperfectamente la necesidad de calor mutuo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas. Quien, no obstante, tiene mucho calor interior propio prefiere permanecer apartado de la sociedad, para no dar ni recibir molestias”. (G. Solana Díez, “La invención del amor: Cernuda, Schopenhauer, Freud”, en *op. cit.*, p. 111.)

rar que tal lectura haya ido más allá de los *Parerga*. Ello explicaría el recurso cernudiano a las nociones de “realidad” y “deseo” para titular su poesía: la primera equivale a la schopenhaueriana “representación” y la segunda a la “voluntad”. Pero habría que considerar un dato adicional, también *ex hypothesi*: el posible influjo del proceso de recepción de Schopenhauer —y no sólo en el mundo de habla hispánica— tanto en Cernuda como en sus críticos. Si Cernuda no da muestras de una compenetración mayor con la obra del alemán, sobre todo, con *El mundo como voluntad...* y los estudiosos del poeta, en general, han sido tan poco sensibles a los indicios que evidencian los nexos entre aquéllos, es muy probable que se deba al tortuoso camino que ha debido recorrer el sistema schopenhaueriano para encontrar sus lectores.

82 Desde un principio, el pensamiento de Schopenhauer tuvo que vérselas con un obstáculo por mucho tiempo insalvable: su desventajosa coexistencia con la filosofía hegeliana. Mientras las obras de Hegel copaban el escenario académico y político alemán y la doctrina que transmitían hacía fortuna en los principales países europeos, cuando menos hasta 1848, *El mundo como voluntad...* —publicado por primera vez en 1819— era casi por completo desconocido, a excepción de ciertos epígonos que se contaban con los dedos de una mano; entre ellos, Nietzsche, por cierto. Hubo de darse el declive del sistema hegeliano para que el público —en especial, intelectuales y artistas sin vínculos firmes con los ambientes filosóficos académicos— descubriera el pensamiento schopenhaueriano, a partir de una obra tardía y secundaria, como los *Parerga*; esto es, un amplio conjunto de ensayos, aforismos y breves tratados de evidente cariz sapiencial. Es fácil imaginar la aceptación que hubieron de tener estos textos, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en sociedades decepcionadas por el curso de la política europea luego de la Revolución francesa, las catástrofes protagonizadas por las huestes de Napoleón, las grandes revueltas del 48, la inestabilidad inherente a los acelerados cambios económicos y sociales de la época, los horrores alrededor de la Comuna de París, la irrupción de los grandes movimientos de masas, el paroxismo de la fe en el progreso y demás fenómenos conexos. Todo indica que la difusión fragmentaria de los *Parerga* contribuyó a una rápida y superficial vulgarización de las ideas de Schopenhauer.

El mundo de habla hispana no parece haber salido de esa pauta general, a juzgar por la versión de las obras del filósofo al castellano. La primera traducción datada con certeza, en 1889, es de los *Parerga*, a cargo de Antonio Zozaya. En 1902 aparece la traslación de una muy conocida sección de ese libro: *El amor, las mujeres y la muerte*, gracias a López White. Habrá que esperar a 1911 para que aparezca la versión española del principal antecedente de *El mundo como voluntad...: Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, por obra de Eduardo Ovejero y Mauri. Y todavía habría que esperar a 1942

para que este mismo traductor vertiera al español la obra cumbre del también autor de *Los dos fundamentos de la ética*. Curiosamente, más de 50 años antes de este acontecimiento, también en 1889, apareció en castellano, gracias a Unamuno, un opúsculo titulado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, con el que Schopenhauer pretendía demostrar cómo las ciencias naturales confirmaban su filosofía. Entre 1889 y 1942, se registra una proliferación de ediciones de obras menores y toda una variada pedacería de los *Parerga*. Y es que la crisis de fin de siglo y la agitación intelectual que tiene lugar hasta la Primera Guerra Mundial, en Europa y también en España, hicieron que Schopenhauer se pusiera de moda en los ambientes artísticos y literarios. De hecho, algunos miembros de la Generación del 98, como Unamuno y Baroja, tenían un apreciable contacto con el universo teórico-ideológico emanado de la obra de Schopenhauer.

83

A pesar de que acierta Octavio Paz cuando señala que Cernuda “fue ante todo y sobre todo un poeta”,¹⁰ no hay que olvidar que éste reconoce expresamente un fuerte interés por la filosofía.¹¹ Sin embargo, tal inclinación no comporta necesariamente —ni en Cernuda ni en muchos otros, aunque sean filósofos profesionales— la lectura de obras filosóficas importantes en su lengua originaria. En el mismo escrito, el poeta admite, por ejemplo, que leyó *El capital* de Marx “en traducción pésima y podada en extremo”.¹² Según informa el propio Cernuda, su lectura de Hölderlin en alemán, con la intención de verterlo al castellano, data de 1934.¹³ Así que estamos hablando de fechas posteriores a 1932-1933, que es cuando se forjan los poemas de *Donde habite el olvido*. No he encontrado ninguna referencia al hecho de que Cernuda haya leído *El mundo como voluntad...* en alemán, después de haber incursionado seriamente en el idioma, nada menos que por la puerta hölderliniana. Y, por supuesto, hay una gran distancia entre la primera aparición de *La realidad y el deseo* (1936) y la primera versión de *El mundo como voluntad...* al español (1942). Todo ello permite conjeturar, con cierto fundamento, que el eslabón que une a Cernuda con el pensamiento de Schopenhauer, en lo que hace a la ética “pesimista” de los erizos y a la denominación de su obra en verso, *La Realidad y el Deseo*,¹⁴ fueron los *Parerga* leídos en español.

¹⁰ O. Paz, “Juegos de memoria y olvido”, en *La familia interrumpida precedido de Juegos de memoria y olvido*. Barcelona, Sirmio, 1988, p. 19.

¹¹ Cf. L. Cernuda, “Historial de un libro”, en *op. cit.*, p. 902.

¹² *Ibid.*, p. 902.

¹³ *Ibid.*, p. 916. El resultado de ese acercamiento, que contó con el apoyo del poeta alemán Hans Gebser, apareció en el número 32 de la revista *Cruz y Raya*, en noviembre de 1935; no “a comienzos de 1936”, como declara el poeta.

¹⁴ Las mayúsculas en estos sustantivos no son gratuitas.

Por lo demás, es altamente probable que los críticos de Cernuda hayan tenido una relación similar con la obra de Schopenhauer. Y no es denigrante suponer que muchos de ellos, con independencia de su gran perspicacia y cultura filosófica, hayan sostenido un vínculo aún más débil que el poeta con el pensamiento schopenhaueriano. Sólo así podría explicarse la escasa importancia que, en general, se ha dado a los vínculos entre el pensador alemán y el poeta andaluz.

84 Lo que comparten Cernuda y Schopenhauer no es sólo un conjunto de ideas, sino también una actitud ante la vida y unos referentes culturales. Por ejemplo, está la rebeldía ante un orden de valores que regula todo lo que hace a la existencia humana. Así como Schopenhauer no deja títere con cabeza en el mundo de la filosofía académica, por referir un caso, Cernuda es capaz de llevar su negatividad a extremos de muy difícil aceptación, como lo demuestra la irritación de un poeta de tanta amplitud de criterio como Tomás Segovia, cuando descubre en aquél “un instrumento que la vulgaridad rencorosa utiliza para vengarse de toda nobleza”.¹⁵ Derek Harris llega a hablar de una “hostilidad antisocial que emerge con [...] pujanza en *Los placeres prohibidos*”¹⁶ De modo semejante al filósofo alemán, como observa Octavio Paz, Cernuda “no cesó nunca de afirmar su disidencia”.¹⁷ Asimismo, pueden señalarse las afinidades entre ambos en torno al romanticismo. Como apunta Paz, en determinada etapa de su existencia, el romanticismo fue una obsesión para Cernuda.¹⁸ Pero una relación tan intensa con el mencionado fenómeno cultural no supone, en el caso del poeta, una abjuración de su sentido crítico. En realidad, Cernuda se sumerge de manera creativa —lejos de todo anacronismo y mostrando una nítida conciencia moderna— en una corriente que contiene un modo de entender la cultura, esto es, el proceso humano de creación de formas para la vida, que no puede ceñirse a ningún límite temporal ni espacial, como la Europa de cierto tramo del siglo XIX, póngase por caso. Hay un elemento romántico inherente al género humano, transtemporal y transterritorial, del que participa Cernuda, a propósito de sus principales avatares europeos. Por eso dialoga y coincide parcial y momentáneamente con sus mejores exponentes. Algo parecido puede decirse de Schopenhauer: no puede concordar plenamente con un F. Schlegel o un Hölderlin o un Novalis, pero comulga con ellos, por lo menos, en la postulación de una realidad

¹⁵ Tomás Segovia, “La realidad y el deseo”, en James Valender, comp., *Luis Cernuda ante la crítica mexicana. Una antología*. México, FCE, 1990, p. 39. Cabe tener presente la observación hecha por Valender, en el sentido de que, con el tiempo, Tomás Segovia modificó ésta y otras opiniones.

¹⁶ D. Harris, *La poesía de Luis Cernuda*. Granada, Universidad de Granada, 1992, p. 75.

¹⁷ O. Paz, “La palabra edificante...”, en *op. cit.*, p. 167.

¹⁸ Cf., O. Paz, “Juegos de memoria...”, en *op. cit.*, p. 26.

absoluta, unitaria y total, como lo es la voluntad cósmica schopenhaueriana, así como en la percepción doliente de la vida, en la condición soteriológica del arte y en la relevancia de la pasión, ese modo del deseo.

Como ha observado Philip Silver, siguiendo en esto a críticos de gran calado teórico como Paul de Man, el pensamiento poético de Cernuda está marcado por una ambigüedad que refiere a una “división del Ser”.¹⁹ Esta intuición y vivencia de la escisión determina por completo la obra de Cernuda y le confiere la fuerte tonalidad “metafísica” que Ulacia señala, sobre todo, a partir de momentos como la composición de su libro *Invocaciones*.²⁰ No es descabellado señalar que la principal señal de esa visión cernudiana —no exenta de ribetes trágicos, como sugiere Paz—²¹ es la explícita contraposición entre deseo y realidad.

No carecen de pertinencia las tentativas de remitir el modo en que Cernuda asume el mundo de la vida, el pensamiento y la poesía a las vertientes de la conciencia moderna que apuestan por la identidad sujeto-objeto, como los exponentes de la “poesía meditativa” inglesa, lo mismo que los escritores románticos y los filósofos idealistas alemanes, con Hegel a la cabeza. Hay, sin duda, un Cernuda dispuesto a proclamar el ideal de Schlegel: alcanzar la infinita plenitud en la infinita unidad. El arrobo de Cernuda ante la existencia —en especial, la naturaleza—, todo lo que en él hay de contemplativo, lo que entiende por momentos como “acorde”, autoriza esa interpretación.

Sin embargo, ya se ha señalado el eclecticismo de Cernuda, lo que permite verificar sin extrañeza que, así como se deja llevar por el anhelo de unidad, de fusión con el Absoluto, su poesía no evade las consecuencias existenciales de la escisión entre el ámbito de la voluntad y la motivación ajena a la razón —es decir, el deseo— y el de la objetividad sometida al principio de razón suficiente —la realidad. Para simplificar de manera abrupta: en Cernuda se da el milagro de la coexistencia problemática y fecunda de Hegel y Schopenhauer. Dicho en clave más poética: la conjunción —a modo de simples ejemplos— de un poema como “Río vespertino” con “Los fantasmas del deseo”.²²

¹⁹ Ph. Silver, “Cernuda, poeta ontológico”, en D. Harris, ed., *op. cit.*, p. 206.

²⁰ Cf. M. Ulacia, “El teatro de Narciso: Luis de Baviera escucha *Lohengrin*”, en J. Valender, comp., *op. cit.*, p. 178.

²¹ Cf. O. Paz, “La palabra edificante...”, en *op. cit.*, p. 191.

²² “Río vespertino” pertenece a *Como quien espera el alba*. En él se lee lo siguiente: “Está todo abstraído en una pausa / De silencio y quietud. Tan sólo un mirlo / Estremece con el canto la tarde. / Su destino es más puro que el del hombre / Que para el hombre canta, pretendiendo / Ser voz significante de la grey, / La conciencia insistente en esa huida / De las almas. Contemplación, sosiego, / El instante perfecto, que tal fruto / Madura, inútil es para los otros, / Condenando el poeta y su tarea / De ver en unidad el ser disperso, / El mundo fragmentario donde viven. / Sueño no es lo que al poeta ocupa, / Mas la verdad oculta, como el fuego / Sub-

Dado que, como ha señalado Vicente Quirarte, entre otros, en Cernuda “vida y creación coinciden”,²³ no es violencia hermenéutica asumir sus poemas como “documentos” en los que se exponen contenidos teóricos e ideológicos. Sin embargo, no es posible hacer aquí un seguimiento detallado de los versos, estrofas y pasajes donde aparece la huella del pensamiento schopenhaueriano y aun del nietzscheano. Habrá que conformarse, entonces, con señalar que donde más se deja ver esa impronta, en la poesía del sevillano, es en todo lo atingente al deseo. Para sintetizarlo técnicamente, este fenómeno es intuido por Cernuda como una tendencia irrefrenable del sujeto hacia la realización de una meta o la posesión de un objeto. La pulsión en pos de la belleza perfecta o su realización concreta en el cuerpo joven es un tópico cernudiano más que elocuente en este punto.²⁴ Así que Cernuda comulga plenamente con la consigna de Shakespeare: “El deseo es mi piloto, la hermosura mi sueño”.

Pero lo que identifica a Cernuda con Schopenhauer, en este punto, no es tanto la proclamación poética del deseo cuanto su intuición de que se trata de una fuerza cósmica, de que constituye una verdad omniabarcante a la que se subordina el amor como avatar parcial y de que su acción en el orden de la llamada “realidad” —es decir, el schopenhaueriano “mundo de la representación”— se concreta en términos del sufrimiento y el tedio que sigue irremisible y permanentemente a toda tentativa de satisfacerlo.²⁵

yacente en la tierra...” (*La realidad y el deseo*, p. 226). Por su parte, “Los fantasmas del deseo” se adscribe a *Donde habite el olvido*. Una de sus estrofas dice: “Bien sé ahora que eres tú [tierra] / Quien me dicta esta forma y esta ansia; / Sé al fin que el mar esbelto, / La enamorada luz, los niños sonrientes, / No son sino tú misma; / Que los vivos, los muertos, / El placer y la pena, / La soledad, la amistad, / La miseria, el poderoso estúpido, / El hombre enamorado, el canalla, / Son tan dignos de mí como de ellos yo lo soy: / Mis brazos, tierra, son ya más anchos, ágiles, / Para llevar tu afán que nada satisface”. (*Ibid.*, p. 100.)

²³ Vicente Quirarte, *La poética del hombre dividido en la obra de Luis Cernuda*. México, UNAM, 1985, p. 40. A su modo, Quirarte coincide con Paz cuando éste afirma que *La realidad y el deseo* es la “biografía espiritual” de Cernuda (“La palabra edificante...”, en *op. cit.*, p. 170). También concuerda con José Emilio Pacheco cuando éste asevera que “en la poesía ha cifrado [Cernuda] su destino”. (“Grandeza y soledad de Luis Cernuda”, en J. Valender, comp., *op. cit.*, p. 48.)

²⁴ D. Harris destaca el ideal cernudiano de “la hermosura juvenil”. (*Op. cit.*, p. 81.)

²⁵ Acierta M. Ulacia cuando señala el carácter cósmico del deseo en Cernuda (*Luis Cernuda: escritura, cuerpo y deseo*, p. 171). D. Harris, por su parte, ronda lo correcto cuando halla en Cernuda un “concepto casi panteísta del deseo”, pues no es fácil de entender que algo sea *casí* panteísta y técnicamente es más apropiado hablar de una entidad “panenteísta”. T. Segovia está en lo cierto cuando precisa que el amor —fenómeno de capital importancia en la poesía cernudiana— se subordina al deseo (Cf. “La realidad y el deseo”, en James Valender, comp., *op. cit.*, p. 41); lo mismo que J. E. Pacheco, cuando destaca como secuela de la dinámica del deseo, el “desacuerdo entre lo que pedimos y lo que obtenemos”. (“Grandeza y soledad de Luis Cernuda”, en J. Valender, comp., *op. cit.*, p. 49.)

Otro punto de afinidad estriba en la importancia del cuerpo en todo lo que concierne al deseo. Así como en el mundo de Cernuda, según la atinada observación de Paz, reina el cuerpo,²⁶ Schopenhauer reconoce al cuerpo la doble función de ser condición de la representación —en tanto que sede de la sensibilidad, que a su vez es la base originaria de toda objetividad— y fuente de conocimiento inmediato de la voluntad *nouménica*, la voluntad entendida como cosa en sí, realidad absoluta. El cuerpo está en el centro del sistema schopenhaueriano, ya que “la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo y el cuerpo, el conocimiento *a posteriori* de la voluntad”.²⁷ Todo esto permite entender por qué, como apunta Couso Cadahya, “Cernuda defiende la supremacía del amor sexual sobre cualquier otra forma del amor. El placer erótico es una urgencia de todo el ser y la manifestación palpitante de la vida”.²⁸

87

El deseo, en la visión de Schopenhauer, es la objetivación fenoménica de la voluntad de vivir absoluta. De un modo que recuerda al Platón de *El banquete*, el pensador alemán reconoce la tendencia de las especies —incluyendo a la humana, desde luego— a perpetuarse; sólo que, a diferencia del gran griego, este último ve en la sexualidad la manifestación más completa de la fuerza ciega de la voluntad, que al impulsar a los animales a su reproducción prolonga indefinidamente el dolor, el sufrimiento y la muerte. Ahora bien, esto habla sólo de una de las posibilidades de la voluntad universal; pues ésta también puede dar cauce a una negación de sí, por medio del conocimiento —o sea, la ciencia y la filosofía—, el arte y el ascetismo.

Cernuda no fue precisamente un modelo de apego a ningún ideal ascético. Tampoco pretendió ser un filósofo o un científico. Fue un ser humano que, por encima de todo, atendió en cuerpo y alma a su vocación de poeta, de artista de la palabra. En cierto modo, Cernuda encarna el ideal platónico de una afirmación-negación de la voluntad, mediante la entrega a un amor uránico, de stirpe órfica (hoy se le tipifica de “homosexual”), que habría de proyectarse en una obra artística. Por eso puede hacer suya la recomendación de Alfeo de Mitilene de “no huir del dulce Deseo, sino perseguirlo: Eros es la piedra en la que se afila el alma”.²⁹ Pero en tanto que orfebre del verbo, su misión estriba en acceder a la esencia de las cosas, sin atenerse a las exigencias del principio de razón. Para Schopenhauer, la obra de arte supone la

²⁶ O. Paz, “La palabra edificante...”, en *op. cit.*, p. 194.

²⁷ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury. México, Porrúa, 1983, p. 91.

²⁸ J. Luis Couso Cadahya, “Búsqueda de lo absoluto en la poesía de Luis Cernuda”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 316. Madrid, 1976, p. 27.

²⁹ *Epigramas eróticos griegos. Antología palatina*, lib. V y XII. Introd., trad. y notas de Guillermo Galán Vioque. Madrid, Alianza, 2001, p. 142.

aprehensión de la Idea, en el sentido platónico del término, que él traduce como “objetivación inmediata y adecuada de la cosa en sí o voluntad”.³⁰ Por lo demás, dadas las ligas que Schopenhauer, siguiendo a Kant, detecta entre arte y genialidad —ya que “es el arte obra del genio”—,³¹ no sería exagerado situar a un poeta de la talla de Cernuda en el reino del genio. Como dice el filósofo en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, el genio comprende a ésta “a media palabra y expresa de un modo acabado lo que ella sólo balbucea”.³² De esa forma, la unión de amor y escritura que pone en práctica Cernuda, en tanto que emanación de la voluntad en su modo de deseo, se nos muestra como la realización de una de las vías de redención humana reconocidas por Schopenhauer. Así pues, es tal vez en la manera en que conjuga vida y escritura poética —más que en la identificación con determinadas tesis puntuales del pensador alemán— donde mejor se evidencian las ligas de Cernuda con los más significativos ideales schopenhauerianos.

³⁰ A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 153. En ese mismo lugar, Schopenhauer añade: “El arte reproduce las Ideas eternas concebidas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos de este mundo, y según la materia de que se vale para esta reproducción será arte plástico, poesía o música”.

³¹ *Ibid.*, p. 153.

³² A. Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. de Miguel de Unamuno. Madrid, Alianza, 1979, p. 179.