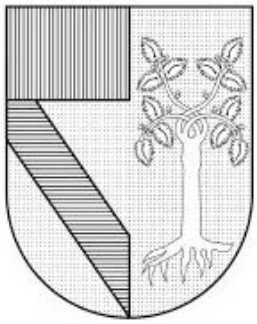
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA
Acuerdo número 974179



"La compasión y la libertad en Schopenhauer"

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

Presenta:

LILA MÉNDEZ BELLAMY

Director de Tesis: MTRO. VICENTE DE HARO ROMO

México, D.F. 2011

Para Secundino, el amor de mi vida.

Para Secun, Santi y Lila. Son mi razón de ser, mi más grande orgullo, mi mayor alegría.

Para mi mamá y Dany, por estar siempre tan cerca.

Agradecimientos

Muy especialmente al Mtro. Vicente de Haro, por haber leído, corregido y discutido este trabajo. Pero sobre todo, gracias por sus palabras de aliento y por su entrañable amistad.

Al Dr. Luis Xavier López Farjeat, por su revisión a este escrito y por sus valiosos comentarios.

A la UP y al claustro de profesores de la Facultad de Filosofía, por el extraordinario e inolvidable recorrido a través de la Historia del Pensamiento.

LA COMPASIÓN Y LA LIBERTAD EN SCHOPENHAUER.

ÍNDICE

Introducción…….. 5

Capítulo 1: Perspectivas Filosóficas.
Kant, Platón y las filosofías orientales…… 11

1. La influencia de Kant en Schopenhauer.
2. La crítica de la filosofía kantiana.
3. Consideraciones sobre el problema del conocimiento de la voluntad.
4. La Teoría de las Ideas en la estética schopenhaueriana.
5. Las filosofías orientales y la ética schopenhaueriana.
   5.1. El Brahmanismo.
   5.2. El Budismo.

Capítulo 2: El mundo como voluntad y representación……..... 44

1. Teoría del conocimiento.
   1.1. El principio de razón suficiente.
   1.2. Conocimiento intuitivo.
   1.3. Conocimiento abstracto.
   1.4. El influjo de la voluntad sobre el conocimiento.
2. La metafísica de la voluntad.
   2.1. La necesidad metafísica.
   2.2. La objetivación de la voluntad.
   2.3. La voluntad en la naturaleza.

Capítulo 3: Hacia una nueva comprensión del hombre……..... 64

1. Del primado de la voluntad sobre la razón.
2. Teoría de la acción y la motivación.
3. Carácter y libertad.

3.1. Sobre la invariabilidad del carácter empírico como manifestación del carácter inteligible.
3.2. Sobre el destino.
3.3. Sobre el carácter adquirido.
3.4. Sobre la libertad.
3.5. Sobre la vida y la muerte.
4. Afirmación y negación de la voluntad.
4.1. La afirmación de la voluntad.
4.1.1. El impulso sexual.
4.1.2. La injusticia.
4.2. La negación de la voluntad.
5. Eudemonología.

Capítulo 4: Después de Schopenhauer…… 105

1. Nihilismo.
2. Existencialismo.
3. Influencia sobre otros pensadores.
4. Actualidad de Schopenhauer.

Conclusiones…….. 127

Bibliografía…… 132

INTRODUCCIÓN

> La filosofía es un elevado puerto alpino: a ella sólo conduce un sendero abrupto que discurre sobre puntiagudos guijarros y punzantes espinas; es solitario y se vuelve cada vez más desolado a medida que se acerca a la cumbre. El que lo sigue no debe temer el espanto, sino que tiene que dejarlo todo tras de sí y abrir su camino con perseverancia en la fría nieve. A menudo está al borde del abismo y dirige la mirada hacia el verde valle, allá en la hondonada: le sobrecoge entonces una terrible sensación de vértigo; pero debe sobreponerse aunque tenga que fijar con la propia sangre las suelas a las rocas. A cambio, verá pronto el mundo por debajo de sí, verá cómo desaparecen las tierras pantanosas y los desiertos de arena, cómo quedan allanadas sus irregularidades, dejan de llegar hasta arriba sus desacordes y se revela su redondez. Él permanece siempre expuesto al aire puro y frío de la altura y ve ya el sol cuando abajo reina todavía la oscuridad.[1]

[1] Schopenhauer, Arthur. *Frühe Manuskripte* (1804-1818) [Primeros manuscritos]. Apud. Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008.

Hace unos años, haciendo unos estudios sobre religiones, fui a comprar un libro de Troeltscht sobre el protestantismo. Al lado, encontré un pequeño libro de Schopenhauer titulado *El arte de ser feliz.* Nunca había escuchado sobre su autor. Nadie puede negar que el título tenga su encanto, cuando lo terminé supe que había encontrado un tesoro. Más tarde, me animé a leer su obra principal: *El mundo como voluntad y representación.* Hay eventos que cambian irreversiblemente nuestra visión de la vida y del mundo; aquella lectura fue, en lo personal, uno de esos eventos. Este escrito es resultado del asombro y la fascinación por haber descubierto la obra de Arthur Schopenhauer.

Nuestro filósofo nace en Danzig en febrero de 1788. Su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, un aristócrata y acaudalado comerciante de ideas republicanas que esperaba que su hijo continuara con el negocio familiar, aparentemente se suicida cuando Arthur tiene apenas diecisiete años. Su madre, Johanna Schopenhauer, toma la decisión de liquidar el negocio familiar y Arthur ingresa a la universidad. Johanna se traslada a Weimar y establece un taller literario, famoso en su época, donde Arthur tendrá la oportunidad de conocer a Goethe y a otros grandes pensadores alemanes. Gracias a la herencia paterna, Arthur podrá dedicarse de lleno a la filosofía por el resto de su vida. La muerte de su padre lo alejará definitivamente de su madre y su hermana Adele; se convertirá en un hombre profundamente solitario.

La filosofía de Schopenhauer surge del asombro ante el mundo. Pero no es una visión optimista, sino una desgarradora mirada a la miseria humana. A los dieciséis años Arthur realiza un recorrido de un año por Europa al lado de sus padres, de aquel viaje guardará para siempre la impresión de un mundo terrible. Escribirá que, al igual que Buda, se sentirá sobrecogido por la desolación de la vida al contemplar la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte; se sentirá abatido por la pobreza y la explotación del hombre por el hombre, y llegará a la conclusión de que este mundo no puede ser obra de un ser benévolo sino, "En todo caso, la creación de un diablo que lo hubiese llamado a la existencia para recrearse en la contemplación de su dolor"[2]. Hacia 1811, le comenta a C.M. Wieland, escritor alemán y asiduo visitante al taller literario de su madre, que la vida era un asunto deplorable y que había decidido dedicar la suya a reflexionar sobre ello.

En la filosofía de Schopenhauer podemos encontrar las bases de muchas de las líneas del pensamiento contemporáneo. Se aproxima a la existencia humana desde una perspectiva totalmente nueva, rompiendo con muchos de los planteamientos tradicionales. Para nuestro filósofo, la esencia del mundo es una voluntad ciega, desprovista de finalidad, en cuyo interior se despliega un constante conflicto. Esa voluntad se va a manifestar, en la naturaleza, como una lucha por sobrevivir en donde cada individuo devora o es devorado; y particularmente en el hombre, como un querer nunca satisfecho, origen del egoísmo humano. Para Schopenhauer, la compasión representa la posibilidad de darle a este mundo un significado moral; pero el fundamento de la compasión no lo encuentra en un mandamiento, ley moral o precepto de ningún tipo, sino en el interior de cada uno.

El objetivo de este escrito es mostrar la inmensa contribución de la filosofía de Schopenhauer al pensamiento moderno, así como mostrar la relevancia del sentido moral de su doctrina. Como veremos a lo largo de este trabajo, la compasión es la piedra de toque de su filosofía. De ahí, el título del escrito: *La compasión y la libertad en Schopenhauer.*

---

[2] Schopenhauer, Arthur. *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852.* Apud. Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008.

Schopenhauer parte de la filosofía de Kant, quien llevó a cabo la revolución copernicana del pensamiento al afirmar que la forma de lo que conocemos no se basa en el objeto, sino en el sujeto. El conocimiento es producto de nuestras percepciones sensibles y de la estructura a priori que nos permite ordenar nuestras experiencias. El espacio, el tiempo y la posibilidad de concatenar causas y efectos no son objetos del conocimiento, sino que constituyen un esquema trascendental (previo a la experiencia) que nos permite ordenar nuestras percepciones. Nuestro entendimiento, según Kant, es capaz de ordenar nuestras intuiciones sensibles y elaborar conceptos. Nuestra razón se encarga de ordenar y combinar conceptos, pero sólo los conceptos que encuentran en la intuición (sensible) un objeto correspondiente tienen sentido y son verdaderos, de lo contrario están privados de significación. Kant denomina a los objetos conocidos de esta manera fenómenos, ya que no podemos conocerlos en sí mismos sino sólo en la forma en que se nos representan. Todo lo que está fuera del campo de los fenómenos, lo meramente inteligible, no tiene ningún sentido teórico para nosotros, es como un vacío y sirve solamente para establecer un límite a las pretensiones de la razón. Los juicios trascendentes (elaborados más allá de toda experiencia) son aquellos que pretenden sobrepasar dichos límites y son producto de una característica natural e inevitable de la razón que tiende a buscar la unidad sistemática, es decir, llegar a una síntesis o conclusión final a partir de sus juicios. Así, las ideas de *Alma, Dios* y *Libertad* son productos mentales, conceptos formados por nociones que rebasan la posibilidad de la experiencia pero que satisfacen la necesidad de síntesis que tiene nuestra razón y que proveen además una referencia o aspiración en el sentido moral. A partir de ello, Kant define como conocimiento *teórico* aquel en virtud del cual conozco lo que *es*; y como conocimiento *práctico* aquel derivado de las ideas trascendentes y en virtud del cual me represento lo que *debe ser*. Por lo tanto, estas ideas trascendentes tienen la función de ser un principio regulador de la razón que tiene por finalidad llegar a la máxima unidad sistemática, de manera que todo esté ordenado conforme a una causa final, de acuerdo al más sabio propósito de un ser supremo. Los errores de la razón se presentan cuando ésta pretende hacer un uso empírico de esas ideas trascendentes en lugar del uso regulador para el que están destinadas. Proposiciones elaboradas por la razón pura, tales como la existencia de Dios o la vida futura, jamás podrán demostrarse pues representan un dogma, pero es igual de cierto que nadie puede afirmar lo contrario, a menos que sea también de forma dogmática. Solamente el uso de la razón pura aplicada al estudio inmanente de la naturaleza permite un conocimiento que puede aplicarse en la experiencia. Para Kant, en cualquier caso, conviene dar plena libertad y contemplar desde la perspectiva de la crítica esta lucha de dogmas que permite a la razón descubrir sus errores, falsedades y prejuicios.

Siguiendo a Kant, veremos cómo nuestro filósofo se decide a buscar en los fenómenos, que es lo único que realmente podemos conocer, la esencia del mundo. Kant sostiene que atrás de cada fenómeno o representación hay algo representado, una X que no podemos conocer objetivamente y que por ello denomina inteligible. Kant coloca en esa X la posibilidad de la libertad en el sentido moral. Es a través de la razón pura práctica que se deduce la ley moral, manifestándose con ello la libertad, que de otra manera permanecería desconocida. Al juzgar que podemos o no hacer algo y tomamos conciencia de que debemos hacerlo, reconocemos en nuestro fuero interno que tenemos libertad. Y con ello, la posibilidad de actuar al margen de la inexorable concatenación de causas y efectos que se manifiesta en la naturaleza. Sólo la ley moral es capaz de introducir en nuestra experiencia la conciencia de la libertad, que de ninguna otra manera se puede probar. Si no actuamos de acuerdo a esta ley moral, nada impide que nos juzgue el tribunal de nuestra conciencia, del cual es imposible sustraernos. La libertad, que es considerada así como una mera idea trascendental (*a priori*), y a la vez como el *factum* de la razón práctica, sirve para hacer patente a la razón que puede

iniciar, en términos absolutos, una serie de condiciones en la esfera de los fenómenos mediante algo incondicionado (causa inteligible) desde el punto de vista sensible. El mismo Kant reconoce que desde el punto de vista teórico esta idea de libertad representa una antinomia de la razón con respecto a las leyes que ella misma impone al uso empírico del entendimiento, y que se basa en la mera ilusión de que naturaleza y libertad pueden coexistir, aunque desde el punto de vista práctico ha de partirse siempre de la libertad. Kant va a ligar el concepto de libertad moral al de felicidad: a la pregunta sobre qué debo hacer, la razón práctica me dice que debo hacer aquello que me haga digno de ser feliz. La felicidad, en exacta proporción respecto a la moralidad del hombre será, de acuerdo a la razón pura práctica, el bien supremo. Kant reconoce la imposibilidad de determinar en qué consiste la felicidad, sobre todo porque se relaciona con el éxito, y este es de lo más incierto, en la medida en que no depende de nosotros sino del azar. Para Schopenhauer, la X de Kant, será la voluntad. El mismo Kant, a pesar de elaborar un mundo inteligible en el que reinan las ideas y en el cual se realiza el sumo bien, reconoce que la ley moral está dentro de cada uno de nosotros: "El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí"[3], de aquí parte realmente nuestro filósofo.

Para Kant, Dios es un ideal trascendental, producto de la razón práctica, que cumple la función de autolegislar nuestro comportamiento moral, proporcionándonos un arquetipo o modelo al cual debemos aproximarnos. Dado que este ideal supone lograr una santidad que es inalcanzable para el hombre, es necesario suponer un progreso indefinido, bajo el presupuesto de una existencia infinita; es decir, es necesario postular la inmortalidad del alma. Así, Kant postula la existencia divina y la inmortalidad del alma como condiciones de posibilidad del sumo bien. Esta tesis, como veremos más adelante, provoca una profunda decepción en Schopenhauer. Sin embargo, cabe pensar que Kant habría llegado antes a la misma conclusión que llegará Schopenhauer, en el sentido de la necesidad imperiosa de darle al mundo un significado moral. Kant pretendía establecer límites a la razón, él mismo se vio llevado a trascenderlos.

Las *Críticas* kantianas suministran a Schopenhauer las bases a partir de las cuales edifica su sistema filosófico, y estará en constante discusión con ellas. Podemos decir que a partir de la *Crítica de la razón pura* desarrolla su teoría del conocimiento; de la *Crítica de la razón práctica,* su ética; y de la *Crítica del juicio,* su estética y su visión de la naturaleza. Su metafísica, por otro lado, va a romper con toda la tradición occidental: la Voluntad constituye el ser inmanente del mundo. Según Schopenhauer, es él mismo quien continúa y concluye la filosofía kantiana.

El presente escrito se divide en cuatro capítulos. La exposición sobre las principales influencias en el pensamiento schopenhaueriano será el tema del primer capítulo. Estudiaremos más a fondo la influencia de Kant, sobre todo respecto a la separación entre fenómeno y cosa en sí, a partir de la cual va a desarrollar Schopenhauer su concepción del mundo como voluntad y representación. Pero también veremos en qué consiste la crítica de Schopenhauer respecto a la filosofía kantiana, que se basa principalmente en el rechazo a postular el sumo bien, que es una mera idea, como el principal motivo de la virtud humana. Para nuestro filósofo, el fundamento de la moral debe anunciarse por sí mismo y tener la realidad de lo empírico, en la medida en que tiene que ver con el obrar del hombre. Analizaremos las críticas que le han hecho a nuestro filósofo respecto a la posibilidad de acceder al conocimiento de la voluntad, entendida como la cosa en sí, y veremos si traiciona o no su herencia kantiana. La teoría platónica de las ideas contribuye tanto a apuntalar su propuesta metafísica como a desarrollar la estética, que además de ser uno de los cuatro pilares de su sistema filosófico, convierte a Schopenhauer en uno de los filósofos más conocidos y admirados en

[3] Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica.* Trad. Roberto Aramayo, Alianza Ed., Madrid, 2007, p. A 288.

el mundo artístico. Para cerrar, veremos cómo el filósofo de Danzig encuentra, en las filosofías orientales, la corroboración a su pensamiento y el fundamento de su ética de la compasión.

En el segundo capítulo, veremos que la comprensión del proceso del conocimiento constituye para Schopenhauer el principio de la filosofía. A diferencia de Kant, nuestro filósofo dará al pensamiento intuitivo la mayor importancia y desplazará a la razón a un lugar secundario respecto a la voluntad. A partir de la comprensión de cómo conocemos los fenómenos, nos daremos cuenta que todavía es imposible descifrar su interior, su esencia. En la metafísica nos preguntamos sobre el origen de la existencia y sobre la vida futura. A las preguntas acerca de dónde venimos y qué pasa con nosotros al morir, Schopenhauer encuentra la respuesta en la voluntad. Para él, la metafísica es la ciencia de la experiencia, no en lo particular, sino en el conjunto y generalidad de toda experiencia; la filosofía será entonces la correcta y universal comprensión de la experiencia misma. Será la Voluntad y no la Razón la que nos permita comprender la vida y el mundo. A diferencia de Kant, quien pretendió encontrar la respuesta filosófica en el sujeto cognoscente, Schopenhauer cree haberla encontrado en la realidad del sujeto volente. No podemos sino pensar que nuestro filósofo es uno de los más perspicaces y agudos observadores de la naturaleza que ha dado la humanidad.

La nueva perspectiva sobre la existencia humana que arroja la exposición de Schopenhauer, y nos deslumbra, no sólo por su maravilloso estilo, su claridad, su sencillez, sino también por su tremenda coherencia, nos lleva a exponer en el tercer capítulo lo que constituye su ética, entendida como una disciplina que se encarga tan sólo de señalar las fronteras entre el obrar justo e injusto del hombre. Su ética evitará caer en la tentación de buscar consuelo o castigo en otra vida o a través de un ser supremo: no hay más realidad que este mundo terreno. Schopenhauer es capaz de poner al descubierto las más profundas motivaciones del hombre, que son las que finalmente determinan su obrar. El hombre es egoísta por naturaleza; la compasión es, para nuestro filósofo, el gran misterio de la ética. Al final de este capítulo analizaremos, sorprendidos, el concepto de negación de la voluntad. El hombre quiere algo todo el tiempo, el hombre es una objetivación de la voluntad, y sin embargo Schopenhauer piensa que es posible dejar de querer. Nuestro filósofo también sabe que no podemos evitar buscar la felicidad: en la eudemonología veremos que aunque la felicidad parece ser una quimera, sí podemos evitar, hasta cierto punto, ser infelices. La constatación del dolor y la miseria humana no llevan a Schopenhauer, como cabría esperar, a un hedonismo sino que, por el contrario, reconoce en la tradición del cristianismo y las religiones orientales, la expresión de la búsqueda incesante del significado moral de nuestro mundo, la mejor forma que ha hallado el hombre de hacer más llevadera su existencia.

Finalmente, analizaremos cómo ha influido Schopenhauer en el pensamiento de algunos de los escritores y filósofos más importantes de los últimos tiempos. Después del nazismo, el Holocausto, las dos guerras mundiales y la bomba atómica, veremos por qué la compasión y la importancia de la moralidad en el mundo. Pero también nos quedaremos helados al constatar que nuestro filósofo parecía tener razón al afirmar que había descifrado el enigma del mundo: esa pulsión que experimentamos internamente es la voluntad, la voluntad de vivir, una fuerza ciega en eterna lucha consigo misma, fundamento del egoísmo y sólo amortiguada por la compasión, que se manifiesta en muy diversos grados en el ser humano. Schopenhauer tenía razón al criticar a Leibniz quién afirmaba que éste era el mejor de los mundos posibles, éste es más bien el peor de los mundos posibles; y podríamos pensar que la probabilidad cada vez mayor de que el egoísmo humano lo destruya, no hace sino confirmarlo. Según Schopenhauer:

> El desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo. Tiene que arrojar una luz análoga sobre todos los fenómenos del mundo y dar coherencia […] Esta acreditación en sí mismo es el signo distintivo de su autenticidad. Pues cualquier desciframiento falso, aunque se adecue a algunos fenómenos, estará con los demás en una contradicción tanto más acusada. Así, por ejemplo, el optimismo de Leibniz contradice la patente miseria de la existencia; la teoría spinoziana de que el mundo es la única sustancia posible y absolutamente necesaria es incompatible con nuestro asombro ante su existencia y esencia; la doctrina de Wolff según la cual el hombre recibe su existencia y esencia de una voluntad ajena se opone a nuestra responsabilidad moral por las acciones que surgen con estricta necesidad de ellas en su conflicto con los motivos; la teoría frecuentemente repetida, de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección creciente o, en general, de algún tipo de devenir a través de un proceso universal, la contradice el conocimiento *a priori* de que para llegar a cada instante dado ha tenido que transcurrir un tiempo infinito y, en consecuencia, todo lo que hubiera de acaecer con el tiempo tendría que existir ya; y así se podría recopilar un registro inabarcable de las contradicciones entre los supuestos dogmáticos y la realidad dada de las cosas[4].

Pienso que sólo comprendiendo la realidad podemos entender la necesidad de la compasión y, con ello, entender que sólo siendo moralmente dignos del mundo podremos, como especie, seguir viviendo en él. Kant decía que era necesario para nuestra razón hacer *como si* la ordenación de este mundo fuera obra de un ser supremo y "Que estudiemos la naturaleza *como si* en todas partes existiese, juntamente con la mayor variedad posible, una unidad sistemática y teleológica *in infinitum*, pues por muy poco que sea lo que de esta perfección del mundo vislumbremos o alcancemos, el buscarla y el sospechar que existe en todas partes forma parte de las reglas impuestas por la razón"[5]; y estos supuestos pueden ser útiles en la medida en la que proporcionan el fundamento de su ley moral. Cuando Schopenhauer cree descifrar el enigma del mundo, descubriendo en la voluntad su esencia, siendo ésta un impulso ciego desprovisto de finalidad que sólo desea la vida por sí misma, también concluye la necesidad de encontrar un significado moral: debemos hacer *como si* la compasión pudiera salvarnos de la máxima afirmación de la voluntad.

* * *

[4] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 205.
[5] Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Ed. Taurus, México, 2008, p. A 700, B 728.

CAPÍTULO I

PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS.
KANT, PLATÓN Y LAS FILOSOFÍAS ORIENTALES.

> Mas para el que estudia con el propósito de alcanzar *comprensión*, los libros y los estudios son meros peldaños de la escalera por la que asciende hasta la cumbre del conocimiento: tan pronto como un peldaño le ha elevado un paso, lo olvida. Por el contrario, los muchos que estudian para llenar su memoria no utilizan los peldaños para subir, sino que los desmontan y los cargan para llevarlos consigo, alegrándose del peso de la carga que han asumido. Se quedan para siempre abajo, ya que cargan con aquello que debería haber cargado con ellos[6].

[6] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 87.

En este primer capítulo haremos un recuento de las bases fundamentales a partir de las cuales Schopenhauer desarrolla su sistema filosófico. Schopenhauer describe su filosofía como un sistema producto de un único pensamiento. Dicho sistema va a ser, como el mismo Schopenhauer lo describe, "como la Tebas de cien puertas: desde todos los lados se puede entrar y a través de todos se puede llegar, por un camino directo, hasta el punto medio"[7], este punto medio va a ser la voluntad, término que se va a ir explicando a lo largo de este trabajo. El sistema va a estar formado por una teoría del conocimiento, una metafísica, una teoría estética y una ética. Schopenhauer reconoce enfática y repetidamente que lo mejor del desarrollo de su filosofía se lo debe a las obras de Kant, de Platón y a los escritos sagrados de los hindúes.

1.- La influencia de Kant en Schopenhauer.

Schopenhauer se declara seguidor y admirador de Kant a lo largo de toda su obra. Desde el prólogo a *El mundo como voluntad y representación* establece para el lector el requisito de conocer los escritos principales de Kant, ya que lo considera como "el fenómeno más importante que se ha producido en la filosofía en los dos últimos milenios"[8]. Schopenhauer explica que, debido al profundo estudio de Kant, ha descubierto defectos que considera necesario señalar a fin de aplicar sólo lo depurado de su doctrina.

Frente a la elaboración de las teodiceas del siglo XVII que pretendían explicar racionalmente la existencia de Dios, Kant escribe *La crítica de la razón pura*. La labor de Kant será cuestionar el idealismo prevaleciente que había colocado al yo como base del razonamiento filosófico, con la convicción de que los pensamientos son lo inmediatamente conocido, no los objetos. Kant vive en el momento en que confluyen tres grandes corrientes filosóficas: el racionalismo de Leibniz, el empirismo de Hume y el nacimiento de la ciencia positiva físico-matemática de Newton. Kant parte, al igual que Descartes y Leibniz, de una teoría del conocimiento; pero a diferencia de ellos, parte de la realidad, establecida por Newton, de poder reducir a fórmulas exactas las leyes fundamentales de la naturaleza. La ciencia físico-matemática se compone de juicios que de ninguna manera constituyen experiencias psicológicas sino afirmaciones de carácter lógico. Con Kant se cierra un periodo de la historia de la filosofía, que va de Descartes hasta Leibniz, iniciando uno nuevo denominado idealismo trascendental. En palabras de Schopenhauer: "Kant se atrevió a probar desde su teoría el carácter indemostrable de todos aquellos dogmas tan a menudo aparentemente demostrados. La teología especulativa y la psicología racional conectada con ella recibieron de él el golpe de muerte"[9].

La intención de Kant fue delimitar lo que realmente puede conocer el hombre a través de la razón. Kant va a sostener que el hombre no puede conocer a Dios, aunque sí puede pensarlo. Kant pretende explicar la forma en que conocemos y los límites de nuestro conocimiento, anteponiendo dicho problema a analizar el origen de las ideas. Hasta ese momento, el tema de la discusión

[7] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. VI.
[8] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. XI.
[9] Op. Cit. p. 501.

filosófica acerca del conocimiento se había dado entre los racionalistas que afirmaban que las ideas eran innatas, y los empiristas, quienes afirmaban que las ideas provenían de la experiencia.

Kant va a sostener que en el proceso de conocimiento, entre el sujeto y el objeto, están las formas de espacio, tiempo y causalidad que constituyen nuestra forma de conocer y que es anterior a la experiencia del objeto. Esto significa que no conocemos los objetos tal y como son, sino sólo a través de una especie de filtro que nos impide conocer los objetos en sí mismos. Es decir, es posible conocer el fenómeno, pero no la cosa en sí. Para ello, Kant desarrolla una estructura trascendental a priori, es decir, antes de la experiencia, que junto con la experiencia, va a constituir la forma del conocimiento. Esta estructura a priori nos permite a todos los seres racionales ordenar la experiencia de manera similar, y por lo tanto, establecer relaciones intersubjetivas que permitan el desarrollo y progreso como sociedad.

Por otro lado, Kant critica a los empiristas, en particular a Hume, por sostener que sólo puede ser conocimiento aquel que se confirma en la experiencia; con esta afirmación Hume, según Kant, rechaza todas las pretensiones de la razón para ir mas allá de lo empírico y censura a la razón buscando la universalidad de la ciencia en la experiencia y no en el sujeto.

Según Kant, poseemos conocimientos *a priori,* es decir, que aunque no provienen de la experiencia ni son ideas innatas, sí tenemos una estructura en el intelecto que nos permite ordenar los conocimientos. La experiencia sin esta estructura sería ciega, porque no podríamos ordenarla. La crítica a Hume se basa en el desconocimiento de dichos conceptos a priori que no provienen de la experiencia sensible. De haberlos considerado, habría descubierto entre otros "El principio de permanencia, que, al igual que el de causalidad, anticipa la experiencia. De esta forma habría podido, además, prescribir límites precisos al entendimiento y a la razón pura que se extienden a priori"[10] .

Lo que plantea Kant es un método para el conocimiento, preguntándose a sí mismo qué puedo conocer, y en ello reside el punto principal de la *Crítica a la Razón Pura.* Kant establece claramente la distinción entre dos principios básicos del conocimiento: el principio formal o lógico que señala que toda proposición debe tener su razón, y el principio trascendental o material que señala que toda cosa debe tener su causa. Sin embargo, estos dos principios o leyes que rigen la existencia, y por lo tanto la experiencia en general, están en el sujeto y por lo tanto no son válidas para explicar la existencia misma. Sin embargo, la razón se inclina a buscar lo incondicionado, una última explicación, una primera causa. Kant afirma que estos son objetos de la metafísica a los que tiende la razón, pero los sobrepasa porque no puede tener la experiencia sensible y por lo tanto no pueden conocerse. Kant llama a su filosofía *Idealismo Crítico* pues el conocimiento no lo basa sólo en la experiencia sino en conceptos puros que pone en el sujeto, y en este sentido utiliza la palabra idealismo. Los sujetos no determinan la realidad, sino más bien nuestro conocimiento de la realidad proviene de la experiencia sensible y de los conceptos, que provienen del sujeto mismo. Los conceptos *a priori* son los que comparte todo ser racional, no son arbitrarios ni personales. Todos compartimos las mismas categorías, que van en función de los juicios. La inteligencia de las personas depende de la elaboración de sus juicios; las categorías están en el sujeto, no en el objeto. Kant afirma que cuando pensamos, lo hacemos por medio de juicios que pueden dividirse en sintéticos y analíticos, y en conceptos que pueden ser a priori y a posteriori. Un juicio analítico es aquel en el que el predicado está contenido en el sujeto y por lo tanto no aporta un conocimiento nuevo sobre el sujeto. El juicio sintético es aquel en el que el predicado no está contenido en el sujeto y por lo tanto sí añade algo nuevo acerca del sujeto. Un concepto a priori es aquel que aunque

[10] Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Ed. Taurus, México, 2008, p. A 761, B 789.

puede proceder de la experiencia, no depende de ella. Un concepto a posteriori es aquel que no solo proviene de la experiencia sino que depende de ella. Sólo los juicios sintéticos amplían nuestro conocimiento de la realidad y por ser a priori se consideran universales y necesarios; en este sentido, las ciencias se componen de juicios sintéticos a priori. Ahora bien, la razón pura en su uso especulativo es capaz de inferir, a partir de la experiencia, ideas como las del alma, del origen y fin del mundo y del ser supremo, sin embargo, estas no constituyen juicios sintéticos con validez objetiva sino proposiciones dogmáticas indemostrables.

Schopenhauer reconoce que "el mayor mérito de Kant es la distinción entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*, fundada en la demostración de que entre las cosas y nosotros está siempre el intelecto, por lo que aquellas no pueden ser conocidas según lo que puedan ser en sí mismas"[11]. Con la finalidad de lograr esta distinción, Kant "tuvo que acometer la gran separación entre conocimiento *a priori* y *a posteriori*"[12].

Según Schopenhauer, el punto de partida de las investigaciones de Kant está en la pregunta formulada por Hume sobre la autoridad de la ley de causalidad. Hume argumentaba que no era posible atribuir necesidad a una concatenación a menos que ésta fuera conocida *a priori*, pero la experiencia sólo nos muestra una concatenación que se da pero no de modo necesario, de manera que el concepto de causa es un engaño solamente excusable por la costumbre, que nos hace percibir con frecuencia una concatenación sucesiva que nos hace creer en una necesidad objetiva de dicha conexión. Kant, a partir del principio trascendental, va a demostrar que los objetos no pueden existir independientemente de nuestra inteligencia:

> Él mostró que las leyes que imperan con inquebrantable necesidad en la existencia, es decir, en la experiencia en general, no son aplicables para deducir y explicar la existencia misma; o sea, que su validez sólo es relativa, es decir, que no comienza hasta que la existencia, el mundo empírico en general, está ya establecido y presente; que por consiguiente, esas leyes no pueden ser nuestro hilo conductor cuando procedemos a la explicación de la existencia del mundo y de nosotros mismos[13].

Hasta Kant, todos los filósofos occidentales habían considerado tales leyes como verdades eternas y que el mundo existía y podría explicarse de acuerdo con ellas. Respecto a la ley de causalidad, según Schopenhauer, Kant "mostró que aquellas leyes y, en consecuencia, el mundo mismo, están condicionados por las formas cognoscitivas del sujeto […] Puede decirse también que la doctrina de Kant da a conocer que el comienzo y el fin del mundo no hay que buscarlos fuera sino en nosotros mismos"[14], esta afirmación puede considerarse la base a partir de la cual va a desarrollar la tesis principal de su sistema filosófico.

Schopenhauer va a tomar la distinción kantiana entre la cosa en sí y su fenómeno para transformarlas en voluntad y representación, respectivamente, y va a afirmar que la filosofía kantiana constituye la base de su pensamiento:

> La raíz de mi filosofía se encuentra en la de Kant, en especial en la doctrina del carácter empírico e inteligible, pero en general en que, cuando Kant se acerca algo a la luz con la cosa en sí, ésta siempre se asoma a través de su velo como *voluntad*; sobre eso he llamado expresamente la atención en mi crítica de la filosofía kantiana y he afirmado, en consecuencia, que mi filosofía sólo es un pensar la suya hasta el final[15].

---

[11]Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 494.
[12] Op. Cit. p. 495
[13] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 497.
[14] Ibíd.
[15] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 142.

Leibniz comete el error, según Kant, de tomar los fenómenos como cosas en sí mismas "y, consiguientemente, por inteligibles, esto es, por objetos del entendimiento puro"[16]. Pero para Kant, para tener conocimiento de lo inteligible necesitaríamos de una intuición muy especial de la cual carecemos; además, los fenómenos no pueden ser también objetos en sí mismos. Como veremos más adelante, Schopenhauer afirmará que es posible acceder a la cosa en sí, a través del autoconocimiento y de nuestro propio cuerpo.

Kant designa a lo inteligible como aquello que no es fenómeno en un objeto, por tanto se entiende que se refiere a la cosa en sí. En su explicación sobre el carácter inteligible va a afirmar que en la medida en que conocemos de los objetos sólo su fenómeno, pero no las cosas en sí, tiene que haber un objeto trascendental que los determine como meras representaciones y por tanto podamos atribuirle una causalidad que no sea fenómeno:

> Pero toda causa eficiente debe poseer un carácter, es decir, una ley de causalidad sin la cual no sería causa. En un sujeto del mundo sensible encontraríamos entonces: en primer lugar, un carácter empírico en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes […]. En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un carácter inteligible en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómeno[17].

Schopenhauer va a asignar a cada objeto o individuo un carácter inteligible, que es la voluntad, y uno empírico, que es su fenómeno. Pero además, en el hombre, se va a desarrollar el carácter adquirido, "al que sólo se consigue en la vida a través del ejercicio en el mundo"[18].

Una diferencia radical de Schopenhauer con respecto a Kant, es que para aquél no habrá cosas en sí, sino la *cosa en sí*; y sobre todo, que la cosa en sí que es incognoscible para Kant, será accesible para Schopenhauer a través del autoconocimiento en el hombre. Este autoconocimiento es extremadamente difícil, ya que nuestras acciones, lo que decimos y lo que pensamos son motivados generalmente de manera inconsciente, lo que significa que este autoconocimiento es sólo superficial y por lo tanto no implica el conocimiento objetivo de la cosa en sí. Por otro lado, parece coincidir con Kant en que el noúmeno o cosa en sí será *libre* "de todo influjo de la sensibilidad y de toda determinación por los fenómenos"[19].

Para comprender el paso que da en Schopenhauer el conocimiento de la cosa en sí respecto a la filosofía kantiana, es importante señalar la diferencia entre el conocimiento trascendente y trascendental que hace Kant, pues para Schopenhauer el conocimiento de la cosa en sí será inmanente:

> Kant entiende por trascendental ante todo el reconocimiento de lo apriórico y, por tanto meramente formal en nuestro conocimiento, en cuanto tal; es decir, la comprensión de que tal conocimiento es independiente de la experiencia e incluso prescribe a esta misma la regla invariable conforme a la que ha de resultar, ello, unido a la comprensión de por qué ese conocimiento es así y tiene esa capacidad: porque él constituye la *forma* de nuestro intelecto, es decir, como consecuencia de su origen subjetivo: por consiguiente, en realidad sólo la *Crítica de la razón pura* es *trascendental*. En contraposición a ello, denomina trascendente el uso o, más bien, el abuso de aquella parte puramente formal de nuestro conocimiento, más allá de la posibilidad de la experiencia[20].

Es decir, *trascendental* significa previo a toda experiencia y *trascendente*, más allá de toda experiencia. Sin embargo, Schopenhauer afirma que Kant sentía que atrás de cada fenómeno había

---

[16] Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Ed. Taurus, México, 2008, p. A 264, B 320.
[17] KvV, p. A539, B567.
[18] Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz*, Ed. Herder, Barcelona, 2007.
[19] KvV, p. A541, B569.
[20] Schopenhauer, Arhtur. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2006, pp. 87-88.

algo en sí mismo de lo cual recibía su existencia, que tras la representación se halla algo representado: "Kant enseña que conocemos la existencia de las cosas en sí, pero no más, así que solamente sabemos que existen, pero no qué son; por eso en él queda la esencia de las cosas en sí como una magnitud desconocida, una X". Kant había negado el acceso al conocimiento de aquella X al afirmar que nuestra representación intuitiva y nuestro conocimiento empírico no podían, de acuerdo a sus principios, tener un conocimiento trascendente. Lo que afirmará Schopenhauer (y será uno de los aspectos mas cuestionados y controvertidos de su filosofía) es que si bien no se puede tener un conocimiento objetivo de la cosa en sí, sí podemos lograr tener una idea trasladando el punto de vista, partiendo no de lo que representa, sino de lo que es representado:

> Pero eso le es posible a cada cual en una sola cosa que también le es accesible desde dentro y le es así dada de dos maneras: se trata de su propio cuerpo, que en el mundo objetivo existe como representación en el espacio, pero al mismo tiempo se da a conocer en la propia *autoconciencia* como *voluntad*. Él nos proporciona la clave, ante todo, para comprender todas sus acciones y movimientos provocados por causas externas… y luego nos proporciona también la clave para comprender el sustrato permanente de todas aquellas acciones, en el que arraigan las fuerzas para ellas, es decir, el cuerpo mismo[21].

De este modo, Schopenhauer definirá como *inmanente* el conocimiento que se pueda tener de la voluntad, refiriéndose a un conocimiento inmediato. Coincide con Kant en el hecho de que partiendo del conocimiento objetivo nunca se podrá ir más allá de la representación y nunca se podrá penetrar su interior para averiguar lo que son las cosas en sí, sin embargo:

> No sólo somos el sujeto cognoscente, sino que también nosotros mismos formamos parte de los seres a conocer, somos la cosa en sí; y por lo tanto para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre un camino desde dentro […]. La cosa en sí, en cuanto tal, sólo puede presentarse de manera inmediata a la conciencia haciéndose ella misma consciente de sí: querer conocerla objetivamente supone pretender algo contradictorio[22].

Para Schopenhauer, será a través del querer como podamos conocer la cosa en sí. El querer, el anhelo, el deseo, van a constituir la única oportunidad de comprender desde el interior cualquier proceso que se presente de forma externa, y será finalmente lo único inmediatamente conocido, distinto a todo lo demás que está sujeto a las formas de la representación.

2.- La crítica de la filosofía kantiana.

A pesar de todo el respeto y admiración que profesa Schopenhauer por Kant, aquél no dejará de señalar lo que considera errores de su filosofía. Trataré de hacer un recuento de lo más relevante sin pretender hacer un listado exhaustivo de los mismos. En primer lugar, Schopenhauer reclamará a Kant el desprecio hacia el conocimiento intuitivo, además de no saber distinguir claramente el conocimiento intuitivo del abstracto, ya que según Schopenhauer, todo pensamiento abstracto recibe su significado y valor del mundo intuitivo "que es más significativo, universal y sustancial que la parte abstracta de nuestro conocimiento"[23]. Schopenhauer piensa que Kant parece haber tenido el temor de que si aceptaba una relación causal entre la sensación y el objeto, este se convertiría en la cosa en sí, cayendo en el empirismo de Locke; sin embargo, esa dificultad se elimina al considerar que la ley de causalidad es de origen subjetivo al igual que la sensación misma y que inclusive

[21] Op. Cit. p. 100.
[22] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 218.
[23] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 511.

nuestro cuerpo pertenece al mundo de las representaciones. Aunque Kant señala en su obra repetidamente, según Schopenhauer, la "unión de lo diverso de la intuición" como operación esencial del entendimiento, no hace un solo intento de explicar la intuición del mundo externo sino que utiliza una expresión que no dice nada: "La intuición empírica nos es dada". De modo que:

> Para Kant, de los objetos sólo hay conceptos, no intuiciones. Yo, en cambio, digo: los objetos existen ante todo para la intuición y los conceptos son siempre abstracciones a partir de esa intuición. De ahí que el pensamiento abstracto tenga que regirse siempre exactamente por el mundo presente en la intuición, ya que solo la referencia a él da contenido a los conceptos[24].

Además, le reprocha la falta de una investigación sobre la relación entre la reflexión y el conocimiento intuitivo, lo que implicaría la clara separación de ambos, "el resultado de esa investigación habría sido que, al ser asumido en la reflexión, el conocimiento intuitivo sufre casi tantas transformaciones como el alimento al ser asimilado por el organismo animal"[25]. Para Schopenhauer, muchos de los errores de Kant se originan precisamente al no considerar la intuición como conocimiento, sino como mera afección sensible.

Schopenhauer critica a Kant el que haya creado toda una estructura de juicios y categorías, de manera caprichosa, con tal de cuidar una "simetría arquitectónica" en la elaboración de su sistema filosófico, que lo llevarán a caer en una serie de errores: "El propio Kant delata la conciencia del carácter insostenible de su doctrina de las categorías al haber suprimido en la segunda edición varios largos pasajes de la tercera sección del análisis de los principios que aparecían en la primera y que ponían de manifiesto sin disimulo la debilidad de aquella doctrina"[26]. Schopenhauer sostiene que las doce categorías kantianas pueden reducirse a la ley de causalidad.

Respecto a la razón, Schopenhauer reprocha a Kant que éste le atribuya, a través de una abstracción arbitraria, una exigencia de lo incondicionado. Kant va a encontrar el fundamento de la libertad y de la moral en el *Sumo bien* o *Supremo bien*, al que debe conducir la *fe racional.* El Sumo bien también será la base para defender la inmortalidad del alma. Las representaciones dogmáticas surgen en Kant, según Schopenhauer, de un juicio hipotético, que aunque obtiene su forma del principio de razón, lo aplica de manera irreflexiva e incondicionada, pues de acuerdo con este principio siempre se busca la dependencia de un objeto respecto a otro, hasta que, finalmente y según Kant, el cansancio de la razón hace que se imagine un final del viaje.

> La esencia de la razón no consiste en modo alguno en la exigencia de un incondicionado: pues, en cuanto proceda con total reflexión, tendrá que descubrir que un incondicionado es directamente un absurdo. La razón en cuanto facultad de conocer sólo puede vérselas con objetos; pero todo objeto para el sujeto está necesaria e inapelablemente sometido al principio de razón y asumido en él, tanto *a parte ante* como *a parte post*[27].

Sobre la tercera antinomia de la razón pura, Schopenhauer llama la atención de que Kant se vea obligado a hablar de la cosa en sí al tratar el tema de la libertad: "El concepto de libertad puede hacer representable en su objeto (que es la voluntad) una cosa en sí, pero no en la intuición; por el contrario, el concepto de naturaleza puede hacer representable su objeto en la intuición, pero no como cosa en sí"[28]. Lo que va a hacer Schopenhauer es trasladar lo que Kant afirma sobre el

[24] Op. Cit. p. 531.
[25] Op. Cit. p. 538.
[26] Op. Cit. p. 557.
[27] Op. Cit. p. 573.
[28] Cfr. KvV A 533, B 561-A 537-B565.

fenómeno humano a todo fenómeno en general, pues todo se limita a una diferencia de grados[29], afirmando que su ser en sí es algo absolutamente libre, es decir, una voluntad. Schopenhauer considera que Kant nunca hizo un examen profundo sobre la cosa en sí, pues de haberlo hecho habría llegado al descubrimiento de la voluntad como cosa en sí:

> Yo no he obtenido ni inferido la cosa en sí según leyes que la excluyen porque pertenecen a su fenómeno. Tampoco he accedido a ella mediante rodeos: antes bien, la he demostrado inmediatamente allá donde inmediatamente se encuentra, en la voluntad, que se manifiesta inmediatamente a cada uno como el en sí de su propio fenómeno.
>
> Y de ese conocimiento inmediato de la propia voluntad es también donde surge en la conciencia humana el concepto de *libertad*; porque, en efecto, la voluntad en cuanto creadora del mundo, en cuanto cosa en sí, está libre del principio de razón y con él de toda necesidad, así que es totalmente independiente, libre y hasta omnipotente. Por esto, de acuerdo con la verdad, sólo vale de la voluntad en sí, no de sus fenómenos, los individuos, que están indefectiblemente determinados por ella como fenómenos suyos en el tiempo[30].

Schopenhauer también reclama a Kant el hecho de ignorar el surgimiento inmediato del concepto de libertad en la conciencia humana y en su lugar, remitirlo a una sutil especulación, el imperativo categórico, que va a aparecer en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

> A partir del fenómeno se concluye su razón inteligible, la cosa en sí, mediante el uso inconsecuente, ya mencionado de la categoría de causalidad más allá de todo fenómeno. Como tal cosa en sí se establece para este caso la voluntad humana (a la que Kant, de forma inadmisible y con una imperdonable ofensa de todo uso lingüístico, denomina razón), apelando a un deber incondicionado, el imperativo categórico, que es postulado sin más[31].

La razón práctica que ya desde Aristóteles designaba a la razón orientada a la técnica, toma en Kant un significado totalmente distinto: la razón práctica será la fuente y origen del significado ético de la acción humana y de toda virtud, de manera que actuar racionalmente y actuar virtuosamente, significarán lo mismo. Aquí, Schopenhauer sostiene, de manera indiscutible, que la razón bien puede ser utilizada para fines malvados y criminales. Para nuestro filósofo, la razón entendida como la facultad para elaborar conceptos será lo que permita al hombre no ser esclavo del presente sino, a través de la reflexión que es producto de la razón, mirar hacia el pasado y hacia el futuro y poder abarcar su vida y el curso del mundo en su totalidad, lo cual le permitirá proceder de forma reflexiva, sistemática y cauta, tanto para bien como para mal. Además, el hombre actúa de forma autoconciente, sabiendo las elecciones que hizo en cada momento, lo que le permitirá conocerse a sí mismo. Es el uso de la razón en relación a la conducta humana cuando, según Schopenhauer, debemos denominarla práctica, a diferencia de la teórica.

Para Schopenhauer, el querer –la voluntad humana- es como el reflejo de la cosa en sí que se manifiesta, y si Kant hubiera ahondado en su estudio habría llegado a la misma conclusión:

> El procedimiento sincero y franco habría sido partir inmediatamente de la voluntad, demostrarla como el en sí de nuestro propio fenómeno conocido sin mediación alguna y luego ofrecer aquella exposición del carácter empírico e inteligible, explicando cómo todas las acciones, aunque forzadas por los motivos, sin embargo son necesaria y estrictamente atribuidas, tanto por su autor como por el que juzga desde fuera, al primero y sólo a él, como dependientes solamente de él, que es a quien debe adjudicar la culpa y el mérito de acuerdo con ellas. –Ese era el único camino directo para conocer aquello que no es fenómeno y que, por

[29] Siguiendo al mismo Kant que afirma: "todas las diferencias de especie son colindantes, y no se puede pasar de una a otra mediante un salto, sino atravesando todos los grados menores que las distinguen y que permiten el paso de una a otra". KvV B 669, B 687.

[30] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 597.

[31] Op. Cit. p. 599.

consiguiente, no se descubre según las leyes del fenómeno sino que es lo que a través del fenómeno se manifiesta, se hace cognoscible, se objetiva: la voluntad de vivir[32].

La voluntad para Schopenhauer es un afán ciego e incontenible que se manifiesta tanto en la naturaleza orgánica como inorgánica, que "al añadírsele el mundo de la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se presenta. Por eso llamamos al mundo fenoménico su espejo, su objetividad […] y es un simple pleonasmo que en lugar de decir la *voluntad* digamos *la voluntad de vivir*"[33].

Schopenhauer considera a la voluntad como el hilo conductor que nos va a permitir darle unidad y cohesión a la conciencia y que constituye la base y soporte permanente de todas sus representaciones.

Sobre la crítica a la ética kantiana, Schopenhauer nos remite a su escrito *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Pero en *El mundo* la crítica se centra primero, en que Kant no considera que la significación ética del obrar tenga un origen empírico, sino que lo toma como un principio a priori, que procede de la razón, y que en ese sentido es práctica, ya que conocer por principios a priori es lo característico de la razón. En segundo lugar, critica el concepto de *Bien Supremo* en el sentido de que éste no puede ser el motivo de la virtud, ya que entonces ésta se ejercita en razón de una recompensa basada en un "egoísmo astuto, metódico y de amplias miras". Schopenhauer considera que el imperativo categórico que señala "Obra sólo según la máxima de la que *puedas querer* al mismo tiempo que valga como ley universal para todo ser racional"[34] no aporta nada nuevo, ya que es sólo una nueva forma de decir "No hagas a los demás lo que no quieras que se te haga a ti", y que representa tan sólo una fórmula regulativa del egoísmo humano y origen de toda constitución legislativa; mientras que la auténtica virtud es aquella acción totalmente desinteresada y que no espera retribución alguna, en ésta ni en ninguna otra vida: la acción motivada por la compasión, que va a constituir el fundamento de su ética.

En su escrito *Sobre el fundamento de la moral* va a insistir en que el origen del imperativo categórico que "en nosotros es imposible, porque supone que al hombre se le ocurriría por sí solo buscar e informarse de una *ley* para su voluntad y a la que ésta tuviera que subordinarse y someterse"[35], es insuficiente pues sólo consiste en conceptos abstractos. Schopenhauer va a señalar que, al igual que todos los motivos que mueven a la voluntad, el fundamento de la moral debe anunciarse por sí mismo, actuar positivamente, tener la realidad de lo empírico; pues la moral tiene que ver con el obrar real del hombre. De lo anterior deriva otra objeción, la carencia de contenido, en el sentido de falta de realidad y por lo tanto de eficacia:

> Así, las combinaciones conceptuales artificiales de todo tipo no pueden nunca, si nos tomamos la cuestión en serio, contener el verdadero impulso a la justicia y la caridad. Más bien, éste tiene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento

[32] Op. Cit. p. 600.
[33] Op. Cit. p. 324.
[34] Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* c. 2, p. 421, 7-8, Akademie Textausgabe, Apud. Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 142.
[35] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 142.

de esa clase, podrá disputar y desfilar en los auditorios: la vida real se burlará de ella. Por eso tengo que dar a los éticos el paradójico consejo de volver primero un poco la cabeza a la vida humana[36].

Lo que Schopenhauer quiere dar a entender es que la ética no puede ser una legislación con preceptos para la voluntad, ya que la voluntad es libre. Y la voluntad no está en el obrar, sino en el ser. Cuando el hombre ha actuado mal, los remordimientos y el arrepentimiento también estarán en el ser, no en el obrar.

Schopenhauer considera al imperativo categórico que postula la idea de un deber incondicionado como un *contradictio in adiecto* (contradicción en lo añadido), pues el concepto de deber es siempre relativo a una recompensa o un castigo, de otro modo se le estaría despojando de su significado. Sin embargo, reconoce en Kant el gran mérito de haber liberado a la ética de su relación con las doctrinas de la felicidad al exponer que "la innegable significación moral de la conducta humana es totalmente distinta e independiente de las leyes del fenómeno, y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a la cosa en sí"[37].

3.- Consideraciones sobre el problema del conocimiento de la voluntad.

Una de las discusiones más recurrentes sobre la filosofía de Schopenhauer radica en cuestionar la posibilidad del conocimiento de la voluntad y si ello implica un rompimiento con la filosofía kantiana.

En ese sentido el filósofo francés Clément Rosset señala:

> Todo el esfuerzo filosófico de Schopenhauer –que quiere ser un perfeccionamiento del sistema kantiano- consiste en que la noción de *voluntad* ha sustituido a la de *cosa en sí*, como si esta voluntad fuese la verdad profunda de la concepción kantiana de un mundo *nouménico*…En la *Crítica de la razón práctica*, Kant había hablado mucho de una voluntad del sujeto moral, trascendental en relación a todas sus motivaciones psicológicas y fenoménicas, voluntad cuya *libertad* trascendental debía entenderse como un postulado de la razón pura práctica, condición *sine que non* de la inteligibilidad de la experiencia moral. En este preciso sentido, y en tanto que *idea* de la razón pura, la libertad de la voluntad depende, en Kant, del mundo de las *cosas en sí*. Idea de la razón pura: la *voluntad*, en Kant, es ajena a toda descripción y a todo conocimiento psicológico, que dependen del mundo fenoménico. En Schopenhauer, por el contrario, la correspondencia entre la *voluntad* y la *cosa en sí* reviste un significado totalmente opuesto: *ser en sí* significa, para la voluntad, ser la esencia del mundo, es decir, el objeto de conocimiento inmediato e intuitivo, y sobre todo objeto de *experimentación*, a todos los niveles, de la experiencia psicológica[38].

Resulta paradójico que la crítica que hace Schopenhauer a la "simetría arquitectónica" del sistema kantiano sea similar a la crítica de Rosset, quien considera que la obsesión de Schopenhauer por apegarse a Kant acaba por convertirse en un "corsé" que le impide desarrollar más libremente su pensamiento, y sobre ese punto concluye:

> De esta transformación de la *cosa en sí* kantiana en *voluntad* schopenhaueriana se desprenden dos consecuencias contradictorias que tienden ambas a infravalorar la filosofía de Schopenhauer:
>
> a) Una traición a Kant, que invalida por completo la pretensión *poskantiana* de Schopenhauer…
> b) Una ocultación de la verdadera originalidad de Schopenhauer, que es la de ser el primer filósofo en romper con Kant. Ruptura esencial, a diferencia de las críticas de Fichte y Schelling, y sobre todo de la crítica de Hegel, que tienen todas ellas en común con Kant el hecho de conceder la primacía a la inteligencia en relación a los instintos, mientras que Schopenhauer, que privilegia las fuerzas inconscientes en detrimento

[36] Op. Cit. p. 186.
[37] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 500.
[38] Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*, Trad. Rafael del Hierro Oliva, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, p 30.

de la representación consciente, se distancia de una tradición idealista procedente de Platón y prefigura las filosofías de tipo *genealógico* (Nietzsche, Freud, Marx)[39].

Respecto a la crítica de Rosset, es importante señalar que Schopenhauer insiste repetidamente a lo largo de todos sus escritos en que él no pretende en ningún momento afirmar que es posible un conocimiento objetivo de la cosa en sí; y precisamente este malentendido constituye uno de los principales problemas en la comprensión de la filosofía de Schopenhauer: "Un conocimiento de la cosa en sí en el sentido más estricto de la palabra sería imposible, ya que donde comienza la cosa en sí termina el conocimiento, y todo conocimiento por su propia esencia versa únicamente sobre fenómenos"[40].

Frederick Copleston coincide con Rosset en señalar que a pesar de que Schopenhauer quería considerar su filosofía de la voluntad como una extensión de la teoría kantiana, su voluntarismo metafísico era totalmente ajeno al pensamiento kantiano y por ello, totalmente original. Por otro lado, señala que dado que el conocimiento de la voluntad se da a partir de la percepción interior y ésta se encuentra sujeta a la forma de temporalidad, es decir, como fenómeno, no es posible el conocimiento de la voluntad como metafísica. Pero reconoce que el mismo Schopenhauer lo admite e insiste en que sólo podemos conocerla parcialmente en su objetivación, y es nuestra propia volición la manifestación más evidente[41]. En ese mismo sentido señala Javier Urdanibia: "Podemos pues saber lo que la voluntad quiere en un determinado momento y en determinadas circunstancias, pero no podemos saber qué quiere la voluntad nouménica. […] Sin embargo el *hallazgo* schopenhaueriano no proviene exclusivamente de un pretendido conocimiento intuitivo interno, sino en igual medida del examen de los fenómenos naturales"[42].

Por su parte, Rüdiger Safranski, nos relata cómo Schopenhauer desarrolla hacia 1814 el concepto de conciencia mejor, después de la publicación de su tesis doctoral en 1813. La *conciencia empírica* que en el sentido kantiano significa la comprobada limitación de nuestra facultad perceptiva y cognoscitiva, en Schopenhauer significa también que estamos inmersos en un engaño cotidiano y en ese sentido rebaja el mundo *fenoménico* a un mundo meramente *aparente* y por tanto engañoso. La *conciencia mejor* deberá producir la liberación de la *esclavitud* del querer engañado por las apariencias. Más tarde, Schopenhauer vivencia la voluntad como aquello por lo que sufre y de lo que desea liberarse, luego reconocerá en la voluntad la cosa en sí como la realidad que yace debajo de todos los fenómenos y en ese sentido, se pregunta Safranski:

> ¿Cómo puede defender Schopenhauer el dogma kantiano de la incognoscibilidad de la cosa en sí y sostener al mismo tiempo que ha descifrado el enigma de la misma? Tratará de salvar la dificultad analizando el modo bajo el que la voluntad, en cuanto cosa en sí se le manifiesta; pues la voluntad identificada por él con la cosa en sí no es la voluntad representada, conocida discursivamente, sino la voluntad **sentida** en la experiencia interior, en el cuerpo[43].

Para Bryan Magee[44], lo que propone Schopenhauer es que a través de la experiencia de nuestro propio cuerpo podríamos formarnos una idea de la naturaleza de las cosas en general, de su realidad subyacente, mas no del conocimiento de la cosa en sí. De acuerdo a la concepción kantiana, sólo podíamos tener acceso a los objetos a través de nuestros aparatos sensoriales e intelectuales, de

---

[39] Op. Cit. pp. 31-32.
[40] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 311.
[41] Cfr. Copleston, Frederick. (Schopenhauer) *Historia de la filosofía,* Ed. Ariel, Barcelona, 2007.
[42] Urdanibia, Javier (Coord.) *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 149.
[43] Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 267.
[44] Cfr. Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Great Britain, 1997.

manera que solamente podíamos conocerlos de manera subjetiva mediante nuestras percepciones y pensamientos mas no como son en sí mismos; Schopenhauer va a señalar que hay una excepción que ha estado bajo nuestras narices todo el tiempo: nuestro propio cuerpo. Cada uno de nosotros tiene un conocimiento directo de su propio cuerpo desde el interior, y este conocimiento es radicalmente distinto a cualquier otro modo de aprehensión. Cada quien se conoce a sí mismo directamente, todo lo demás lo conocemos indirectamente. Es esta observación la que va a desarrollar Schopenhauer, con todas sus implicaciones, y va a constituir según Magee, el inicio de su aportación original a la filosofía. Schopenhauer va a proponer dos maneras de conocernos, por nuestros movimientos y a través de nuestros sentimientos, ambos considerados como manifestaciones de la voluntad. Magee hace la aclaración que este autoconocimiento no se refiere al noúmeno, porque aunque es un conocimiento interior y no es aprehendido como algo existente en la dimensión del espacio o sujeto al principio de causalidad, sí es aprehendido por nosotros como existente en la dimensión del tiempo –y el tiempo se da sólo en el fenómeno- y por lo tanto no puede caracterizar al noúmeno. Además, el conocimiento implica necesariamente un objeto y un sujeto, lo que implica a su vez pluralidad; por lo tanto este conocimiento concierne sólo al fenómeno y no cumple con la condición de singularidad del noúmeno. Así, el conocimiento al que se refiere Schopenhauer no es un conocimiento objetivo, sino un entendimiento que nos aproxima a la comprensión de la naturaleza íntima de las cosas. También nos muestra que hay algo especial sobre el tiempo, como la única condición indispensable para el conocimiento, para la conciencia.

Este hallazgo nos hace preguntarnos porqué desde el momento en que se hizo la distinción entre el fenómeno y el noúmeno, no nos dimos cuenta que todo objeto en el mundo es ambas cosas, incluidos nosotros mismos; lo que implica que cada individuo es un microcosmos. Para Schopenhauer, mi cuerpo es mi representación y mi voluntad, pero también insiste en que debemos enfrentar la total implicación del hecho de que la capacidad de aprehensión del ser humano es limitada, pues está condicionada por la separación de sujeto-objeto y por la forma del tiempo de nuestro aparato cognoscitivo. Magee considera que la conclusión más honesta sobre el tema del conocimiento de la cosa en sí ha sido dicha de la mejor manera por Wittgenstein, lector apasionado de Schopenhauer, en la oración final del *Tractatus*, quien después de haber dicho que el sentido del mundo debe encontrarse fuera de él, concluye: "De lo que no se puede hablar hay que callar"[45].

Wittgenstein va a señalar en el prólogo del *Tractatus:* "Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los sentimientos"[46]. Wittgenstein, después de que Kant estableció límites al conocimiento, va a proponer que el límite a la expresión de los pensamientos deberá ser trazado en el lenguaje, siendo que lo que resida más allá de dicho límite será absurdo. Todas las proposiciones que pretenden expresar nuestro conocimiento son tautológicas o contradictorias, en el sentido de una ecuación matemática que expresa lo perceptible pero no brinda un conocimiento de la realidad ni expresa ningún pensamiento. Para Wittgenstein, "Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo"[47]. La interpretación de las palabras de Wittgenstein debe hacerse en el sentido opuesto, entendiendo que la filosofía consiste precisamente en el ejercicio de establecer y

[45] Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, 7, Apud. Magee, Bryan. *ThePhilosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Great Britain, 1997, p. 36
[46] Op. Cit. p.47.
[47] Op. Cit. 5.62.

ampliar dichos límites. Y es durante este proceso que se puede determinar qué puede ser dicho y qué es absurdo. Como lo señalan en su introducción Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: "Es clave la comprensión del filósofo como ser sujeto al mundo y al lenguaje, y la de la practicidad de su labor esclarecedora, para comprender también un quehacer intelectual como el filosófico, que, si bien miramos las cosas, *sólo su superación permite considerar absurdo*"[48]. Es decir, corresponde al filósofo hablar para saber que hay cosas que no se pueden decir, una vez dichas. En palabras de Wittgenstein: "El yo entra en la filosofía por el hecho de que el mundo es mi mundo. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo"[49]. Wittgenstein, en una aparente contradicción, va hablar al final del *Tractatus* sobre la libertad, la ética, el sentido del mundo, la voluntad, el alma, la muerte -sobre todo lo que según él no se debería hablar; para concluir, haciendo una clara referencia a la imagen de la escalera[50] de Schopenhauer:

> Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella).
>
> Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo[51].

Por su parte, Alexis Philonenko va a expresar de manera casi poética su conclusión sobre el debate en torno al conocimiento de la voluntad en Schopenhauer:

> ¡Qué banales son las críticas en las que han querido encerrar a Schopenhauer, reprochándole pretender conocer (sin aportar a este término los matices marcados expresamente por el filósofo) la cosa en sí y transgredir la maldición arrojada por Kant sobre la intuición intelectual! Si uno se encontrara obligado a conceder semejante intuición, ¿cuál sería el resultado? Una comprensión interior del sentido del ser que se manifiesta en la finalidad[52]. Esto sería, es, una aprehensión casi sensorial, incapaz de enunciarse discursivamente, de la voluntad, que se da en su oscuridad como un olor, un color, un sentimiento tan brutal como confuso, y además como la lengua del deseo[53].

A manera de conclusión sobre este punto, considero pertinente la aclaración hecha por Schopenhauer en relación a Kant: "Kant afirma que nada podemos saber más allá de la experiencia y su posibilidad: yo convengo en ello, pero añado que la experiencia misma en su conjunto es susceptible de una interpretación"[54].

Yo sólo añadiría que es una interpretación que hace tanto sentido, que no puede menos que asombrarnos.

4.- La Teoría de las Ideas en la estética schopenhaueriana.

El mundo es representación, es decir, es la voluntad representada en objetos. Schopenhauer afirma que la voluntad se objetiva en diversos grados, que van perfeccionándose desde lo inorgánico, pasando por el reino vegetal y todas las formas animales, hasta culminar en el hombre. Es precisamente en estos grados donde se reconocen las ideas platónicas:

---

[48] Op. Cit. p. 39.
[49] Op. Cit. 5.641.
[50] Cfr. Cit. 1.
[51] Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, 6.54.
[52] La finalidad a la que se refiere Philonenko es por un lado la armonía perfecta de la naturaleza que procede de una idea producto de la voluntad, por otro, la finalidad externa expresada como una lucha de subsistencia que posibilita la existencia de las especies.
[53] Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 154.
[54] Schopenhauer, Arhtur. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 46.

> Los grados determinados de objetivación de aquella voluntad que constituye el en sí del mundo, son lo que Platón denominó las *ideas eternas* o las formas inmutables. […] Si para nosotros la voluntad es la *cosa en sí* y la *idea* la objetivación inmediata de aquella voluntad en un grado determinado, encontramos que la cosa en sí kantiana y la idea de Platón, que para él es lo único *que realmente existe*, esas dos grandes oscuras paradojas de los dos máximos filósofos de Occidente, no son idénticas pero sí sumamente afines[55].

La teoría platónica de las ideas sostiene que la verdad, que debe tener un valor duradero y objetivo, no puede encontrarse en las imágenes de las cosas que nos proporcionan nuestros sentidos, que son pasajeras, engañosas y varían de sujeto a sujeto, sino en los conceptos del entendimiento que son siempre los mismos. Estos conceptos deben estar fuera de los sentidos y por encima de las existencias singulares. Las cosas de este mundo, afirmaba Platón, no tienen un verdadero ser pues siempre devienen pero nunca son, son sólo sombras. Son sombras de las ideas, de las cosas en sí, como lo explica en el mito de la caverna.

En el libro V de *La República,* Platón habla sobre aquéllos que son capaces de ver las cosas bellas pero no la belleza en sí, y pregunta a Glaucón:

> -¿El que, al contrario de éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan ni a esto por aquéllas, te parece que tal vive en vela o en sueño?
>
> -Bien en vela –contestó.
>
> -¿Así, pues, el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina?[56]

Para Platón, el conocimiento es conocimiento de las cosas en sí, el resto es opinión, parecer, apariencia. La idea es lo verdadero, realidad eterna e inmutable.

Para Schopenhauer, las ideas en el sentido platónico, serán los distintos modelos en los que se manifiesta y se materializa la voluntad a través de sus distintos grados de objetivación.

Insistiendo en la similitud de las doctrinas de Kant y Platón, Schopenhauer señala:

> Tiempo, espacio y causalidad son aquella disposición de nuestro intelecto en virtud de la cual el *único* ser existente de cualquier especie se nos presenta como una multiplicidad de seres semejantes que nacen y perecen incesantemente, en sucesión infinita. La captación de las cosas por medio y conforme a la mencionada disposición es la *inmanente*: en cambio, aquella que se hace consciente de la índole del asunto es la *trascendental*. Esta se obtiene *in abstracto* con la crítica de la razón pura: pero excepcionalmente puede presentarse también de forma intuitiva.[57]

Schopenhauer aclara que la idea y la cosa en sí no son lo mismo. La idea es la objetividad inmediata de la cosa en sí que es la voluntad, pero cuando aún la voluntad no ha sido representada; pues para Kant la cosa en sí debe estar libre de toda forma de conocimiento. La idea platónica es objeto, representación, y por ello distinta de la cosa en sí. Schopenhauer nos pide imaginar la posibilidad de que no conociéramos cosas individuales, ni cambio, ni pluralidad sino que sólo nos fuera posible captar las ideas, entendidas como grados de objetivación de la voluntad, en un conocimiento puro. Si así fuera:

> Nuestro mundo sería un *nunc stans* (continuo presente); ello, en el supuesto de que en cuanto sujeto del conocer no fuéramos al mismo tiempo individuos [es decir sujetos a las formas del principio de razón que presupone e introduce el tiempo y todas las formas que aquel principio expresa]. El tiempo es solamente la

---

[55] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 200-201.

[56] Platón. *La República.* Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 476d.

[57] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 204.

visión fragmentaria y disgregada que tiene un ser individual de las ideas, las cuales están fuera del tiempo y son, por lo tanto, *eternas:* por eso dice Platón que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad[58].

Según Schopenhauer, va a existir la posibilidad de un tránsito del conocimiento común al conocimiento de las ideas cuando el conocimiento se desprende de la voluntad y del sujeto, es decir, deja de ser un individuo sujeto al principio de razón y se convierte en un *puro y desinteresado sujeto del conocimiento* que contempla el objeto libre de cualquier conexión y queda totalmente absorbido por él. Es en ese preciso momento cuando el sujeto y el objeto se vuelven uno:

> Ambos se han hecho una misma cosa, ya que toda la conciencia está totalmente llena y ocupada por una sola imagen intuitiva; cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*[59].

Para Schopenhauer, la idea y el puro sujeto del conocimiento constituyen los dos pilares de la contemplación estética. Cuando el sujeto ha suprimido el mundo como representación, sólo queda la voluntad. Cuando el sujeto cobra objetividad y se torna uno con el objeto, supone a dicho objeto como idea, libre de las formas del principio de razón; se da cuenta que las cosas individuales de todas las épocas y lugares no son más que las ideas multiplicadas por el principio de razón.

Nuestro filósofo reconoce al *arte, la obra del genio,* como el único conocimiento de lo esencialmente verdadero, independiente de toda relación, que no está sometido al cambio y por ello mismo es lo verdadero en todo tiempo: *las ideas.* "El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento"[60]. La ciencia, por el contrario, representa el conocimiento de las causas y efectos, de las relaciones, del principio de razón; pero sin alcanzar nunca una primera causa o un fin último: "La que sigue el principio de razón es la forma de consideración racional, única que vale y sirve de ayuda en la vida práctica y en la ciencia: la que aparta el contenido de aquel principio es la forma de consideración genial, única que vale y sirve de ayuda en el arte"[61].

Schopenhauer identifica al genio con la perfecta objetividad, en la medida que consigue un total olvido de sí mismo y sus relaciones. El genio es para Schopenhauer el *puro sujeto cognoscente,* el ojo del mundo. Es intuitivo y necesita de la fantasía, hay en él una clara preponderancia del conocimiento sobre el querer.

Aunque esta capacidad para la contemplación puede estar presente en diversos grados en todo ser humano, sólo el genio es capaz de conseguir una duración más sostenida en este tipo de conocimiento, que le permita el discernimiento necesario para reproducir lo así conocido en una obra de arte. El genio, en este acto, ha sido capaz de captar no el objeto sino la idea. Es el artista el que nos permite, a través de su obra, captar el mundo con sus ojos; y la capacidad o habilidad de comunicar lo así visto, es la técnica del arte. Estas ideas que nos comunica el genio no son conceptos, sino la realidad universal y atemporal que existe detrás de los fenómenos en el mundo y que nos acerca al significado de la vida, de ahí la dificultad para poder expresar el sentimiento ante la contemplación de una obra de arte.

---

[58] Op. Cit. p. 207.
[59] Op. Cit. p. 210.
[60] Op. Cit. p. 217.
[61] Op. Cit. p. 218.

Se debe considerar la *Crítica del juicio* de Kant como antecedente de la estética de Schopenhauer. En la parte de la *Crítica del juicio estético*, Kant va a desarrollar los temas referentes a lo bello, lo sublime y el genio con la finalidad de ver si es posible detectar estructuras a priori en nuestros juicios estéticos. El genio para Kant es "el talento (dote natural) que da la regla al arte. Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productora del artista, pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la capacidad espiritual innata (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte"[62]. Para Kant, el genio posee un talento innato para crear obras de arte, las cuales no podrían nunca tener una regla determinada o para lo cual no podría desarrollarse una habilidad específica, y por lo tanto, la originalidad es una de sus características principales. Por lo anterior, una obra de arte no puede ser imitación, ni puede el genio descubrir o indicar científicamente como elabora sus obras. Para admirar la belleza natural se exige gusto, para elaborar una obra artística se requiere del genio. "*Gusto* es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno.* El objeto de semejante satisfacción llámase *bello*"[63]. En el estudio preliminar a la *Crítica del Juicio* de Kant, Manuel Garrido señala: "A la visión formalista de la estética de Kant se le enfrentarían luego las respectivas visiones expresionistas de Hegel y Schopenhauer, que le otorgan al fondo y a los contenidos del objeto estético más importancia que a su forma. Ambos enfoques, el formalista y el expresionista, sentaron las bases de la estética contemporánea"[64]. Garrido va a subrayar que el pensamiento de Kant, al igual que el de Platón, Aristóteles y Descartes va a estar marcado por un radical dualismo, diferencia ontológica entre espíritu y materia. Esta diferencia va a reflejarse en una tensión o separación entre la filosofía teórica y la filosofía práctica del pensamiento kantiano: "Según Kant, el campo de la aplicación o de referencia de la primera es el reino de la naturaleza sensible, al que se accede por conocimiento científico; y el campo de aplicación o de referencia de la segunda es el reino suprasensible de la libertad, al que se accede por fe racional"[65]. Y aquí está, creo yo, una de las separaciones radicales de Schopenhauer con respecto a Kant, ya que el sistema filosófico de Schopenhauer permite explicar el mundo desde una sola entidad, no escindida: la *voluntad.* A este respecto, y considerando la filosofía de Schopenhauer como una obra genial, Thomas Mann describe la sensación que muchos experimentamos al leer su obra:

> La alegría que nos produce contemplar un sistema metafísico, el contento que nos proporciona ver organizado espiritualmente el mundo en una construcción mental dotada de unidad lógica y apoyada de modo armonioso en sí misma: esa alegría y ese contento son siempre de naturaleza eminentemente estética; tienen el mismo origen que el placer, tienen el mismo origen que la satisfacción elevada y, en su último fondo, siempre serena con que nos obsequia la acción del arte, una acción que introduce orden, que da forma, que hace transparente y abarcable con la mirada la confusión de la vida[66].

Por otro lado, Gardiner va a señalar que, mientras para Kant la conciencia estética no representa una fuente de conocimiento objetivo, para Schopenhauer la conciencia estética implica un conocimiento de un orden superior, incluso, al del conocimiento científico. La noción de contemplación desinteresada adquiere, en Schopenhauer, un significado mucho más profundo que el señalado por Kant[67].

Según Schopenhauer, lo que distingue a una verdadera obra de arte es el hecho de que se origina no de conceptos, copias de la realidad o de la necesidad de agradar, sino de la aprehensión de

---

[62] Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio.* Trad. Manuel García Morente, Ed. Tecnos, Madrid, 2007, Parte 1, § 46.
[63] Op. Cit., Parte 1, §5.
[64] Op. Cit., Introducción, p. 18.
[65] Op. Cit. p. 19.
[66] Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 17.
[67] Cfr. Gardiner, Patrick. *Schopenhauer.* Penguin Books Ltd., Great Britain, 1971.

la idea platónica; por ello, su teoría estética no considera el arte como una expresión de emociones o sentimientos, sino como medio que nos permite captar la esencia del mundo.

¿Por qué la contemplación de una obra de arte nos provoca ese sentimiento de placer que no podemos describir? Schopenhauer lo explica de la siguiente manera:

> Cuando un motivo externo o el ánimo interior nos sacan repentinamente de la interminable corriente del querer; cuando el conocimiento se desgaja de la esclavitud de la voluntad y la atención no se dirige ya a los motivos del querer sino que capta las cosas fuera de su relación con la voluntad, es decir, las contempla de forma puramente objetiva, sin interés ni subjetividad, totalmente entregada a ellas en la medida en que son representaciones y no motivos: entonces aparece de un golpe por sí mismo el sosiego que siempre se buscaba por aquel camino del querer pero siempre se escapaba, y nos sentimos completamente bien. Es el estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquel instante nos hemos desembarazado de aquel vil afán de la voluntad, celebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene.[68]

Schopenhauer afirma que mientras la conciencia esté dominada por la voluntad, y por lo tanto estemos entregados al apremio de los deseos, mientras seamos sujetos del querer, no habrá dicha ni reposo duraderos. Sólo en el estado de la contemplación, al quedar absorbidos por la intuición y olvidar toda individualidad, "Entonces da igual que la puesta de sol se vea desde un calabozo o desde un palacio"[69]. Sin embargo, este estado de contemplación no es duradero, ya que tan pronto como se presenta la relación entre nosotros y el objeto, desaparece. Por eso cuando recordamos el pasado, como los viajes, lo hacemos con una nostalgia que lo embellece, pero es un autoengaño, afirma Schopenhauer, porque lo que nuestra fantasía evoca son solamente los objetos libres del sujeto de la voluntad que en ese entonces cargaba con ansiedades y sufrimientos que han sido olvidados y reemplazados por otros nuevos. Schopenhauer enfatiza la condición subjetiva del placer estético:

> La liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido de su propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto del conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación. Junto con ese lado subjetivo de la contemplación estética aparece siempre en cuanto correlato necesario el lado objetivo de la misma: la captación intuitiva de la idea platónica[70].

La belleza va a facilitar el paso al estado contemplativo. La belleza, en sentido objetivo para Schopenhauer, se presenta en los objetos que por su forma "variada y a la vez determinada y clara, se convierten fácilmente en representantes de su idea"[71]. Un claro ejemplo de ello es la naturaleza bella: las plantas o los cuerpos de los animales. Cuando estos objetos de la naturaleza que por su belleza nos invitan a su contemplación representan un peligro, amenaza o una relación hostil con el cuerpo humano, pero el sujeto no fija su atención en ello sino que es capaz de desprenderse de su individualidad y admirar la idea libre de toda relación, entonces lo llena la sensación de lo sublime. La diferencia entre lo bello y lo sublime radica en que para contemplar lo bello no hay lucha, mientras que para contemplar lo sublime es necesario desprenderse consciente y violentamente de las relaciones del objeto con la voluntad. A lo sublime, Schopenhauer opone lo atractivo como aquello que atrae a la voluntad, que la complace de forma inmediata y que convierte al espectador no en el puro sujeto del conocer, sino en sujeto del querer.

---

[68] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 231. (Ixión, rey de Tesalia. Zeus castigó sus crímenes atándolo a una rueda inflamada que lanzó a través del espacio, donde habría de seguir girando eternamente).

[69] Op. Cit. p. 232.

[70] Op. Cit. p. 234.

[71] Op. Cit. p. 236.

Schopenhauer parte de la distinción que hace Kant entre lo bello y lo sublime. Para Kant, "Lo *bello* es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción universal"[72]. Dado que la satisfacción en lo bello es ajena a cualquier interés, se puede presuponer entonces que va a satisfacer a todos de manera semejante. Lo bello se refiere a una cualidad del objeto y place en el juicio, no en los sentidos, ni por medio de los conceptos. Dicha universalidad, "No puede tampoco nacer de conceptos, pues no hay tránsito alguno de los conceptos al sentimiento de placer o dolor"[73]. Lo *sublime* va a significar para Kant lo absolutamente grande, aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño, de una magnitud equivalente sólo a sí misma. "De ahí se colige que se ha de buscar lo sublime, no en las cosas de la naturaleza, sino solamente en nuestras ideas; determinar, empero, en cuál de ellas se encuentra, debemos dejarlo para la deducción"[74]. Lo bello es lo que place por sí mismo, sin interés; lo sublime es lo que place inmediatamente por su resistencia contra el interés de los sentidos: "Lo bello nos prepara a amar algo, la naturaleza misma, sin interés; lo sublime, a estimarlo altamente, incluso contra nuestro interés (sensible)"[75]. En la *Crítica del Juicio,* Kant hace un análisis de cómo el objeto afecta el sentimiento de placer del sujeto. Si el objeto produce placer en los sentidos del sujeto, entonces será *agradable*; si provoca placer como resultado de la armonía entre entendimiento e imaginación, es *bello*; *sublime*, cuando place más allá de los sentidos; y *bueno,* cuando el placer que produce está fundamentado en el *concepto* de *Bien.* De lo anterior se deduce un reconocimiento explícito, por parte de Kant, de que el sentimiento de placer es una forma de acceder al sujeto.

Schopenhauer señala que, según Aristóteles, Platón habría establecido las ideas solamente para seres naturales, y habría señalado que el objeto que el arte se propone representar no son las ideas, sino cosas individuales; cuestión que lo separaría claramente de su teoría estética.

Para Schopenhauer, la esencia de la materia no es sino causalidad, su ser es obrar. Solamente al actuar, la materia llena el tiempo y el espacio. La materia es la perceptibilidad del espacio y el tiempo, ambos se suponen en la materia; la causa y efecto son su esencia. Por lo tanto, la materia no puede ser representación de una idea: primero, porque el conocimiento de la idea excluye el principio de razón y la esencia de la materia es la causalidad, segundo, porque la materia como sustrato común de todos los fenómenos constituye la conexión entre la idea y el fenómeno:

> La materia es el nexo entre la idea y el *principium individuationis*, que es la forma del conocimiento del individuo o el principio de razón. Por eso Platón estableció acertadamente junto a la idea y su fenómeno –la cosa individual- que juntas comprenden en sí mismas todas las cosas del mundo, la materia como tercer elemento diferente de ambos. El individuo, en cuanto fenómeno de la idea, es siempre materia. También toda cualidad de la materia es siempre fenómeno de una idea y en cuanto tal susceptible de una contemplación estética, es decir, de un conocimiento de la idea que en ella se representa[76].

El grado de placer estético que nos provoque una obra de arte dependerá de si la idea captada constituye un grado inferior o superior de la objetivación de la voluntad, considerando siempre que la idea comunica la especie, no las individualidades:

> Así, en el caso de la contemplación estética (bien sea en la realidad o a través del arte) de la naturaleza bella inorgánica y vegetal, y de las obras de la arquitectura bella, predominará el placer del puro conocimiento involuntario […] En cambio, cuando los animales y los hombres son el objeto de la contemplación o representación estética, el placer consiste más en la captación objetiva de esas ideas que son las más claras

[72] Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio.* Trad. Manuel García Morente, Ed. Tecnos, Madrid, 2007, Parte 1, § 6.
[73] Ibíd.
[74] Op. Cit. Parte 1, § 25.
[75] Op. Cit. Parte 1, § 29.
[76] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 252.

> representaciones de la voluntad; porque ellas presentan la máxima variedad de formas, una riqueza y profunda significatividad de los fenómenos, y nos revelan a la mayor perfección la esencia de la voluntad, bien sea en su vehemencia, horror, satisfacción, o en su quebrantamiento (esto último en las representaciones trágicas) o, finalmente, en su conversión y autosupresión, que constituye en especial el tema de la pintura cristiana, al igual que, en general, la pintura histórica y el drama tienen por objeto la idea de la voluntad iluminada por un pleno conocimiento[77].

Este planteamiento le va a permitir a Schopenhauer proponer una jerarquización de las bellas artes, desde las más próximas a las fuerzas elementales de la naturaleza hasta las más complejas del pensamiento y actividad humanas. En cada grado de esta jerarquía, el mejor artista será el que revele la idea de la voluntad de la manera más simple y directa. La jerarquía que establece Schopenhauer es la siguiente:

1. Arquitectura: naturaleza inorgánica. Se puede decir que es la menos artística, ya que se supone en ella una finalidad práctica, un destino utilitario. Para Schopenhauer, su misión va a consistir en poder revelar las fuerzas elementales de la naturaleza tales como la gravedad, la cohesión, la resistencia y la dureza, además de revelar la esencia de la luz. Ejemplos que menciona son la bóveda de San Pedro y la Fontana di Trevi en Roma.
2. La jardinería artística, la pintura paisajística (Ruisdael). En un grado superior la pintura y escultura animal (caballos de Venecia): naturaleza vegetal y animal. Los animales poseen, según Schopenhauer, sólo el carácter de la especie y no el carácter individual del hombre. En la pintura animal, lo más característico de la especie es lo más bello.
3. La escultura y la pintura histórica: naturaleza humana. "En la representación del hombre se separa el carácter de la especie del carácter del individuo: aquel se denomina ahora belleza (en sentido plenamente objetivo) mientras que este mantiene el nombre de carácter o expresión; y aparece la nueva dificultad de representar a ambos en un mismo individuo"[78]. Para Schopenhauer, el arte de ninguna manera consiste en imitación, sino en el conocimiento intuitivo de la idea; a diferencia de Aristóteles, quien consideraba las bellas artes como imitaciones de la naturaleza *(mímesis*) que sólo "difieren entre sí por tres aspectos, pues bien imitan con diferentes medios, o bien diferentes objetos, o bien de diferentes modos y no del mismo"[79]. En Schopenhauer, el conocimiento de la belleza respecto a la naturaleza humana es, al menos en parte, a priori; el artista la muestra con una claridad con la que nunca la ha visto y eso es posible porque se trata de nosotros mismos, "Sólo por eso poseemos de hecho una anticipación de aquello que la naturaleza (que es voluntad que constituye nuestro propio ser) se esfuerza por representar"[80]. La escultura va a expresar la idea de la naturaleza humana de una forma más general, mientras que "La pintura histórica tiene como objeto principal, además de la belleza y la gracia, el carácter"[81]. Poder representar la idea de humanidad en esa dimensión sólo es posible mediante una variedad de escenas, acontecimientos y acciones. Para Schopenhauer, ningún individuo o acción pueden carecer de significado, porque en todos se despliega la idea de la humanidad, y de ahí que todos puedan ser representados en la pintura. Lo principal en la escultura es la belleza y la gracia; en la pintura predomina la expresión, la pasión y el carácter, y por ello se puede transigir respecto a las exigencias de la belleza. La escultura está mejor representada por los antiguos, los griegos, como por ejemplo

[77] Op. Cit. p. 251.
[78] Op. Cit. p. 260.
[79] Aristóteles. *Poética.* Trad. Salvador Mas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 1447 a, 15-20.
[80] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 262.
[81] Op. Cit. p. 271.

en el Laocoonte, el Apolo de Belvedere, Fidias; mientras que la pintura está mejor representada por la época cristiana, por ejemplo con Rafael y Correggio.

Rosset va a identificar tres diferencias principales entre la pintura y la escultura en la estética schopenhaueriana: primero, que Schopenhauer atribuye a la pintura la misión de expresar la humanidad no en sus caracteres específicos (escultura), sino en sus caracteres individuales. Segundo, la escultura nos remite a la afirmación de la voluntad de vivir (escultura griega) mientras que la pintura a la negación (época cristiana). Por último, mientras que la escultura nos sugiere permanencia y eternidad respecto a la idea del hombre, en la pintura sobresale más bien el instante. La escultura refleja el carácter eterno, la pintura, el carácter presente "es decir, la aptitud del eterno presente para constituirse en repetición de instantes. Lo que la pintura hace que perdure no es la eternidad de una idea, sino el carácter no duradero del instante, la fijación de lo fugitivo en tanto que fugitivo, esto es, en tanto que destinado, como todos los instantes, a no durar, a existir tan sólo bajo la forma ilusoria del tiempo que pasa, cuya plasmación pictórica muestra por ello su ilusión"[82]. La pintura supone la *interrupción,* en un momento dado, del incesante movimiento de la vida.

4. Poesía: naturaleza humana en el ejercicio del pensamiento. El poeta, partiendo de lo abstracto de los conceptos y combinándolos, es capaz, a modo de un químico, de "precipitar" lo concreto, la representación intuitiva:

> Si en la representación de los grados inferiores de objetividad de la voluntad la mayoría de las veces le aventajan las artes figurativas, ya que la naturaleza carente de conocimiento y la meramente animal revelan casi toda su esencia en un solo momento bien captado, por el contrario, el hombre, en la medida en que no se expresa con su mera figura y su gesto sino con una cadena de acciones unida a los pensamientos y afectos que las acompañan, constituye el objeto principal de la poesía, a la que no se equipara en esto ningún otro arte, porque a ella le beneficia la progresión que falta en las demás artes[83].

En la poesía también se da un conocimiento a priori como en la escultura: "ante su espíritu se encuentra su modelo firme, claro y bien iluminado, sin que pueda abandonarlo, por eso en el espejo de su espíritu nos muestra la idea pura y clara, y su descripción es hasta en el detalle verdadera como la vida misma"[84]. El campo de la poesía es inmenso, ya que refleja la representación del hombre, tanto en el universo como en sus propios pensamientos. El problema fundamental de la poesía, según Rosset, va a consistir en la relación entre imaginación y entendimiento: "En términos schopenhauerianos, entre la intuición de las ideas y la expresión de los conceptos"[85].

Conforme la subjetividad va cediendo a la objetividad, se pasa de la poesía lírica en la cual el poeta intuye y describe su propio estado, al romance, el idilio, la novela, la epopeya y finalmente, el drama, al que considera el género más objetivo y más difícil. "Sin embargo, en la poesía lírica de los auténticos poetas se reproduce el interior de toda la humanidad, y todo lo que millones de hombres pasados, presentes y futuros han sentido y sentirán en las mismas situaciones, porque siempre retornan, encuentra en ella su adecuada expresión"[86]. Para Schopenhauer, el poeta es el hombre universal, el espejo de la humanidad que le hace

---

[82] Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*, Trad. Rafael del Hierro Oliva, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, pp. 170-171.
[83] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 288.
[84] Op. Cit. pp. 289-290.
[85] Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*, Trad. Rafael del Hierro Oliva, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, p. 173.
[86] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 294.

consciente de sus sentimientos y pasiones; todo lo que el hombre es capaz de sentir, todo lo que le conmueve, constituye su tema y su materia. La cumbre de la poesía es la tragedia, cuya finalidad es la representación de lo terrible de la vida, del dolor, la maldad, la injusticia: "Es el conflicto de la voluntad consigo misma lo que aquí, en el grado superior de su objetividad, se despliega de la forma más plena y aparece de forma atroz. Tal conflicto se hace visible en el sufrimiento de la humanidad"[87]. Ejemplos que menciona Schopenhauer de este género son las obras de Calderón, Shakespeare, *Edipo rey* de Sófocles, *Fausto* de Goethe. Para Schopenhauer, el verdadero sentido de la tragedia es la comprensión de que lo que el héroe expía no son sus propios pecados, sino los de la humanidad.

Según Rosset,

> El rasgo específicamente schopenhaueriano de los análisis de *El mundo* consagrados a la tragedia radica en la asimilación de la existencia a un pecado. La tragedia es purificación, como decía Aristóteles, porque permite tomar conciencia de un crimen ancestral, de una mancha original: el ejercicio de la vida. […] Lo propio de la tragedia, y en esto Schopenhauer alcanza la verdad de lo trágico, consiste en mostrar el infortunio con independencia de toda justicia o mérito. […] Schopenhauer rechaza la idea de que un mejoramiento mundano (referido a la justicia, a los progresos, etc.) pudiera acabar con lo trágico del mundo[88].

Respecto a la *historia*, Schopenhauer señala que a diferencia del poeta que capta la esencia de la humanidad, el historiador narra los acontecimientos externos ligados a la cadena de causalidad, pero es imposible que tenga todos los datos, lo que le resta credibilidad. Schopenhauer considera a la historia un saber, no una ciencia, pues no conoce lo individual por medio de lo general, sino que capta lo individual y de una manera incompleta. Las ciencias hablan de lo que siempre existe, mientras que la historia narra lo que una vez sucedió y no volverá a suceder; además la historia tiene que ver con lo particular e individual, que es inagotable por naturaleza, por lo que todo lo conoce parcialmente. Por lo anterior, el carácter de la historia es subjetivo y relativo al conocimiento del historiador. De ahí la contraposición entre la filosofía y la historia, pues mientras que la filosofía quiere fundamentar y tiene como objeto lo universal, la historia quiere relatar indefinidamente y su objeto lo constituye lo particular. Para Schopenhauer, lo que narra la historia no es más que el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad, por lo que las filosofías que plantean una construcción del mundo a partir de la historia (Hegel) "no han entendido la verdad capital de toda filosofía: que en todo tiempo existe lo mismo, que todo devenir y nacer son sólo aparentes, que únicamente las ideas permanecen, que el tiempo es ideal"[89].

Para Julio Quesada son básicamente cuatro los aspectos de la postura schopenhaueriana que desmantelan la concepción hegeliana de la historia: 1º.) La historia es producto de generalizaciones que produce la razón. Es por lo tanto algo totalmente subjetivo, mientras que lo único objetivo son los individuos que son pálidamente reflejados en la filosofía de la historia. 2º.) La pretendida unidad de marcha de la existencia humana, así como los «pueblos» no dejan de ser meras abstracciones, lo real es la vida de los individuos, con sus luchas y miserias. 3º.) El historicismo hegeliano encierra en el fondo la realidad de que las construcciones históricas están determinadas por el optimismo del presente, que se percibe como resultado y culminación de procesos anteriores. 4º.) Los hegelianos conceden a la historia un punto fundamental porque han construido aquélla bajo la hipótesis de un

[87] Op. Cit. p. 298.
[88] Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*, Trad. Rafael del Hierro Oliva, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, pp. 176-178.
[89] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 506.

Plan Universal (Platón-Leibniz) que lo dirige todo por el único camino (Leibniz-Hegel) hacia la transformación (Hegel-Marx) del mundo en un paraíso[90].

Hasta aquí las bellas artes, mención aparte merece la *música.* A diferencia de las demás artes que son copias de las ideas, la música es la copia de la voluntad misma. Las demás artes hablan de sombras, ella del ser; representa lo metafísico de todo lo físico del mundo:

> La invención de la melodía, el desvelamiento de todos los secretos más profundos del querer y el sentir humanos, constituye la obra del genio, cuya acción está aquí más claramente alejada de toda reflexión e intencionalidad consciente que en ningún otro caso, pudiendo denominarse inspiración. El concepto es aquí, como en todos los campos del arte, estéril: el compositor revela la esencia íntima del mundo y expresa la más honda sabiduría en un lenguaje que su razón no comprende[91].

Para Schopenhauer, las cuatro voces de toda armonía (bajo, tenor, contralto y soprano) se corresponden con los cuatro niveles de seres o reinos: mineral, vegetal, animal y humano; el número de melodías es tan inagotable como la naturaleza misma, sin olvidar que la música no expresa el fenómeno sino sólo la esencia interior, la voluntad. Schopenhauer afirma que podemos considerar a los fenómenos y a la música como dos expresiones diferentes de una misma cosa. "En consecuencia, la música, considerada como expresión del mundo, es un lenguaje sumamente universal que es incluso a la universalidad de los conceptos más o menos lo que éstos a las cosas individuales"[92].

Cuando Schopenhauer intenta explicar la música, lo hace con la misma cautela que cuando intenta explicar la voluntad. Él insiste en que no pretende dar una explicación "de la música plenamente correcta, completa y que llegase hasta el detalle, es decir, una pormenorizada reproducción en conceptos de lo que ella expresa, esta sería al mismo tiempo una suficiente reproducción y explicación del mundo en conceptos o algo de ese tenor, es decir, sería la verdadera filosofía"[93]. Más bien, lo que pretende es hacer una interpretación de los sentimientos que la música despierta:

> La inexpresable intimidad de toda música, que la hace pasar ante nosotros como un paraíso familiar pero eternamente lejano y le da un carácter tan comprensible pero tan inexplicable, se debe a que reproduce todos los impulsos de nuestro ser más íntimo, pero separados de la realidad y lejos de su tormento.

Para Schopenhauer, la música no necesita de las palabras del canto o de la acción de una ópera, sin embargo, si recibimos de buen grado la adición de la poesía a la música, es porque facilita el conocimiento a través de los conceptos designados por las palabras. La música es capaz de expresar por sí misma todos los sentimientos, pero al añadir las palabras, obtenemos además los motivos, los objetos que los provocan.

> Si ahora echamos un vistazo a la música meramente instrumental, en una sinfonía de Beethoven se nos muestra la máxima confusión basada, sin embargo, en el más perfecto orden, la lucha más violenta que en el instante inmediato se configura en la más bella concordia, una reproducción fiel y completa de la esencia del mundo, que rueda en una inabarcable confusión de innumerables formas y se conserva mediante la perpetua destrucción de sí mismo. Pero, a la vez, desde esa sinfonía hablan todas las pasiones y afectos humanos: la alegría, la tristeza, el amor, el odio, el horror, la esperanza, etc., en innumerables matices pero solo *in abstracto* y sin especificación: es su sola forma sin contenido material, como un mero espíritu del mundo sin materia[94].

Thomas Mann va a señalar, sobre la concepción de la estética de Schopenhauer, que en ella el arte no sucede intelectualmente, que no es enseñable, sino un regalo de la intuición. Y sobre la

---

[90] Cfr. Quesada, Julio. *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
[91] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 307.
[92] Op. Cit. p. 309.
[93] Op. Cit. p. 312.
[94] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 514.

música: "Schopenhauer ha ensalzado la música como ningún otro pensador lo ha hecho nunca. Asigna a la música un lugar completamente especial, no al lado, sin por encima de las demás artes, porque la música no es, como éstas, reproducción de los fenómenos, sino reproducción inmediata de la voluntad misma"[95].

Para Safranski, la teoría estética de Schopenhauer va a representar un rompimiento con la corriente de su época que considera al arte como una expresión inadecuada de la verdad, mientras que para él sucede lo contrario, los conceptos son una expresión inadecuada de la verdad y es el arte el que está más cerca de ella:

> Schopenhauer no ama el arte porque le sirva de decoración, o para distraerse de la vida, sino que lo ama contra la vida, como signo en el que se manifiesta la emancipación de la fatiga y el dolor de la voluntad de vivir. En su filosofía, la religión del arte retorna de nuevo con toda su fuerza, pero transformada en metafísica del arte y apoyada sobre una base atea por completo. Generaciones posteriores de artistas –Richard Wagner, Thomas Mann, Marcel Proust, Franz Kafka, Samuel Beckett- se sentirán exaltados por tal filosofía[96].

5.- Las filosofías orientales y la ética schopenhaueriana.

5.1. El Brahmanismo.

El descubrimiento del pensamiento oriental en el Romanticismo lo habría preparado Herder, quien haciendo elogio del brahmanismo, lo interpretó como una forma de panteísmo; el mundo como manifestación de una única esencia: el brahma. El francés Anquetil du Perron tradujo del persa al latín los *Upanishads* que previamente habría mandado a traducir el sultán Mohammed Dara Shikoh del sánscrito al persa. Schopenhauer habría tenido acceso a esta obra en el invierno de 1813-1814 en Weimar, en el salón literario de su madre, donde conoció a Friedrich Majer, quién había sido discípulo de Herder. Posteriormente entre los años de 1815 hasta 1817, Schopenhauer habría tenido como vecino al filósofo Kart Christian Friedrick Krause quien dominaba el sánscrito y había llevado a cabo sus propias traducciones. Krause proporcionó a Schopenhauer consejo, libros y la enseñanza sobre algunas técnicas de meditación. En sus manuscritos de 1816 Schopenhauer señala: "Confieso, por lo demás, que no creo que mi enseñanza hubiese podido surgir antes de que los *Upanishads*, Platón y Kant pudiesen concentrar sus rayos al mismo tiempo en el espíritu del hombre"[97].

Magee considera que sería un error pensar que la filosofía de Schopenhauer se haya formado en un grado decisivo bajo la influencia del pensamiento oriental, pues se perdería de vista que, en Kant y Schopenhauer, la corriente principal de la filosofía occidental arrojó conclusiones sobre la naturaleza de la realidad que son sorprendentemente similares a aquellas propuestas por las religiones o filosofías orientales, aunque hayan recorrido caminos totalmente distintos[98]. Podría decirse más bien que lo que encuentra Schopenhauer en la filosofía oriental es una corroboración de su teoría de la voluntad.

---

[95] Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 55.
[96] Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, pp. 292-293.
[97] Schopenhauer, Arthur, *Frühe Manusckripte* (1804-1818), p. 422. Apud. Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, pp. 292-293.
[98] Cfr. Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Great Britain, 1997.

Haciendo referencia a la traducción de los *Upanishads* realizada por Anquetil du Perron, Schopenhauer señala:

> ¡Pues cómo respira el *Oupnekhat* el sagrado espíritu de los Vedas! ¡Cómo queda conmovido en su interior por ese espíritu el que con una diligente lectura se llega a familiarizar con el persa-latín de ese libro incomparable! ¡Qué significado tan rotundo, definido y siempre coherente tiene cada línea! En cada página nos salen al encuentro pensamientos profundos, originales y sublimes, mientras una elevada y santa seriedad flota sobre todo el conjunto. Todo respira aquí aire hindú y existencia primigenia, afín a la naturaleza. ¡Y qué depurado está aquí el espíritu de toda la superstición judía tempranamente inculcada y de toda filosofía entregada a ella! Es la lectura más gratificante y conmovedora que se puede hacer en este mundo (con excepción del texto original): ella ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte[99].

Los Vedas, "el saber", son el conjunto de una gran cantidad de textos que recogen de la tradición oral, el pensamiento de los pueblos de lengua indoeuropea que se asentaron en el norte del subcontinente índico a mediados del segundo milenio antes de Cristo. Escritos en sánscrito, las obras más antiguas mencionan generalmente tres o cuatro Vedas. El más antiguo es el *Rg Veda*, le siguen el *Sāma Veda* y el *Yajur Veda,* y finalmente, el *Atharva Veda,* el Veda de las fórmulas mágicas que evidencia una época posterior. Los Vedas hablan sobre el mundo de los dioses y del sacrificio, y están compuestos por diferentes obras como los *Samhitās* que son textos generalmente en verso, con himnos, plegarias y fórmulas rituales; los *Brāhmanās,* que describen minuciosamente los distintos sacrificios, su sentido y las funciones de cada clase de oficiante; los *Arānyakas,* son las últimas partes de los *Brāhmanās* y están destinados para aquellos "renunciantes" que se retiraban a los bosques hacia el final de sus vidas; y los *Upanishads*, obras de finalidad científica y religiosa, que a través de diálogos, fábulas y comentarios procuraban acercar al oyente a los fines últimos de la enseñanza sagrada, y dado que ocupan la parte final de las compilaciones védicas, son denominados *vedānta,* "el fin de los Vedas". Los *Upanishads* más antiguos tratan desde la simbología de las melodías hasta cuestiones fisiológicas, como la teoría de los alientos, en la que se describe la vida de organismos como un equivalente microscópico de principios macrocósmicos. Se calcula que el total de *Upanishads* supera el centenar y en comparación con otros textos védicos, muestran un carácter más laico; no sólo por ser más tardíos sino por la importancia que dan al conocimiento de principios universales como condición de la liberación individual[100].

Uno de los elementos de la literatura védica que más va a mencionar Schopenhauer en su obra es el *velo de Maya*, aquello que nos impide ver la realidad, de manera que lo que vemos del mundo es una ilusión, sólo apariencias. Los *Upanishads* hablan de un despertar y una liberación, a través del reconocimiento de nuestro verdadero ser, que además de recorrer el *velo de Maya* va también a destruir el ciclo de reencarnaciones en el que estamos atrapados, por medio de la supresión de la ignorancia. La causa de nuestro ser es designada en los *Upanishads* como el *Brahman*[101]y nuestro verdadero ser es *ātman* (alma). En la concepción antigua de la creación cósmica, el *māyā* se considera manifestación de la potencia mágica del *Brahman* y de su acción cegadora, en la experiencia de cada individuo[102], sin embargo sólo existe realmente un ser, *Brahman* y es a través de la meditación como el sabio va a captar su propio *ātman,* como correlato del *Brahman* y así despierta a la luz y la beatitud de un eterno presente. La identidad del *Brahman-ātman* constituye el descubrimiento más importante de los *Upanishads.* El *ātman* se entiende como el principio espiritual individual, el conocimiento liberador debe llevar desde la identificación del

---

[99] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María. Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 422.

[100] Cfr. Introducción, *Upanishads*. Trad. del sánscrito Daniel de Palma, Ed. Siruela, Madrid, 2006.

[101] Principio neutro impersonal, primera causa del universo.

[102] Cfr. Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II,* Ed. Paidós, Barcelona, 1988, p.71.

ātman con algo irreal –la conciencia enfrentada al mundo- hasta la discriminación de lo real, *Brahman- ātman*. El *ātman* o alma, según los *Upanishads,* no nace con el cuerpo ni tampoco perece con él. Lo que sucede con la muerte es sólo el deceso del cuerpo físico, pero el alma migra de una vida a otra, condicionada por la ignorancia de la causa de esa migración y por el instrumento que le permite migrar, es decir, otro cuerpo. El *karma* es explicado en la doctrina de la transmigración en los *Upanishads*: "Lo que ellos dijeron era un *karma.* Lo que alabaron era un *karma*. En verdad, uno se vuelve bueno por las buenas acciones y se vuelve malo por las malas acciones"[103]. Es decir, la forma que el alma adopta depende de su anterior *karma*. El principio del *karma* es la contraparte, en el ámbito moral, de la ley de causalidad; lo que postula la filosofía de los *Upanishads*, es la posibilidad de liberar el alma del ciclo del *karma.* El *moksha* es la liberación de cada alma, y consiste en liberarse de la necesidad de renacer, liberarse del *samsara.* Esta liberación no es un mero estado negativo de ausencia de sufrimiento o aflicción; sino un deleite absoluto, una paz imperturbable. Por el contrario, el descuido de la verdadera naturaleza del yo individual es la fuente de la esclavitud que origina una errónea identificación del alma con el ego, de la mente con el cuerpo, lo que provoca que el alma quede atrapada en el ciclo de nacimiento y muerte. Para la liberación, el alma debe primero superar los límites de la existencia empírica y ello se logra cultivando un espíritu de renuncia acompañado del conocimiento. Con el conocimiento del *Brahman* se vence la ignorancia, pero al *Brahman* sólo se le puede conocer *siéndolo.* El propósito de esta disciplina es llevar al aspirante al conocimiento de la realidad no dual: "Si una persona conociera al yo individual como «Yo soy Él», entonces ¿con qué deseo y por el amor a qué se aferraría al cuerpo?"[104].

En la lectura que hace Schopenhauer de los *Upanishads,* identifica al *Brahman* con la voluntad de vivir. Como lo señala Safranski:

> El mundo como "Maya" y el mundo como "Brahma", a Schopenhauer le parece lo mismo que lo que él considera su propia concepción: el mundo como "representación" y el mundo como "voluntad". También la figura de redención hindú: la liberación del encadenamiento de las formas y el regreso a la "nada", también eso le parece estar en concordancia con lo que él llama "negación de la voluntad". Especialmente sugestivo le pareció a Schopenhauer que los Upanishads no hiciesen ninguna referencia, al margen de los aspectos citados del mundo (Maya, Brahma), a lo que correspondería al Dios creador de los occidentales, el más allá, la trascendencia, etcétera. Schopenhauer encontró ahí una religión sin Dios, y a él, que buscaba una metafísica sin cielo, le pareció que eso era una confirmación de que estaba en el camino correcto[105].

Para Schopenhauer, la justicia eterna ha sido comprendida por los sabios patriarcas del pueblo hindú, de manera esotérica, en los Vedas; y a partir de ellos han desarrollado, a fin de expresar su contenido de manera figurativa, la religión popular o exotérica que se transmite a través de mitos. Pero la expresión directa sólo la encontramos en los Vedas como una verdad producto de la comprensión de la realidad, y por tanto, podemos comprobar sus conceptos con la intuición:

> El fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos, cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en las *Upanishads*, el mayor regalo de este siglo; ahí se expresa de muy diversas formas pero en especial cuando se hace desfilar ante la vista del discípulo todos los seres del mundo, vivos e inertes, y respecto de cada uno se pronuncia aquella palabra convertida en fórmula. […] *Tat Twam asi,* que significa "eso eres tú"[106].

---

[103] Los Upanishad esenciales. Trad. Silvia Espinoza de los Monteros, Ed. Lectorum, México, 2006. *Brhadaranyaka,* III, ii, 13.
[104] Op. Cit. *Brhadaranyaka,* IV, iv, 12.
[105] Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planeéis Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, pp. 271.
[106] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 420.

La identidad *Brahman- ātman* va a lograrse a través de la comprensión de que tú eres el *Brahman, Brahman tat twam asi* (Tú eres el Brahman). Se entiende que el *ātman* debe ser progresivamente construido por el mismo hombre a través de los ritos practicados, o bien aparece por medio del cumplimiento de la liturgia. Se debe recordar que los Vedas son ante todo prescripciones rituales y litúrgicas. El objetivo es dominar las pasiones humanas y llegar más allá de la conciencia, a estados espirituales capaces de liberar el *ātman.* La técnica más famosa utilizada para lograrlo es el *yoga*.

En el *Sāma Veda* encontramos el *Chāndogya Upanishad* donde aparece la citada afirmación "eso eres tú" y se explica la identidad *Brahman-ātman,* la identificación del yo individual con el yo supremo.

En la *Chāndogya Upanishad, Prapāthaka 3, Khanda 12:*

> [7] Lo que es ese *brahman*, es lo que es ese espacio exterior al hombre. Por cierto, lo que es ese espacio exterior al hombre, [8] también es este espacio que está dentro del hombre. Ese espacio que está dentro del hombre, [9] también es ese espacio que está dentro del corazón. Eso es lo que es pleno, lo que no cambia. Quien conoce esto así, obtiene prosperidad plena, no cambia[107].

En el siguiente pasaje puede notarse la similitud entre el *brahman* y el concepto de voluntad de Schopenhauer: en cada individuo, su espíritu (*ātman*) y cuerpo (*prāna)* son manifestaciones de la voluntad (*brahman*), *Khanda 14:*

> [1] En verdad, todo esto es *brahman,* de él surge, por él es sostenido, en él se disolverá. Tranquilo, se debe meditar [sobre eso]. Por cierto, una persona es su propósito. Tal como es el propósito de la persona en este mundo, así es cuando parte de aquí. Debe hacerse un propósito. [2] El [*ātman*] posee mente, tiene a *prāna*[108] por cuerpo, es de la forma de la luz, concibe la verdad, tiene por esencia el espacio, contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, abarca todo esto, carece de palabras, es indiferente. [3] Ése es mi *ātman* dentro del corazón, más pequeño que un grano de cebada, o de centeno, o de mostaza, o de mijo, más pequeño que un brote de mijo. Ése es mi *ātman* dentro del corazón, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que esos mundos. [4] Contiene todas las acciones, todos los deseos, todos lo olores, todos los sabores, abarca todo esto, carece de palabras, es indiferente, mi *ātman* dentro del corazón. Es *brahman.* «Cuando parta de aquí entraré en él». Quien cree esto, no tendrá duda. Así dijo Sāndilya[109].

En la *Prapāthaka 4*, por medio de diálogos se narra el proceso a través del cual se toma conocimiento del *brahman.* De nuevo podemos apreciar como todo es una manifestación de *brahman,* en él radica toda explicación:

Como parte de su aprendizaje, alejado durante "muchos años y, cuando llegaron a ser mil", *Satyakāma* va a conocer al *brahman.* El toro le revela una cuarta parte del *brahman:* el Este, el Oeste, el Sur y el Norte (cada uno una dieciseisava parte); son las cuatro partes del pie del *brahman* llamado "Brillante". El fuego le dirá otra cuarta parte: la tierra, la atmósfera, el cielo y el océano (cada uno una dieciseisava parte); ése es el pie de cuatro partes del *brahman* denominado "Ilimitado". Un cisne dirá otra cuarta parte: el fuego, el sol, la luna y el relámpago (cada uno una dieciseisava parte); éste es el pie de cuatro partes del *brahman* llamado "Luminoso". Un somormujo le dirá la otra cuarta parte: el aliento vital, el ojo, el oído y la mente (cada uno es una dieciseisava parte); es el pie de cuatro partes del *brahman* llamado "Dotado de soporte". Quién conociendo lo anterior medita sobre ello, gana mundos brillantes, iluminados, se vuelve luminoso y tiene soporte en este mundo.

---

[107] *Upanishads*. Trad. del sánscrito Daniel de Palma, Ed. Siruela, Madrid, 2006, p. 59.
[108] Aliento vital.
[109] *Upanishads*. Trad. del sánscrito Daniel de Palma, Ed. Siruela, Madrid, 2006, p. 60.

Satyakāma se niega a liberar a su discípulo *Upakosala Kāmalāyana,* y cuando *Satyakāma* sale de viaje sin haberlo instruido, *Upakosala* se enferma y se niega a comer. Entonces los fuegos se deciden a instruirlo. Le dijeron:

"El aliento vital es *brahman,* el *ka* (placer) es *brahman, Kha* (el espacio) es *brahman"*.

"Tierra, fuego, alimento, sol. Esa persona que se ve en el sol soy yo; yo soy él".

"Las aguas, las regiones celestes, las constelaciones, la luna. Esa persona que se ve en la luna soy yo; yo soy él".

"Aliento vital, espacio, cielo y relámpago. Yo soy la persona que se ve en el relámpago. Yo soy él en verdad".

Finalmente *Satyakāma* culmina la enseñanza:

"Esa persona que se ve en el ojo es el *ātman"*, le dijo. "Es lo inmortal, lo sin miedo, eso es *brahman"* […] "Hay una persona no humana. [6] Ella lo conduce al *brahman*. Ése es el camino de los dioses, el camino del *brahman*. Quienes avanzan por este camino no regresan al torbellino humano"[110].

La importancia de la fórmula *Tat twam asi* radica en que, para Schopenhauer, va a expresar el fundamento de su ética. Es la comprensión de que todos los seres y los objetos, como fenómenos de la voluntad (manifestaciones del *brahman*), compartimos una misma esencia. El fundamento de la moral no puede estar en preceptos o leyes que deben seguirse necesariamente, pues la voluntad es libre:

> La voluntad es el en sí de todo fenómeno pero ella misma en cuanto tal está libre de las formas de éste y así también de la pluralidad: en relación con el obrar no soy capaz de expresar más dignamente esa verdad que con la fórmula del Veda ya citada *Tat twam asi* (« ¡Este eres tú!»). Quien sea capaz de decírsela a sí mismo respecto de todos los seres con los que entra en contacto, con claro conocimiento y sólida convicción interior, con ello tiene asegurada la virtud y la santidad, y se encuentra en el camino directo de la salvación[111].

Schopenhauer va a dedicar parte del final de su exposición de *El mundo* a explicar cómo la compasión, entendida como aquello que traspasa el principio de individuación, va a conducir a la salvación, entendiendo por ésta la renuncia a la voluntad de vivir, a todo querer. La compasión va a ser entendida como "el conocimiento del sufrimiento ajeno que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él […] Todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo"[112]. Sólo traspasando el principio de individuación y eliminando la diferencia entre el individuo propio y ajeno se logra la perfecta bondad de espíritu.

El principio de individuación es el que me hace pensar que únicamente en mi propio yo tengo mi verdadera existencia, y que todo lo demás es no-yo y ajeno a mí. Esto constituye la base de todo egoísmo y cuya expresión es la conducta sin amor, injusta o malvada. Schopenhauer afirma:

> La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sea mero fenómeno, es decir, que exista sólo en mi representación. Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente en mi conciencia". Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la

[110] Op. Cit. pp. 65-75.
[111] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 442.
[112] Op. Cit. p. 444.

fórmula *tat twam asi,* es decir, *esto eres tú*, es el que aparece como *compasión*; en el que, por tanto, se basa toda virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción[113].

La individualidad no se basa exclusivamente en el principio de individuación, es decir, no es mero fenómeno sino que también es manifestación de la cosa en sí, de ahí que el carácter mismo es individual. Schopenhauer sostiene que los méritos *auténticos*, tanto morales como intelectuales tienen un origen metafísico y están dados *a priori,* es decir, son innatos, no adquiridos. Esta afirmación encuentra su expresión en Platón, que sostenía que "cada uno nace como lo que es a través de la metempsicosis y como consecuencia de su corazón y su carácter"[114]; así mismo, se expresa también en el dogma cristiano de la predestinación y en la metempsicosis del brahmanismo y el budismo.

5.2. El Budismo.

Se piensa que probablemente la doctrina del *ātman* que implica la identificación del alma humana con el alma del mundo *Brahman* pudo ser la responsable de la "muerte teológica" de la religión védica, que esbozada apenas en los *Samhitās* y en los *Brāhmanās*, adquiere toda su importancia en los *Upanishads*, justo a finales de los tiempos védicos. Esta doctrina implica, si es llevada a sus últimas consecuencias, que los dioses no tienen importancia, se convierten en simples benefactores o ilusiones sin auténtica realidad. "Cuando Jina el «victorioso», (fundador del jinismo) y Buda el «iluminado» (fundador del budismo) comienzan su predicación aproximadamente en el siglo VI y V a.C., la religión védica está ya muerta o por lo menos moribunda. Al aceptar los brahmanes la doctrina del *ātman-brahman* han relegado a Indra y a los otros dioses al rango de genios aéreos"[115].

El budismo comprende dos aspectos, por un lado las enseñanzas de Siddhartha Gautama; y por otro, la doctrina budista que establece preceptos tanto para los sacerdotes como para los laicos a fin de alcanzar la iluminación.

Siddhartha Gautama, nace entre el 558 y el 567 a.C., hijo del rey Suddhodana. A los 29 años abandona a su familia (la *Gran Renuncia*, inicia la *Gran Marcha*). Descubre el dolor que se manifiesta en la enfermedad, la vejez, la muerte y el nacimiento (*Cuatro Encuentros*). Lleva a cabo una búsqueda espiritual a través de austeridades extremas (*ascetismo*). Descubre el *Camino Medio* (ni el ascetismo ni el abuso del placer, se tiene que buscar la moderación y evitar los extremos). Descubre el *Despertar* y el *Nirvana* (*punto de no-retorno*). Después de alcanzar la *Iluminación* (*estado de perfecta sabiduría y profunda compasión*), dedicó su vida a propagar sus enseñanzas por todo el norte de la India. Siddhartha Gautama no dejó ningún mensaje escrito; sin embargo, en los miles de sermones, preceptos y leyes que se le atribuyen no aparecen divergencias importantes en lo que concierne a la doctrina. El budismo primitivo aparece como una doctrina de salvación, como la "vía de liberación" de la existencia penosa que se sucede sin fin, pues se muere sólo para renacer. Buda no es un dios, sino un estado.

Las *Cuatro Nobles Verdades* contienen la esencia de las enseñanzas de Buda:

1. La verdad de la existencia del sufrimiento (*Dukkha*). Todo es dolor: el nacimiento, la decadencia y la muerte. Aunque el *dukkha* se traduce por dolor o sufrimiento, algunas

[113] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 271.
[114] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p.243.
[115] Varenne, Jean. *La religión védica.* Historia de las religiones. Ed. S XXI, México, 2004. Tomo 2, p. 403.

formas de felicidad e incluso algunos estados espirituales también se definen como *dukkha.* La transitoriedad de todo cuanto existe es la fuente del sufrimiento, pues todo está "vacío" (*anitya)* de "sí" (*ātman*): no hay nada permanente, inmutable, eterno. Todo no es más que un conjunto de fenómenos en perpetua transformación. "En ninguna parte de este mundo puede encontrarse un principio de estabilidad, consolador, absoluto. El ser está solo, completamente solo, trágicamente solo, sin nada, ni en él ni por encima de él, a lo que pueda asirse para escapar de las vicisitudes de la existencia en su deseo innato de dicha eterna"[116].

2. El origen del dolor y el sufrimiento es el deseo: los deseos mundanos, el apego. Y es el deseo, la sed, el apetito lo que determina las reencarnaciones, el "eterno retorno". Existen el deseo de los placeres sensuales, el deseo de perpetuarse y el deseo de extinguirse. En el último caso, el deseo de autoaniquilación que puede llevar al suicidio, no constituye una solución, pues es incapaz de detener el ciclo de reencarnaciones. El apego supersticioso a las prácticas rituales constituye uno de los principales lazos que encadenan al hombre en este mundo.
3. La liberación del dolor es posible, y consiste en la extinción de los deseos; equivale al *Nirvana.* Se afirma explícitamente que el *Nirvana* existe, pero sólo es accesible mediante técnicas especiales de concentración y meditación.
4. Existe un camino para lograr la liberación del dolor y el sufrimiento.

Sin Dios y sin culto, el budismo primitivo lo que pretendía era ser una terapéutica del espíritu. Para ello toma prestado el marco del antiguo método de la medicina india que consistía en definir primero la enfermedad, luego la causa, la supresión de la causa (estado de salud al que se aspira) y finalmente, los medios para alcanzar dicho estado. De manera que si la existencia es penosa, primero se busca la causa del dolor que se encuentra en la "sed", en el deseo de vivir, de gozar los placeres ilusorios. Si se suprime esa sed, el dolor cesará. Para ello se deben cultivar las ocho virtudes. Es importante señalar que la moral búdica es una moral de la intención, más que de la acción, y descansa en una responsabilidad exclusivamente personal y por tanto más implacable[117].

Buda establece el camino, *El Noble Óctuple Sendero*, para lograr el cese del sufrimiento y el apego (*Despertar*): a) La conducta ética; fundada en el amor universal y la compasión hacia todos los seres, consiste en la práctica de tres reglas: correcta palabra, correcta actividad y correcta forma de vida. b) La disciplina mental; consiste en la práctica del correcto esfuerzo, la correcta atención y la correcta concentración. c) La sabiduría; producto de la visión u opinión correcta y el pensamiento correcto.

Mircea Eliade va a subrayar que numerosos textos considerados exponentes de la enseñanza original de Buda, ponen en duda la existencia del *ātman* como aquello que después de la muerte subsiste, es permanente, no cambia y existirá para toda la eternidad; y se entiende esta negación en el sentido que negando la realidad de la persona, se destruye el egoísmo hasta sus mismas raíces. Además, Buda pensaba que la creencia en un *ātman* provocaba interminables discusiones metafísicas y fomentaba el orgullo intelectual, lo que a su vez retrasaba la obtención del *Despertar.*

Uno de los elementos más comunes de la filosofía budista a los que se va a referir Schopenhauer es el *Nirvana*, como aquel estado provocado por la sensación de *vacío*. Nuestro filósofo lo va a interpretar como la experiencia de la *nada.* Schopenhauer entiende el *Nirvana* como

[116] Bareau, André. *El budismo indio.* Historia de las religiones. Ed. SXXI, México, 2004. Tomo 4, p.190.
[117] Cfr. Bareau, André. *El budismo indio.* Historia de las religiones. Ed. SXXI, México, 2004. Tomo 4.

un estado en el que no hay cuatro cosas: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte. Al hablar sobre la negación de la voluntad y de la correspondiente redención, señala:

> Entre ambas se encuentra la moral: acompaña al hombre como una lámpara en su camino desde la afirmación a la negación de la voluntad o, en lenguaje mítico, desde la caída en el pecado original hasta la redención por la fe en la mediación del Dios encarnado (Avatar); o según la doctrina védica, por todos los renacimientos que resultan de las distintas obras, hasta que surja un correcto conocimiento y con él la redención, es decir, la reunificación con el *Brahma.* Pero los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el nirvana, que es la negación de este mundo o del *sansara.* Pues *nirvana* se define como la nada; así que eso sólo quiere decir que el *sansara*[118] no contiene un solo elemento que pudiera servir a la definición o construcción del *nirvana*[119].

Uno de los *sūtra* que mejor explica la tesis sobre el vacío es el *Vimalakirti* (*Sūtra de la Liberación Inconcebible),* una exposición en forma de drama en torno a un protagonista laico que pretende mostrar el camino de perfección sin alejarse del quehacer diario. El *Vimalakirti* pertenece a los primeros *mahāyānasūtra* introducidos en China en los s. II y III, y su datación más común está entre los s. I a.C. y I d.C. y pertenece a los primeros *mahāyānasūtra* indios. La doctrina del *Vimalakirti* señala que para liberarse del dolor existe el *Nirvana* o extinción en la calma, pero dado que todo es apariencia y por lo tanto las cosas no existen, son desde su origen extintas y por lo tanto no hay camino que recorrer. "Puesto que los seres y las cosas no existen ni han existido, la única predicación o elocuencia válida es la del silencio, y la verdadera sabiduría, la de la cesación del pensamiento en tanto que *dharma* discerniente"[120]. Este libro está dirigido a los iluminados "solitarios" que buscan el *nirvana* por sí mismos y para los *bodhisattva*[121]. El *Vimalakirti* servirá para desarrollar la doctrina *madhyamaka*, la doctrina de la *vía media* de la no negación ni afirmación. La doctrina *madhyamaka* resume en cuatro pares de negaciones la verdad de la vacuidad o irrealidad de todos los elementos de la existencia:

1. En cuanto a la sustancia, no hay ni cesación ni producción. Todo cuanto existe es producto de causas y condiciones. Al ser producto de causas y condiciones, las cosas no tienen realidad independiente; están vacías de naturaleza propia.
2. En cuanto al tiempo, ni aniquilación ni eternidad. Tanto en su aspecto funcional como en su división en pasado, futuro y presente, no es más que una ilusión, y lo mismo ocurre con el objeto y sujeto del conocimiento.
3. En lo que hace al espacio, ni unidad ni multiplicidad.
4. En lo que hace al movimiento, ni venida ni partida.

Esta oposición, llevada al extremo, conduce a la negación tanto de la existencia como de la inexistencia:

> Una formulación que desmonta el supuesto nihilismo que a veces se ha atribuido y se atribuye a su doctrina. Las cosas o *dharma* ni existen ni no existen, ni son compuestas ni no son compuestas pues, vacías de naturaleza intrínseca, se asemejan al espacio vacío […] Pero la misma vacuidad, entendida como lo que resta después de rechazar uno a uno los pares de opuestos, tampoco es absoluta, pues el mismo hecho de enunciarla y definirla le confiere una plenitud contraria a su verdadera naturaleza: la vacuidad de la naturaleza intrínseca está enteramente vacía de naturaleza intrínseca, y por ello es inexpresable e inconcebible[122].

---

[118] Ciclo de reencarnaciones.

[119] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 699.

[120] *Sūtra de Vimalakirti.* Trad. Laureano Ramírez Bellerín de la versión china de Kumārajiva, Ed. Kairós, Barcelona, 2002, Intro. p. 12.

[121] Laico que pretende alcanzar la iluminación.

[122] *Sūtra de Vimalakirti.* Trad. Laureano Ramírez Bellerín de la versión china de Kumārajiva, Ed. Kairós, Barcelona, 2002, Intro. p. 13.

En los *Sūtra de Vimalakirti* encontramos algunos conceptos recurrentes en el pensamiento de nuestro filósofo, tales como la meditación, la apariencia y la irrealidad de las cosas, la renuncia, la compasión, y finalmente, la liberación.

En el capítulo III (*Los discípulos*) se habla sobre la meditación: "Meditar es no manifestarse ni en cuerpo ni en espíritu en los tres mundos (mundos o reinos del deseo, la forma y el espíritu) […] meditar es entrar en el *nirvana* sin romper con las aflicciones"[123].

En este sentido, la meditación puede interpretarse como un impensar, dando a entender que puede separarse del pensamiento estando dentro de él. No se puede ser indiferente a la pasión y a la tentación, pues sería inhumano y, por lo tanto, obstruiría el camino a la verdad.

Se refuerza la idea de apariencia y transitoriedad de todo lo que existe, que además constituye la fuente del sufrimiento: "En la ley no existen los seres vivientes, pues la ley descarta la falsa idea de la realidad del ser viviente; en la ley no existe el yo, pues la ley descarta la falsa idea del yo, en la ley no existe la edad, pues la ley descarta el nacimiento y la muerte; en la ley no existe la persona, pues la ley rompe con los límites del antes y el después"[124].

Alcanzar la sabiduría y la iluminación implica comprender la irrealidad de todos los seres, así mismo la doctrina tiene el objetivo de extirpar las opiniones erróneas sobre el espíritu. "La ley elimina las apariencias de las cosas, no tienen nombres, se ha liberado del lenguaje, descarta toda intelectualización […] descansa en el vacío definitivo", también implica comprender la irrealidad de las cosas. "Si el vacío fluye es porque el apego es contrario a la verdad; mas el vacío puede ser también una forma: por eso la ley debe ajustarse a la ausencia de formas; la ausencia de formas puede, a su vez, ser fruto de la intención, y la intención (deseo consciente) también es contraria a la verdad: por eso la ley debe carecer de intención"[125].

La renuncia, que Schopenhauer va a interpretar muy particularmente como forma de negación de la voluntad (y que, según él, se va a ver manifestada en los santos y ascetas), está explicada en el siguiente pasaje; además se explica que a través del conocimiento de la pasión, se llega al conocimiento de la realidad primordial. Para Schopenhauer a través del querer, conocemos la voluntad:

Del capítulo IV (*Los Bodhisattva)*

> La *bodhi* (despertar, *nirvana)* es extinción calma, pues en ella se han extinguido todos los *dharma;* la *bodhi* no es contemplación reflexiva, pues prescinde de todas las causas; la *bodhi* es inacción, pues carece de memoria. La *bodhi* es interrupción, pues renuncia a toda visión; la *bodhi* es abandono, pues rechaza el pensamiento ilusorio; la *bodhi* es bloqueo, pues obstruye todo anhelo; la *bodhi* es insensible, pues se halla libre de la atadura de deseo…
>
> El ámbito de la iluminación es la verdad, pues en él no se engaña al mundo; el ámbito de la iluminación es entendimiento de los eslabones de la cadena de la causalidad, pues en él se comprende el vínculo inagotable de unos con otros, desde el de la ignorancia hasta el de la vejez y la muerte. El ámbito de la iluminación es el conocimiento de la pasión, pues a través de él se llega al conocimiento de la realidad primordial; el ámbito de la iluminación es el conocimiento de la inexistencia del yo; el ámbito de la iluminación es conocimiento de todos los *dharma*, pues a través de él se llega al conocimiento de su vacuidad […] Más te vale que, advirtiendo lo impermanente de los cinco deseos (por cada uno de los cinco sentidos), te esfuerces por sembrar las raíces del bien con tu cuerpo, tu vida y tu patrimonio, por cultivar los tres bienes indestructibles (cuerpo ilimitado, vida interminable y riquezas inagotables)[126].

Respecto a la acción compasiva, fundamento de la ética schopenhaueriana, en el capítulo VII (*De la contemplación de los seres),* el Sutra nos señala como el *bodhisattva* debe contemplar a

[123] Op. Cit. p. 92.
[124] Op. Cit. p. 93.
[125] Ibíd.
[126] Op. Cit. p. 106.

los seres con compasión: "Es compasión ajena a la predilección, pues se ha desembarazado del afecto; es compasión en la gran piedad, pues conduce al Gran Vehículo; es compasión ajena al desfallecimiento, pues mira al vacío y a la inexistencia del yo"[127]. En ello consiste la sabiduría, la iluminación.

El capítulo XI nos habla sobre la práctica del bodhisattva. No debemos perder de vista que el budismo rechaza las prácticas extremas del ascetismo, y este Sutra en particular, ofrece a los laicos la oportunidad de alcanzar la sabiduría en su quehacer diario:

> ¿Por qué el *bodhisattva* no mora en lo incondicionado? Porque cultiva y estudia el vacío, mas no aspira a culminar la experiencia del vacío […] Contempla la impermanencia de las cosas, mas cultiva sin descanso las raíces de la bondad; contempla el dolor del mundo, mas no abomina el ciclo de la vida y la muerte; contempla la inexistencia del yo, mas no ceja en la instrucción del prójimo; contempla la extinción en la calma, mas no se perpetúa en ella; contempla el distanciamiento, mas cultiva el bien con el cuerpo y el pensamiento; contempla el no tener dónde volver de las cosas, mas vuelve a propósito de la buena ley; contempla el no nacimiento, mas nace para soportar las cargas de todos; contempla la extinción de los flujos del deseo, mas no los extingue… [128]

El budismo *Mahayana* (Gran Vehículo), va a desarrollar tardíamente una filosofía más radical sobre la "vacuidad universal".

> Resulta paradójico que en el momento mismo del triunfo de la compasión hacia todos los seres, no sólo humanos, sino también los fantasmas, los animales y las plantas, quede el mundo entero "vacío" de realidad. El budismo antiguo había insistido en la irrealidad incluso del alma. El Mahayana, al mismo tiempo que exalta la vida del Boddhisattva, proclama la irrealidad, la inexistencia en sí de las cosas, de los *dharmas.* Pero lo cierto es que no hay tal paradoja. La doctrina de la vacuidad universal, al vaciar el universo de "realidad" facilita el desasimiento del mundo y conduce a anularse a sí mismo, objetivo primero que se proponían el Buda Sakyamuni y el budismo antiguo[129].

El descubrimiento del dolor implícito en la vida orientó la búsqueda de la salvación en el sentido de una liberación que implicara el rechazo a las pulsiones vitales. La salvación presupone un acto de ruptura, disociación del mundo a través de la soledad y las prácticas ascéticas.

Para Schopenhauer, el ascetismo va a consistir en un "quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad"[130]. En el tránsito de la virtud al ascetismo, al hombre ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo, sino que "en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria"[131]. La corroboración de esta afirmación la observa Schopenhauer en la vida de todos los santos y ascetas del cristianismo, del budismo y de otras confesiones. Este estado lo define Schopenhauer como la negación de la voluntad:

> Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nadie le puede ya inquietar, nada conmover: pues ha cortado los mil hilos del querer que nos mantienen atados al mundo y que, en forma de deseos, miedo, envidia o ira, tiran violentamente de nosotros hacia aquí y hacia allá en medio de un constante dolor. Tranquilo y sonriente vuelve la mirada hacia los espejismos de este mundo que una vez fueron capaces de conmover y atormentar su ánimo, pero que ahora le resultan tan indiferentes como las piezas de ajedrez después de terminada la partida…[132]

---

[127] Op. Cit. p. 136.
[128] Op. Cit. p. 179.
[129] Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II,* Ed. Paidós, Barcelona, 1988, p.261.
[130] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 463.
[131] Ibíd., p. 449.
[132] Ibíd., p. 462.

La negación de la voluntad no es un estado que se alcanza definitivamente, sino que constituye una incesante lucha espiritual en contra de las tentaciones y los deseos, en contra de la voluntad de vivir. Además de la renuncia, a través de una gran desgracia o un gran dolor, "puede imponerse violentamente el conocimiento de la contradicción de la voluntad de vivir consigo misma, así como comprenderse la nihilidad de todo afán"[133]. Al alcanzar este conocimiento, la voluntad desaparece. Al desaparecer la voluntad, desaparece el mundo y no queda más que la nada. Esa nada con la que Schopenhauer finaliza el primer tomo de *El mundo* y que, según Luis Fernando Moreno Claros en su estudio introductorio, representa uno de los finales más contundentes de toda la historia de la filosofía[134]:

> Así pues, de esa forma, examinando la vida y la conducta de los santos, a los que raras veces tenemos la posibilidad de encontrar en la experiencia propia, pero cuya historia nos presenta el arte dibujada y garantizada con el sello de la verdad interior, hemos de ahuyentar la tenebrosa impresión de aquella nada que se cierne como el término final de toda virtud y santidad, y que tememos igual que los niños la oscuridad; ello en lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y palabras carentes de sentido como la reabsorción en el *Brahma* o el *Nirvana* de los budistas. Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada[135].

Es importante señalar que la interpretación que hace Schopenhauer del *Nirvana* como experiencia de la nada, producto de la renuncia a la vida o de la automortificación no coincide necesariamente con el sentido de la doctrina budista, que lo interpreta como un estado en el cual es posible experimentar, a través de la meditación y la sabiduría, la liberación respecto a los deseos y el apego. Además, el budismo expresa claramente el rechazo a los extremos que se manifiestan en el ascetismo y el abuso del placer. Sin embargo, sí podemos encontrar una coincidencia entre Schopenhauer y el budismo cuando ambos señalan que un estado en el que se pudieran negar todos los fenómenos o apariencias de manera que todo quedara absolutamente vacío de realidad sería indescriptible.

* * *

Kant demostró que nuestro intelecto no es capaz de conocer la esencia o la cosa en sí, lo que conocemos son sólo fenómenos. Las filosofías orientales coinciden en afirmar que lo que conocemos de este mundo son sólo apariencias, que despiertan el deseo y el apego, que son a su vez fuente inagotable de sufrimiento; la realidad está escondida tras el *Velo de Maya*. Schopenhauer sostiene que lo positivo es el dolor y el sufrimiento provocados por el querer siempre insatisfecho, resultado del principio de individuación que nos engaña al hacernos pensar que somos ajenos al resto de los individuos. ¿Cómo sustraerse del sufrimiento? Aparentemente, reconociendo la irrealidad de nuestra individualidad; olvidándonos de nosotros mismos. Para nuestro filósofo esto es posible a través de la compasión y de la contemplación artística; cada una de ellas implica una lucha interior, y la victoria es efímera. Creo que es posible pensar la naturaleza, de la cual formamos parte, como manifestación de una totalidad, como Unidad; pero veremos qué difícil es intentar vivirla. La liberación total se alcanzará, según Schopenhauer, sólo a través de la absoluta negación de la voluntad de vivir.

---

[133] Ibíd., p. 466.
[134] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Ed. Gredos, Madrid, 2010, p. CXXV.
[135] Ibíd., p. 487.

CAPÍTULO II

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN.

> La identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto necesariamente) la palabra "Yo" comprende y designa ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable, pues sólo podemos comprender las relaciones de los objetos, y, entre éstos, sólo pueden dos constituir uno, cuando son partes de un todo. Por el contrario, allí donde se habla de sujeto, ya no son aplicables las reglas del conocimiento del objeto, y se nos da una identidad real, inmediata, del sujeto cognoscente con el sujeto volente, esto es, del sujeto con el objeto. El que comprenda lo incomprensible de esta identidad la llamará conmigo el milagro[136].

[136] Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Ed. Losada, Buenos Aires, 2008, § 42.

En este segundo capítulo hablaré sobre la teoría del conocimiento desarrollada por Schopenhauer, principalmente en su tesis doctoral *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y en *El mundo I*. La comprensión del proceso de conocimiento y sus leyes constituye, para Schopenhauer, el principio de la filosofía. Aunque Schopenhauer toma como base la teoría del conocimiento de Kant, él va a desarrollar una propuesta radicalmente distinta. Schopenhauer otorga al conocimiento intuitivo el lugar de privilegio que le había sido negado por Kant, pero sobretodo desplaza a la razón a un lugar secundario respecto a la voluntad. A partir del cuestionamiento que se hace Schopenhauer sobre el mal y la miseria humana, va a llegar a la conclusión de que este mundo no puede ser expresión de una Razón o la obra de un Dios bueno, sino la manifestación de una voluntad ciega, desprovista de conocimiento y en lucha consigo misma. La incapacidad de la ciencia para explicar la esencia de los fenómenos despierta en el hombre la necesidad metafísica. La metafísica de la voluntad de Schopenhauer refleja, de algún modo, el esfuerzo por hacer compatible el conocimiento y la libertad.

1.- Teoría del conocimiento[137].

1.1. El principio de razón suficiente.

Schopenhauer afirma que el mundo es mi representación. Para cualquier representación es indispensable un sujeto y un objeto. Todo lo que existe en el mundo para el conocimiento es un objeto en referencia a un sujeto, es decir, una representación.
"Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el *sujeto.* Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto. Cada uno se descubre a sí mismo como ese sujeto, pero solo en la medida en que conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento"[138]. Lo que Schopenhauer afirma es que el mundo, como lo conocemos, es producto de nuestro aparato cognoscitivo.

Schopenhauer coincide con Kant en que toda filosofía debe comenzar por investigar la facultad de conocer, sus formas y leyes, y los límites y validez de éstas. Por ello, esta investigación deberá empezar por el examen de las representaciones primarias o intuitivas y de las secundarias o abstractas. El estudio de las primeras se le denomina *dianología* o doctrina del entendimiento, al estudio de las segundas se le denomina *lógica* o doctrina de la razón.

Para Schopenhauer, la ley fundamental que va a regir el mundo de los fenómenos, es el principio de razón suficiente. Se puede considerar al principio de razón suficiente como el fundamento de todas las ciencias. Este principio, que suponemos a priori, de que todo tiene una razón, es el que autoriza a preguntarnos el por qué de todas las cosas. Schopenhauer señala la importancia de distinguir que la relación de principio y consecuencia en el juicio, es algo muy distinto a la de causa y efecto en la realidad. Pero tuvo que ser Kant quién estableciera esta

[137] Su fundamento es la teoría kantiana del conocimiento, desarrollada en la *Crítica de la razón pura,* y se aclara que no es materia de este trabajo señalar coincidencias y diferencias entre los dos autores, sino exponer la visión de Schopenhauer, aunque en algunos puntos mencionaré ciertas cercanías con Kant.
[138] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 5.

distinción entre "el principio lógico (formal) de conocimiento (toda proposición debe tener su razón) y el principio trascendental (material) (toda cosa debe tener su causa)"[139]. Es decir, el principio de razón pertenece a la lógica, es el principio de cómo pensamos; el principio de causalidad pertenece a la metafísica, a la experiencia. Schopenhauer nos hace notar cómo la confusión de estos conceptos ha sido la fuente de muchas especulaciones y concepciones erróneas en la filosofía, y señala que pretender una demostración para el principio de razón es un absurdo, pues la misma expresión de esta necesidad de una razón para todo juicio constituye precisamente el principio de razón suficiente. Es decir, al pedir una demostración de este principio, lo presupone como verdadero. El principio de razón tiene dos aplicaciones distintas, una relativa al juicio que supone que para ser verdadero, necesita siempre de una razón, y la otra respecto a los cambios de los objetos, que deben siempre tener una causa.

Nuestra facultad cognoscitiva establece relaciones entre sujeto y objeto. "Todas nuestras representaciones son objeto del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones"[140], pero nos damos cuenta de que todas las representaciones las percibimos unas en relación a otras, y *a priori* comprendemos que nada se presenta de manera separada, con independencia o existencia propia. Esta relación es la que expresa el principio de razón, y este principio, para Schopenhauer, tiene cuatro formas de presentarse de acuerdo a las diferentes maneras en que se presenten los objetos a nuestro conocimiento, la *cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: los objetos materiales (representaciones intuitivas) que se presentan bajo la ley de causalidad; los juicios (representaciones abstractas), que deben tener una razón suficiente para que puedan ser verdaderos; las intuiciones (sensibilidad) *a priori* de las formas de espacio y tiempo, que explican la matemática y la aritmética; y finalmente, los motivos que suministran la razón del obrar.

1.2. Conocimiento intuitivo.

La primera clase de objetos que se presentan a nuestro conocimiento son las representaciones intuitivas, totales y empíricas. Intuitivas en oposición a lo pensado, a lo abstracto; totales, pues contienen no sólo lo formal sino también lo material del fenómeno (según la división de Kant); y empíricas, porque se originan a partir de una impresión en nuestros sentidos, la percepción, lo que constituye la prueba de su existencia. Estas representaciones toman su forma en el tiempo y el espacio. Sólo por la reunión de tiempo y espacio, tenemos las nociones de simultaneidad, permanencia y duración. Pues el tiempo sólo es perceptible por el cambio de las cosas en relación a otras, y para ello es necesaria la idea del espacio; porque la coexistencia sólo puede darse en la conjunción del tiempo y el espacio. Por otro lado, si el espacio fuera la única forma de representación de estos objetos, no podría darse ningún cambio, ya que la sucesión sólo es posible a través del tiempo. Por lo anterior, la condición de la realidad es la unión de tiempo y espacio: "Lo que esta unión crea es la inteligencia, que, por medio de su función característica, relaciona aquellas formas heterogéneas de la percepción sensible, de modo que, por su mutua compenetración, se forma como por sí misma la realidad empírica, como una representación de conjunto que forma un complejo mantenido por el principio de razón suficiente"[141]. Ahora bien, estas formas de tiempo y espacio se nos presentan a través de la materia. Sólo por medio de la materia se nos hacen

[139] Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Ed. Losada, Buenos Aires, 2008, § 13.
[140] Op.Cit., § 16.
[141] Op.Cit., § 18.

perceptibles las formas de espacio y tiempo. La esencia de la materia es la acción, su ser es su obrar: "Solamente en cuanto actúa llena el espacio y llena el tiempo: su acción sobre el objeto inmediato (que es él mismo materia) condiciona la intuición, en la que sólo ella existe […] Causa y efecto son, pues, la esencia de la materia"[142]. Tiempo y espacio pueden ser intuidos, incluso sin la materia, pero no la materia sin ellos. Sólo en el tiempo y en el espacio se puede producir un cambio; por lo que es a través de la causalidad, que se unen el espacio y el tiempo. De estas propiedades surge la simultaneidad, que constituye la esencia de la realidad.

El sujeto sólo puede tener presente a la vez una idea, una representación, cuya condición es la acción causal sobre nuestros sentidos, nuestro cuerpo, que está sometido a la misma ley de causalidad que el resto de los objetos. Mas, por ello, no puede permanecer en una sola representación, pues en el tiempo no hay coexistencia posible, sino que dicha representación será empujada por otra y así sucesivamente, en un orden que no puede ser conocido a priori, sino que depende de las circunstancias.

En esta clase de objetos que se presentan al conocimiento del sujeto, el principio de razón suficiente que se presenta como ley de causalidad es llamado, por Schopenhauer, *principio de razón suficiente del devenir.* Dicho principio consiste en que al presentarse un objeto en un nuevo estado, debe haber precedido un estado anterior. Se llama a este proceso sucesión o cambio, donde al primer estado se llama causa, y al segundo, efecto. De lo anterior se deriva que la ley de causalidad se halla en exclusiva relación y referencia con los cambios, por lo que se establece que la cadena de causalidad necesariamente carece de principio o de algún punto cero de partida. Es por ello que denomina a este principio *del devenir*, porque su empleo supone siempre un cambio.

Es importante señalar que sería un error o una falsedad llamar causa al objeto mismo y no al estado. La ley de causalidad se refiere exclusivamente a los cambios y sólo se refiere a las relaciones o consecuencias entre causa y efecto. En este punto, Schopenhauer va a señalar que esta confusión ha estado presente a lo largo de la filosofía, pretendiendo atribuir a la ley de causalidad la existencia o producción de las cosas. Dado que la materia no se crea ni se destruye, las cosas no son sino el nexo ininterrumpido de los cambios que se suceden en el tiempo.

> Saben que una causa primera es tan imposible de imaginar como un límite al espacio o un principio al tiempo, pues toda causa es un cambio en el cual hay que preguntar por un cambio anterior del cual proviene, y así *in infinitum, in infinitum!* Tampoco se puede imaginar un primer estado de la materia, del cual, puesta que ya no es, haya salido de todos los cambios ulteriores, pues si hubieran tenido su causa en él mismo, éstos hubieran existido siempre y no sólo ahora. Si suponemos que empieza en un determinado tiempo, a ser causa, supondremos necesariamente que ha cambiado en ese tiempo, con lo que habrá dejado de estar en reposo; pero esto supondría un cambio, cuya causa, esto es, otro cambio anterior, tendremos que investigar, y así nos perderemos otra vez, cada vez más allá, en la inexorable ley de la causalidad, *in infinitum, in infinitum!*[143]

Para Schopenhauer, la ley de causalidad nos es conocida *a priori*, es decir, forma parte de nuestro aparato cognoscitivo, por lo que tiene un carácter trascendental y es aplicable a toda experiencia posible, sin excepción. De dicha ley se deducen dos conclusiones, evidentes *a priori*: la ley de la inercia y la ley de la permanencia de la sustancia. La primera se refiere a que los estados de los cuerpos permanecen los mismos, en cantidad o duración, mientras no aparezca una causa que los disminuya o anule. La segunda ley se refiere a los cambios en la materia, incluidos su aparición y desaparición en el tiempo; pero de ningún modo a la existencia del objeto que sufre dichos cambios,

---

[142] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 10.

[143] Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Ed. Losada, Buenos Aires, 2008, § 20.

al que se le denomina sustancia, precisamente por ser permanente, sin principio ni fin; por lo que la cantidad de sustancia del mundo no aumenta ni disminuye.
La ley de causalidad es la forma universal de concebir los cambios en la materia, pero de ninguna manera su creación o aniquilamiento. Schopenhauer afirma que sustancia es sinónimo de materia, pues el concepto de sustancia sólo se puede realizar en el de la materia.

Mientras que causa y efecto implican la sucesión de los cambios de la materia en el tiempo y en el espacio, las fuerzas naturales, por el contrario, están fuera de las formas de tiempo, espacio y causalidad, por lo que están siempre presentes, existentes e inagotables. He aquí otra fuente de error en la filosofía: la confusión entre fuerzas naturales y causa. "Toda fuerza natural, entre las cuales debe contarse toda cualidad química fundamental, es, esencialmente, *qualitas occulta,* es decir, no susceptible de explicación física, sino sólo de una explicación metafísica, esto es, ultrafenomenal"[144].

La causalidad se va a presentar en la naturaleza bajo tres formas distintas: como causa, como excitación o estímulo, y como motivo. Y va a ser en esta distinción en la que descansa la esencial diferencia entre los cuerpos inorgánicos, las plantas y los animales.

La causa es la que produce los cambios en el reino inorgánico y del estudio de éstos se van a encargar la física, la química y la mecánica. En estos cambios el grado de efecto es proporcional al de la causa, por lo que ésta se puede medir por aquél y viceversa. La excitación rige la vida orgánica, en ella la acción y reacción no son proporcionadas. El motivo rige la vida animal, la actividad y acciones conscientes de las criaturas animales. El *medium* del motivo es el conocimiento, lo que significa que la receptividad del motivo implica una inteligencia. Véase cómo, desde este punto, Schopenhauer subordina la inteligencia a la consecución de los objetos de nuestros apetitos: ello será importante más adelante, cuando nos ocupemos de la relación entre voluntad y racionalidad en el ser humano. Por esta condición de conocimiento, la principal característica del animal es el conocer a través de la representación. La diferencia entre causa, excitación y motivo descansa en el grado de sensibilidad del sujeto: "cuanto mayor sea ésta, más fácil será la acción de aquélla; la piedra necesita un choque: al hombre le basta una mirada. Pero ambos son movidos por una causa suficiente, con la misma necesidad"[145].

Según Schopenhauer, pensar que a través de nuestras sensaciones podemos tener un conocimiento objetivo y real de las cosas es un error. La sensación, el producto de nuestros sentidos, es un proceso de nuestro organismo que no traspasa los límites de nuestra *envoltura carnal*. Podrá ser agradable o desagradable, pero no nos ofrece un conocimiento objetivo de las cosas. Sólo a través de la inteligencia, que utiliza la ley de causalidad, se puede tener un conocimiento objetivo, aunque en este punto, como en la filosofía kantiana, un conocimiento objetivo no significa que se conozca la cosa en sí misma, tal como se da en la naturaleza, sino que se conoce de manera intersubjetiva y normativa en tanto que objeto. Es decir, a través del *a priori* de la causalidad y apoyada en las formas de espacio y tiempo, la intuición suministra la base de la percepción de lo empírico. Esta operación, que constituye la inteligencia, no es producto de un proceso discursivo apoyado en conceptos y palabras, sino una operación intuitiva e inmediata que tiene por objeto la creación del mundo objetivo: "Los sentidos no suministran más que la primera materia, que después la razón, por medio de sus formas características, espacio, tiempo y causalidad, transforma en la concepción objetiva de un mundo regido por leyes propias"[146].

---

[144] Ibíd.
[145] Ibíd.
[146] Op.Cit., § 21.

De lo anterior, Schopenhauer concluye que el conocimiento empírico es esencialmente obra de la inteligencia, que aporta la ley de causalidad, y a la cual los sentidos contribuyen con las sensaciones.

Es posible que se perciba una sucesión de fenómenos sin que necesariamente resulten unos de otros, es decir, sin estar unidos por la ley de causalidad, sin que ello se oponga a dicha ley: "La sucesión de acontecimientos, en el tiempo, que no están en relación causal, es lo que se llama 'acaso', palabra que indica lo que simplemente coincide, lo que no está relacionado"[147]. En este sentido sería un error atribuir a un efecto, una causa que correspondiera a otra cadena de eventos.

Respecto al tiempo que transcurre entre causa y efecto, es decir, durante el cambio de un estado a otro, Schopenhauer coincide con Aristóteles en que dicho cambio no se realiza repentinamente, sino progresivamente. Es un continuo, derivado de la infinita divisibilidad del tiempo.

Es importante recalcar que para Schopenhauer, la intuición es un proceso intelectualizado, que explica el paso del efecto a la causa, aunque dicha operación del entendimiento sea posible solamente gracias a los datos que han sido suministrados por los sentidos. De tal manera que el entendimiento permite un proceso inmediato, una intuición intelectual, que poseen también los animales, "El entendimiento es el mismo en todos los animales y hombres, tiene siempre la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más"[148]. Cabe sólo señalar que Kant, a diferencia de Schopenhauer, consideró al entendimiento como una facultad meramente intelectual, no intuitiva, "la capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*"[149].

Para Schopenhauer, la agudeza del entendimiento, como captación de las relaciones causales en la vida práctica, se le denomina *prudencia,* y a lo contrario, *estupidez,* entendida como torpeza en la aplicación de la ley de causalidad. A la operación inexacta del entendimiento, Schopenhauer la va a denominar *ilusión* (engaño de los sentidos), mientras que a los fallos de la razón, *error* (en la deducción); aunque ambos son inferencias erróneas respecto a la causa y efecto.

1.3. Conocimiento abstracto.

Lo que diferencia al hombre del resto de los animales es la razón, es decir, la capacidad de representarse ideas o conceptos abstractos a partir de las percepciones. Por medio de los conceptos abstractos, la motivación toma una forma especial, en la medida en que los conceptos ofrecen pensamientos que hacen posible una decisión.

El concepto se forma, según Schopenhauer, separando muchas de las propiedades de una percepción dada, a fin de conocer las demás, de manera que lo pensado sea menor a lo percibido. Por ejemplo, separando todo lo distinto de ciertos objetos pero conservando lo que tienen en común, formamos el concepto de una determinada especie o género. El concepto siempre implica una generalización, y cuanto más elevada sea la abstracción, más cualidades se apartan y queda menos qué pensar. La ventaja es que los conceptos contienen menos características que las representaciones de donde se abstraen, por lo tanto son más fáciles de manejar. La desventaja es que pueden llegar a ser meras envolturas, vacías de contenido. Como puede verse, la teoría schopenhaueriana de los

[147] Op.Cit., § 23.
[148] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 24.
[149] Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Ed. Taurus, México, 2008, p. A 51, B 75.

conceptos es profundamente nominalista: "Los conceptos sólo se pueden pensar, no intuir, y únicamente los efectos que a través de ellos produce el hombre son objetos de verdadera experiencia. Tales son el lenguaje, el obrar reflexivo y planificado, y la ciencia; y después lo que resulta de todos ellos"[150]. Es importante señalar que los conceptos se forman a partir de las representaciones intuitivas, y en ello consiste la reflexión.

Para Schopenhauer, pensamiento y reflexión son sinónimos que expresan el empleo consciente de conceptos por el intelecto. El pensamiento, "también se designa con la palabra reflexión, empleando una metáfora tomada de la óptica, y que expresa lo secundario y derivado de este modo de conocimiento"[151]. Esta capacidad de reflexionar es lo que le permite al hombre pensar, a través de un concepto, todas las cosas. Además de poder vislumbrar el pasado y el futuro, esta facultad "es la raíz de todas sus producciones prácticas y teóricas, por las cuales el hombre tanto se eleva sobre los animales: de aquí su actividad deliberada, sistemática, metódica, en cada empresa; de aquí la colaboración de muchas personas para un fin común; de aquí el orden, la ley, los Estados y las ciencias"[152].

La facultad del juicio consiste en establecer el balance necesario de las relaciones entre los datos recibidos de la experiencia, percibidos por la inteligencia, y las nociones abstractas, concebidas por el pensamiento. "El juicio es, según esto, el mediador entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, o sea entre inteligencia y razón"[153]. Esta es en esencia la misma idea de "facultad de juzgar" (*Urteilskraft*) que Schopenhauer heredó de Kant.

Schopenhauer va a insistir en que "todo verdadero y originario conocimiento, como toda verdadera filosofía tiene por núcleo o raíz una concepción intuitiva […] Si la doctrina posee tal médula, será igual a un billete de Banco que tiene su correspondiente equivalente en metálico en éste; toda otra doctrina que consista en meras combinaciones de conceptos, será como el billete de Banco que sólo tiene por garantía otros papeles como él"[154].

Para que un juicio pueda expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente, de manera que se le pueda atribuir el carácter de verdadero. En este caso, Schopenhauer va a denominarlo *principio de razón suficiente del conocer*. El fundamento en el que descansa un juicio puede ser de cuatro formas: verdad lógica, empírica, trascendental o metalógica.

Si el juicio tiene por fundamento otro juicio, entonces su verdad será lógica o formal. El hecho de que también contenga una verdad material, dependerá de que el o los juicios en los que se funda, tengan una verdad material. Esta fundamentación de un juicio por otro se da a partir de la comparación, y a dicha operación se le llama silogismo. "Toda la Silogística no es otra cosa que el conjunto de reglas para el empleo del principio de razón, con relación a los juicios entre sí, esto es, el canon de la verdad lógica"[155].

Si el juicio se apoya inmediatamente en la experiencia, diremos entonces que el juicio tiene verdad material o empírica. Un juicio fundado en las formas a priori y, que por lo tanto, además posibilita la verdad material, será un juicio de verdad trascendental. También se considera a un juicio fundado en otro, cuando se apoya en alguna de las cuatro leyes del pensamiento, a éstos se les

---

[150] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 47.
[151] Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Ed. Losada, Buenos Aires, 2008, § 27.
[152] Ibíd.
[153] Op. Cit. § 28.
[154] Ibíd.
[155] Op. Cit. § 30.

denomina juicio de verdad metalógica. Los cuatro principios o leyes son: 1) principio de identidad, 2) principio de contradicción, 3) principio de exclusión de tercero y 4) principio de razón suficiente del conocer:

1) Un sujeto es igual a la suma de sus predicados, o a=a;
2) De un sujeto no se puede afirmar y negar un predicado a la vez, o a= -a=0;
3) De dos predicados contradictorios, uno de ellos debe convenir a un sujeto;
4) La verdad es la relación de un juicio con algo fuera de él, que es su razón suficiente[156].

Estos principios son la condición y fundamento de todo pensamiento.

Por juicio racional entendemos que es un juicio lógico. Los conocimientos que se originan en nuestras facultades cognoscitivas, racionales o intuitivas, y podemos representarnos en la conciencia *a priori* (sin depender en su validez de la experiencia), descansan siempre sobre principios de verdad trascendental o metalógica. En este sentido, la lógica constituye el saber acerca de cómo opera la razón, "conocido a través de la auto-observación de la misma y la abstracción de todo contenido, y expresado en formas de reglas"[157]. La lógica, aunque no tiene una utilidad práctica, pues nos explica un proceso que se lleva a cabo de manera inmediata, sí tiene un interés filosófico, para el conocimiento y estudio de la razón.

Respecto a la diferencia que le otorga al hombre, respecto al resto de los animales la capacidad de reflexión, que es consecuencia de la elaboración de conceptos a partir de la abstracción del conocimiento intuitivo, Schopenhauer nos dice: "El animal siente e intuye; el hombre, además, *piensa y sabe*: ambos *quieren*. El animal comunica su sensación y su ánimo con gestos y gritos: el hombre comunica los pensamientos a los demás mediante el lenguaje: el lenguaje es el primer producto y el instrumento necesario de su razón"[158].

Para Schopenhauer, el *saber* es la capacidad de reproducir a voluntad y fijar en conceptos, los juicios que son verdaderos (poseen una razón suficiente); y tiene su máximo valor en su carácter transmisible y la posibilidad de ser conservado, primordialmente, a través del lenguaje.

Además de las representaciones intuitivas y las abstractas, Schopenhauer señala una tercera clase de objetos, las intuiciones *a priori* de las formas de tiempo y espacio, separadas de la representación total. Es el *principio de razón del ser*, e implica que cada una de las partes está en relación con otra, de manera que cada una está determinada y condicionada por otra. "En el espacio, está relación se llama *lugar*, y en el tiempo, *sucesión.* Estas relaciones son distintas del resto porque ni la razón ni la inteligencia pueden percibirlas mediante conceptos, solamente la intuición *a priori* las hace inteligibles"[159]. Por medio de este principio se explican la aritmética y la geometría. Por ejemplo, derecha e izquierda, arriba o abajo, la relación entre los lados y ángulos de un triángulo: son relaciones totalmente distintas a las de causa y efecto o a las de principio y consecuencia. "En el nexo de las partes del tiempo está basada la numeración y las palabras que emplea ésta sólo sirven para marcar cada paso de la sucesión; por consiguiente, toda la aritmética no es otra cosa que una abreviación metódica de la numeración […] Igualmente, en el nexo de la situación de las partes del espacio, se basa toda la geometría"[160].

---

[156] Op. Cit. § 33.
[157] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 54.
[158] Op. Cit. p. 43.
[159] Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Ed. Losada, Buenos Aires, 2008, § 36.
[160] Op. Cit. § 38-39.

1.4. El influjo de la voluntad sobre el conocimiento.

Finalmente, la última clase de objetos de la representación lo constituye un solo objeto para cada individuo y es el objeto inmediato de su sensibilidad interior, el *sujeto de la volición*, que para el sujeto cognoscente, es objeto y sólo aparece en el tiempo, no en el espacio.

> Todo conocimiento supone inevitablemente sujeto y objeto; de aquí que la conciencia de nosotros mismos no se nos presente sencilla, unida, sino dividida, así como la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva), en un conocido y conociente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad […] De ahí se sigue que no hay un conocimiento del conocer, porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocimiento y conocerlo, lo que es imposible[161].

El sujeto que conoce no puede al mismo tiempo ser objeto, pero el hombre posee además de un conocimiento exterior, uno interior. Como todo conocimiento "supone un conocido y un cognoscente, así lo conocido en nosotros no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad"[162]. Desde esta perspectiva, el sujeto del querer es un objeto que observamos siempre queriendo, en todos los grados, desde el capricho hasta la pasión.

Schopenhauer señala que la facultad subjetiva correlativa a las representaciones intuitivas es la inteligencia; la de las representaciones abstractas es la razón; la de las formas a priori de espacio y tiempo, la pura sensibilidad y finalmente la correspondiente a la sensibilidad interior, es la conciencia de sí mismo. De tal manera que dependiendo de la forma del principio de razón, habrá una cuádruple necesidad:

> 1. La lógica, basada en la razón del conocer, conforme a la cual, dadas las premisas, está dada la conclusión; 2. La física, basada en la ley de causalidad, según la cual produciéndose la causa, no puede dejar de producirse el efecto; 3. La matemática, según la razón de ser, en virtud de la cual la verdad de un teorema cierto es irrefutable; 4. La moral, en virtud de la que todo hombre, y aun todo animal, ante un motivo dado, tiene que conducirse de un modo determinado por su carácter nativo y constante, y esto de un modo tan indefectible como un efecto cualquiera sigue a su causa[163].

Obsérvese a partir de la definición anterior, cómo Schopenhauer va a negar el libre arbitrio que tradicionalmente se le atribuye al hombre al hablar de la moral. Profundizaremos en ello al ocuparnos del carácter inteligible como manifestación de la voluntad. Ya que el sujeto del querer se da de manera inmediata en la conciencia, no se puede definir lo que es el querer. Cuando hacemos algo, nos preguntamos a nosotros mismos el porqué, el motivo de nuestro actuar, pues sin ello el acto sería incomprensible. A través de la causalidad vemos como un efecto es seguido de una causa, de manera exterior, pero el interior de dicho cambio queda oculto, no sabemos qué sucede al interior. Sólo por nuestra experiencia interior sabemos que dicho proceso es un acto de la voluntad que se produce a causa de un motivo. "La motivación es la causalidad, vista por dentro. Ésta, pues, se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, por otro procedimiento cognoscitivo: de aquí que sea una forma especial y característica de nuestro principio, que aparece como *principio de razón suficiente del obrar*; en resumen, como ley de la motivación"[164]. El influjo que la voluntad ejerce sobre el conocimiento tiene como fundamento la identidad entre el sujeto cognoscente y el volente. El sujeto trae al pensamiento toda una serie de representaciones previas que dirigen su atención hacia algo en particular. Así como un objeto no se pone en movimiento sin una causa previa, tampoco es posible que una idea irrumpa en la conciencia

[161] Op. Cit. § 41.
[162] Op. Cit. § 42.
[163] Op. Cit. § 49.
[164] Op. Cit. § 43.

sin un motivo. El motivo puede ser externo, es decir, producto de una impresión en los sentidos; o interno, un pensamiento producto de la asociación de ideas. Esta asociación de ideas es activada, en última instancia, por la voluntad, que pone al intelecto a su servicio a fin de evaluar todas las opciones. Dado que los motivos externos se presentan continuamente en la conciencia al igual que los internos y de manera independiente, se genera una confusión en nuestro pensar. Esto provoca que nuestra conciencia y nuestro pensamiento sean esencialmente fragmentarios:

> Nuestra autoconciencia no tiene por forma el espacio sino sólo el tiempo: por eso nuestro pensamiento, como nuestra intuición, no se lleva a cabo en tres dimensiones sino sólo en una, es decir, en una línea sin anchura ni profundidad. De aquí nace la mayor parte de las imperfecciones esenciales de nuestro intelecto. En efecto, sólo podemos conocer en sucesión y ser conscientes de una cosa cada vez, y ello además bajo la condición de que mientras tanto olvidemos todo lo demás, o sea, no seamos conscientes de ello, y todo ello deje así en este tiempo de existir para nosotros[165].

Dentro de esta confusión, Schopenhauer se asombra ante la capacidad del hombre, que dentro de esta mezcla de representaciones y fragmentos de pensamiento, sea capaz de reorientarse, y se pregunta cuál puede ser el hilo conductor que hace eso posible. La respuesta es la voluntad, que ha generado la conciencia para sus fines y les da unidad y cohesión a todas las representaciones y pensamientos, "los tiñe con el color de su carácter, su ánimo y su interés, domina la atención y maneja el hilo de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas; en el fondo, es ella de la que se habla cuando la palabra «yo» aparece en un juicio"[166].

Nótese cómo al final, lo que pretende Schopenhauer es identificar la propia voluntad con el yo: no hay nada más inmediato a uno mismo que su propio querer. La inteligencia está subordinada a este querer y en principio instrumentalizada por él.

En la medida que la razón dirige las acciones del hombre, la denominamos razón práctica. Ya se ha comentado que el hombre, en virtud del conocimiento abstracto, además del momento presente y de la realidad, es capaz de abarcar el pasado y el futuro.

Schopenhauer va a indicar cuándo se muestra la razón práctica: "Siempre que la acción es dirigida por la razón, que los motivos son conceptos abstractos, que lo determinante no son las representaciones intuitivas individuales ni la impresión del momento que dirige al animal, entonces se muestra la razón práctica"[167]. Sin embargo, esta razón práctica que orienta las acciones del hombre, no es, como decía Kant, el fundamento del valor ético del obrar, pues la razón se puede encontrar en una acción buena o en una malvada. Para Schopenhauer, tanto la virtud como la sabiduría, entendida esta última como concepción verdadera de la vida, proceden del conocimiento intuitivo, pues los considera impulsos puros de nuestra propia naturaleza.

---

[165] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 150.

[166] Op. Cit. 153.

[167] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 102.

2.- La metafísica de la voluntad.

2.1. La necesidad metafísica.

Ninguna ciencia que estudia la naturaleza ha sido capaz de descifrar la esencia interior de los fenómenos. Y, como también reconocía Kant, no podemos dejar de preguntarnos por esta esencia, pues de no existir, el mundo sería entonces como un sueño o un espejismo. No es a través de las representaciones como podemos descubrirla, pues a partir de la representación, sólo podemos conocer las leyes que conectan entre sí objetos o representaciones, pero no acceder a su esencia.

El hombre es el único ser que se asombra de su existencia, y a través de la reflexión, se pregunta por su significado. Como ya pensaba Platón, Schopenhauer sostiene que al enfrentarse conscientemente a la muerte y a la finitud de su existencia, nace la necesidad de una metafísica, propia sólo del hombre. "Es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo […] Conforme a ello, encontramos que el interés que inspiran los sistemas filosóficos o religiosos tiene su principal punto de referencia en el dogma de una permanencia después de la muerte."[168].

La metafísica, para Schopenhauer, es todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia. Ésta se va a clasificar en dos clases, aquella que tiene su acreditación en *sí misma* (doctrina de convicciones) y la otra que la tiene *fuera de sí* (doctrina de creencias). La primera es producto de la reflexión, instrucción, esfuerzo y juicio; la segunda, la metafísica popular, se da en los sistemas religiosos cuya acreditación *externa* es la Revelación. La primera, la filosofía, tiene la obligación de ser verdadera en sentido estricto; la segunda, en sentido alegórico, de tal forma que sea accesible a la mayoría de los hombres, que no cuentan con la capacidad intelectual de comprender la verdad desnuda. Las religiones pueden suplir perfectamente "a una metafísica objetivamente verdadera, al elevar al hombre sobre sí mismo y su existencia temporal tan bien como podría hacerlo aquella: en eso se manifiesta esplendorosamente su gran valor e incluso carácter imprescindible […] La única piedra de escándalo a este respecto es que las religiones nunca puedan confesar su naturaleza alegórica y se tengan que afirmar como verdaderas *sensu proprio*"[169].

Respecto a la metafísica que tiene su acreditación en sí misma e impulsa a filosofar, para Schopenhauer nace ante todo de la visión del mal y de la maldad del mundo. Aunque el mal fuera menor en relación al bien y a la bondad, el mundo no es lo que debería ser. Sin embargo, como nada puede surgir de la nada, tanto el mal como el bien deben tener su origen en la esencia del mundo.

Para explicar la maldad, los sistemas religiosos han pretendido otorgarle al hombre la libertad. Si aceptamos el dogma de la creación y miramos el orden y perfección del mundo físico, resulta difícil admitir que aquello que tuvo el poder de crearlo no haya tenido también el poder de evitar el mal y la maldad. Un modo de resolver esta cuestión es otorgar al hombre la libertad, pero de ese modo "se asume un *operari* que no procedería de ningún *esse*"[170].Otra forma de explicar la maldad ha sido imputársela a la materia o a una necesidad irremediable.

> Al mal pertenece también la *muerte*: pero la *maldad* es simplemente el transferir de uno mismo a otro cualquier mal. Así pues, como se dijo, la maldad, el mal y la muerte son los que cualifican y elevan el asombro

[168] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 176.
[169] Op. Cit. p. 184.
[170] Op. Cit. p. 190. (*Operari sequitur esse: el obrar se sigue del ser).*

> filosófico: no solamente que el mundo exista sino, en mayor medida, que sea tan triste, constituye el *punctum pruriens* de la metafísica, el problema que crea en el hombre una inquietud que ni el escepticismo ni el criticismo pueden apaciguar[171].

La metafísica es necesaria porque la física estará siempre limitada por el hecho de no poder alcanzar nunca el comienzo de la cadena explicativa de causa y efecto, y porque todas sus explicaciones se basan finalmente en algo inexplicable: las cualidades originarias de las cosas y en la fuerzas naturales en que se manifiestan y por las que actúan de una determinada manera. Para Schopenhauer, la diferencia entre física y metafísica se asienta en la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí. Pero Kant consideró la cosa en sí como estrictamente inexplicable, por lo que no había según él metafísica entendida como ciencia teórica. Sólo al referirse a la libertad, Kant va a concederle una existencia tanto fenoménica como de cosa en sí; la diferencia es que Schopenhauer lo hace extensivo a todos los fenómenos, no sólo a la libertad del hombre. Al respecto, George Simmel expone que mientras Kant concluyó que dado que el mundo es fenómeno, y por eso es plenamente objetivo y real y penetrable hasta su fondo pues más allá del fenómeno no sería más que una fantasía sin contenido; Schopenhauer deduce lo contrario, para él el mundo es algo irreal y hay que buscar la realidad más allá de él. Para Kant, la realidad es una categoría formadora de experiencia; "mas para Schopenhauer, que ansía lo metafísico absoluto, es lo contrario de toda experiencia. Kant halló el término y punto de descanso del pensamiento en la fenomenalidad de la existencia; en cambio para Schopenhauer esta fenomenalidad se convirtió en un simple medio para señalar un lugar absoluto de la existencia, colocado más allá de aquella fenomenalidad"[172]. Según Philonenko, para Schopenhauer, Kant "no recoge el problema de la metafísica, del ser en tanto ser: sustituyendo el sujeto a la sustancia renueva el sentido de la metafísica que, desde ahora, consistirá en el conocimiento de las condiciones trascendentales del saber"[173].

Más allá del conocimiento de la naturaleza, para Schopenhauer, los misterios fundamentales los lleva el hombre en su interior y es "sólo ahí donde tiene esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas. El terreno más propio de la metafísica se encuentra, pues, en lo que se ha denominado «filosofía del espíritu»"[174]. El fundamento de la metafísica ha de ser empírico, y no basado en conceptos. Pero la fuente cognoscitiva no es sólo la experiencia externa, sino también la interna. Y Schopenhauer se pregunta cómo una ciencia sacada de la experiencia puede ir más allá y merecer el nombre de metafísica. La respuesta consiste en que:

> La totalidad de la experiencia se asemeja a un escrito en clave y la filosofía a su discernimiento, cuya corrección está avalada por la coherencia resultante. Si esa totalidad se capta lo bastante a fondo y se articula la experiencia interna con la externa, entonces se tiene que poder interpretar, explicar por sí misma […] Y aunque nadie puede conocer la cosa en sí a través de la envoltura de las formas de la intuición, por otra parte cada uno la lleva en sí mismo, incluso es ella misma […] (La metafísica) es un saber que se extrae de la intuición del mundo externo, real, y de la clave que sobre él suministran los más íntimos hechos de la autoconciencia, y se deposita en claros conceptos. Es por consiguiente, ciencia de la experiencia: pero su objeto y su fuente no son las experiencias particulares, sino el conjunto y la generalidad de toda experiencia[175].

En este sentido, la filosofía no es sino la correcta y verdadera interpretación de la experiencia misma. Y va a ser en la experiencia misma donde esta interpretación pueda ser confirmada y

---

[171] Ibíd.
[172] Simmel George. *Schopenhauer y Nietzsche.* Trad. Francisco Ayala. Ed. Espuela de Plata, España, 2004, p. 40.
[173] Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 111.
[174] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 198.
[175] Op. Cit. pp. 203-204.

validada. Schopenhauer va a ejemplificar lo anterior mediante la analogía con el desciframiento de un alfabeto desconocido, en el que, tras desarrollar diversas hipótesis, sólo la coherencia y armonía en la interpretación nos da la confirmación de haber encontrado la clave, "de manera semejante, el desciframiento del mundo ha de acreditarse plenamente por sí mismo"[176]. Esta acreditación va a ser el sello de autenticidad. En sentido opuesto, los sistemas que no tienen dicha acreditación no pueden tomarse como verdaderos. El descifrar la clave del enigma del mundo no implica que quede ningún misterio sin resolver o ninguna pregunta sin contestar, pues ello implicaría el conocimiento no de los fenómenos, sino de la cosa en sí, de la que sólo podemos tener un conocimiento intuitivo. "Una filosofía dada no tiene otra medida de su valor más que la verdad. Por lo demás, la filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo*: su problema es el mundo: sólo con el tiene que ver…"[177].

2.2. La objetivación de la voluntad.

Cuando Schopenhauer se pregunta por la significación del ser, apunta Philonenko, no será haciendo uso del principio de razón como lograremos superar la esfera del saber determinado trascendentalmente. La significación del ser del fenómeno es sentida, experimentada, vivida. Además de representación, el mundo es fuerza, vida, voluntad. Se podría hablar de existencia, "cuyo sentido francés es difícil de discernir: ser estable, ser contra la nada, en este ser contra la nada se comprende la voluntad"[178].

Para Schopenhauer, la voluntad es la esencia íntima de los fenómenos. El hombre reconocerá la voluntad no sólo en él mismo y en los animales, sino que la descubrirá también:

> En la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige el imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de los metales heterogéneos, la que en las afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente sólo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama voluntad[179].

La cosa en sí es la voluntad, constituye el núcleo de todo lo individual, es lo que se manifiesta en toda fuerza natural. El nombre de voluntad no es una fórmula mágica para designar una magnitud desconocida, sino que designa lo inmediatamente conocido. Recordemos la inmediatez entre el yo y su propio querer a la que hemos aludido antes.

Schopenhauer señala que aunque históricamente se ha subsumido el concepto de voluntad en el de *fuerza*, él hace lo opuesto al considerar todas las fuerzas de la naturaleza bajo el concepto de voluntad. Elige el nombre de voluntad (*Wille*) porque no tiene su origen en el fenómeno, sino que emerge del interior.

La voluntad es algo totalmente distinto a su fenómeno, y está libre de todas las formas fenoménicas que sólo afectan su objetivación, es decir, se halla fuera del dominio del principio de razón; aunque cada uno de sus fenómenos se halle sometido a él. También está libre de toda pluralidad, aunque sus fenómenos son incontables. La voluntad carece de razón, es ciega, actúa donde no la guía ningún conocimiento como en el instinto, la anticipación al futuro y el impulso artesano de los animales. La voluntad no procede del conocimiento ni es algo derivado o modificado

[176] Op. Cit. p. 205.
[177] Op. Cit. p. 209.
[178] Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 113.
[179] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 131.

a partir del conocimiento, ni está condicionada por el cerebro; sino que es el núcleo de nuestro ser, la fuerza originaria que crea y mantiene el cuerpo animal al realizar tanto sus funciones conscientes como inconscientes. Es aquello que no se explica por ninguna cosa, pero que explica todas las cosas.

La voluntad actúa ciegamente no sólo en los animales, sino también en el hombre, en todas las funciones que no están dirigidas por ningún conocimiento como en los procesos vitales y vegetativos: la digestión, la circulación sanguínea, la secreción, el crecimiento, la reproducción. En estos casos, la voluntad que no está guiada por el conocimiento, no se determina por *motivos* sino que actúa ciegamente mediante *estímulos.* De esta actuación ciega de la voluntad, carente de conocimiento, se va a derivar la ausencia de sentido.

Ya que la voluntad se halla fuera del tiempo y el espacio, no conoce la pluralidad y permanece indivisible, se presenta de forma total e indivisa en todas sus objetivaciones. Va a existir una infinidad de grados en los que se objetiva la voluntad. Schopenhauer va a tomar prestado de Platón el concepto de idea (*eidos*), como representación de la especie o la forma de su fenómeno, para identificar los distintos grados en los que se presenta la voluntad.

Como grado inferior de la objetivación de la voluntad se presentan las fuerzas universales de la naturaleza, que se presentan sin excepción en la materia, tales como la gravedad o la impenetrabilidad. No pueden denominarse efecto o causa, sino que son condiciones previas y supuestas de todas las causas y efectos. La unidad en la esencia de estos fenómenos, así como su inalterable constancia, nos permite hablar de ley natural. La ley natural es una regla extraída a partir de la observación de la naturaleza.

En los grados superiores de objetivación de la voluntad, en el reino vegetal y animal, la unidad de la voluntad se manifiesta en la analogía de las formas y en la lucha por la supervivencia, así como en el tipo fundamental que se va a encontrar en todos los fenómenos y que va a determinar las distintas especies.

En estos grados superiores, principalmente en los hombres y animales, aparece el carácter individual y el movimiento por motivos, que frecuentemente permanecen ocultos al espectador, haciendo más difícil la comprensión de su actuar. Cuanto más nos elevamos en los grados de objetivación, más se individualiza el fenómeno: es más fácil distinguir a un hombre de otro, que a una hormiga de otra.

En la lucha permanente que se lleva a cabo en la naturaleza, vemos reflejada la escisión de la voluntad con respecto a sí misma. El conflicto se manifiesta en todos los fenómenos: la polaridad visible en el magnetismo, la electricidad, el galvanismo; la corona del árbol que se opone a sus raíces; la cabeza y el sexo en los animales y en el hombre. Hay una tensión inherente a todos los fenómenos, y es la lucha del fenómeno inferior contra el superior lo que explica la polaridad. El que cada grado de objetivación de la voluntad dispute a los demás la materia, el espacio y el tiempo es la revelación de la escisión de la voluntad. "Cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse a todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso"[180]. De aquí el sufrimiento, el miedo, la depredación.

Esta lucha que se da entre todos los fenómenos se reconoce también en la misma materia como fuerza de repulsión o de atracción:

> Si hacemos abstracción de toda la diversidad química de la materia o retrocedemos con el pensamiento por toda la cadena de causas y efectos hasta donde no existe aún diferencia química, nos quedará la pura materia,

[180] Op. Cit. p. 175.

> el mundo aglomerado de una bola, cuya vida u objetivación de la voluntad la constituye únicamente aquella lucha entre fuerza de atracción y de repulsión: aquella, como gravedad que impulsa desde todos los lados hacia el centro y esta, como impenetrabilidad, sea rigidez o elasticidad, oponiéndole resistencia; ese constante impulso y resistencia puede ser considerado como la objetividad de la voluntad en el grado ínfimo y expresa ya ahí su carácter[181].

Es imposible no pensar, cuando leemos este pasaje de *El Mundo*, en la teoría del Big Bang. Desde 1948 es la teoría más aceptada respecto a la creación del universo. Básicamente señala que la materia constituía un punto de densidad infinita, que en un momento dado explota, generando la expansión de la materia en todas direcciones y creando el Universo. La duda que hoy permanece es si el Universo seguirá expandiéndose o se volverá a contraer. Evocamos a Empédocles, quien interpretaba amor y odio, atracción y repulsión, como la clave de la naturaleza.

También vale la pena mencionar que Schopenhauer, al hablar de todos estos grados de objetivación, que cada vez se van haciendo más complejos, los identifica con las ideas platónicas como normas inmutables de referencia. Darwin rompería con el dogma de la inmutabilidad de las especies en su libro *El origen de las especies*, publicado en 1859; un año antes de la muerte de Schopenhauer en septiembre de 1860.

En los grados inferiores del reino vegetal, la voluntad actúa de manera inconsciente, como una oscura fuerza motriz. Pero en los grados superiores, el ser debe procurarse el alimento, en este momento se hace preciso el movimiento por motivos, y por ello, el conocimiento como recurso para la conservación del individuo. En este momento, Schopenhauer señala que el mundo muestra su segunda cara:

> La voluntad, que hasta entonces seguía su impulso a oscuras con suma seguridad y sin fallos, en este nivel ha encendido una luz como medio que se hacía necesario para superar la desventaja resultante del amontonamiento y la complicada índole de los fenómenos, precisamente los más perfectos. La seguridad y regularidad infalibles con que con que hasta ahora actuaba en la naturaleza orgánica y vegetativa se debía a que actuaba sola en su ser originario, como ciego afán o voluntad, sin la ayuda pero también la perturbación de un segundo mundo totalmente distinto, el mundo como representación, que no es más que el reflejo de su propio ser pero tiene una naturaleza completamente diferente y ahora interviene en la conexión de sus fenómenos[182].

A partir de ese momento, ya los animales están expuestos a la ilusión y el engaño, pero tienen sólo representaciones intuitivas, no conceptos ni reflexión, lo que los liga sólo al presente, a excepción de lo que Schopenhauer llama "impulsos artesanos", por los que aunque no están dirigidos por ningún motivo o conocimiento, aparentan realizar sus actos por motivos racionales. Cuando la voluntad llega a su grado máximo de objetivación, no basta el conocimiento que ha brotado en los animales a través del entendimiento, de manera que en el hombre surge la reflexión.

Por lo tanto, todo conocimiento, tanto racional como intuitivo, nace de la voluntad como medio para la conservación de la especie, a través del individuo. Todo conocimiento se mantiene al servicio de la voluntad, en hombres y animales. Solamente algunos hombres son capaces de sustraerse del yugo y liberarse del querer; de ahí nace el arte y es la razón del ascetismo, como paradójica negación de la voluntad.

Para Schopenhauer, sólo la comprensión de la unidad de la voluntad que se manifiesta en todos los fenómenos, proporciona la explicación sobre la armonía en la naturaleza y sobre la finalidad de sus producciones orgánicas. Esta finalidad es de dos clases: interna, por la concordancia de todas sus partes, ordenadas de tal modo que aseguran su conservación; y externa, por una relación entre sus partes individuales, que hace posible la conservación de animales o especies en lo particular. De lo anterior se explica que en cada hombre, y también en cada especie animal o vegetal y hasta en cada

[181] Op. Cit. p. 178.
[182] Op. Cit. p. 179.

fuerza originaria de la naturaleza, se va a manifestar un carácter inteligible que hemos de interpretar como un acto de la voluntad indivisible y extratemporal. Los grados inferiores de la voluntad, como las plantas, van a exhibir su carácter inteligible, su ser y su querer, de forma más inocente que los grados superiores, "Esa inocencia de la planta se debe a su falta de conocimiento: la culpa no radica en el querer, sino en el querer acompañado de conocimiento"[183]. La finalidad de la armonía en la naturaleza consiste tan solo en hacer posible la permanencia del mundo y sus seres, que habrían sucumbido sin ella; por el contrario el conflicto interno de la voluntad se muestra por el incesante exterminio de los individuos y la constante lucha de los fenómenos naturales, cuyo objeto de batalla es la materia, que todos se arrebatan mutuamente. "Cada cual es, pues, en ese doble respecto, el mundo entero, el microcosmos, y encuentra esas dos caras del mundo por completo en sí mismo. Y lo que él conoce así como su propio ser, eso mismo agota también el ser del mundo entero, del macrocosmos: también este es, como él mismo, en todo voluntad y en todo representación, sin que quede otra cosa"[184].

La ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad, que es una aspiración infinita. Schopenhauer sostiene que aunque toda la materia se unificara, seguiría luchando en su interior, de ahí que la aspiración de la materia sólo puede ser frenada, pero nunca cumplida o satisfecha. "Eterno devenir, flujo perpetuo, pertenecen a la revelación del ser de la voluntad. Lo mismo se muestra, por último, en los esfuerzos y deseos humanos, cuyo cumplimiento simula ser siempre el fin último del querer; pero en cuanto se han conseguido dejan de parecerlo…"[185].

Bryan Magee[186] concluye, sobre este punto, que el mundo es una mezcla de movimientos, presiones, fuerzas, tensiones, atracciones, repulsiones y transformaciones de todo tipo y de tal magnitud que están más allá de cualquier comprensión humana. A la pregunta de cómo es posible que se genere esta energía, Schopenhauer respondería que la pregunta está formulada sobre un falso supuesto que implicaría asumir que la energía es derivada de algo más, que hay algo más que la produce, y no que es lo primordial en sí mismo. Pero en el mundo de los fenómenos no hay nada más, aunque sea difícil conceptualizar la energía como algo que simplemente *es.* Según Magee, lo que Schopenhauer dice es que la energía es lo primordial en el mundo de los fenómenos, y no ha sido sino hasta el siglo XX que la ciencia ha llegado a la misma conclusión. Además, Schopenhauer estaría diciendo con esto que lo que indica nuestro conocimiento acerca del único objeto que conocemos desde el interior, es que todos los objetos, en su interior, poseen también una fuerza primitiva, ciega, inconsciente, inaccesible a nuestro conocimiento objetivo. Y el mundo entero es la manifestación de esa fuerza. Para Magee, esto es el núcleo de la doctrina de Schopenhauer. Schopenhauer sabía que no podía probarla, pero al mismo tiempo sostenía que tal doctrina no podía ser demostrada, pues el principio de razón suficiente, que constituye el órganon de la demostración, sólo tiene su aplicación en el mundo de los fenómenos, y su doctrina se refiere al mundo como algo más. Esto no significa que su doctrina no esté soportada racionalmente, por el contrario, Schopenhauer se esforzará en dar argumentos racionales que nos lleven a la misma conclusión, de forma tan insistente que, según él, ninguna persona razonable podría rehusarse a aceptarla. Además, va a sostener que en la medida que la realidad sea vista desde su perspectiva, los problemas y paradojas se desvanecen, todas las piezas encajan, todo tiene sentido. Magee cita en su libro al Premio Nóbel alemán Werner Heisenberg quien en su libro *Physics and Philosophy,* señala que la

[183] Op. Cit. p. 186.
[184] Op. Cit. p. 193.
[185] Op. Cit. p. 196.
[186] Cfr. Magee, Bryan. *ThePhilosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Great Britain, 1997.

energía es la sustancia a partir de la cual todas las partículas, átomos y por lo tanto todas las cosas están hechas, la energía puede ser convertida en movimiento, calor, luz, tensión; la energía puede ser considerada como la causa fundamental de todo cambio en el mundo. "Ya que masa y energía, de acuerdo con la teoría de la relatividad, son esencialmente lo mismo, podemos decir que todos las partículas elementales consisten en energía. Esta interpretación define la energía como la sustancia primordial del mundo"[187]. Sin embargo, considero que la palabra energía no abarca todo el significado de lo que Schopenhauer deseaba expresar cuando hablaba de la voluntad.

Safranski sostiene que la filosofía de la voluntad de Schopenhauer no pretende competir con las ciencias explicativas de la naturaleza y por eso denomina hermenéutica de la existencia al procedimiento que Schopenhauer utiliza para comprender el mundo partiendo de la voluntad vivida interiormente: "Si no se toma en serio el carácter hermenéutico de este planteamiento, queda anulado uno de los aspectos más importantes de la filosofía de Schopenhauer, a saber, que su aproximación a la realidad va en busca de un significado y no de una explicación"[188].

La utilización del término "voluntad" ha provocado algunos malentendidos, como por ejemplo atribuirle algún tipo de conciencia (disposición) o bien, pensarlo en términos finalísticos como si apuntara a algo o se dirigiera hacia alguna cosa en particular (objetivo); aunque Schopenhauer es claro en señalar que la voluntad es un afán ciego, carente de finalidad. Ante todo, se debe distinguir la voluntad del albedrío (*Wille / Willkür*), distinción que de nuevo Schopenhauer hereda de Kant. Albedrío se llama a la voluntad cuando la alumbra el intelecto, las causas que la mueven son motivos, producto de una imagen en el cerebro elaborada a partir de conceptos. Mucho se ha discutido sobre la elección de la palabra voluntad y, en que tal vez, habiendo utilizado otro nombre se hubiera entendido mejor su doctrina o no hubiera sido tan malinterpretada. Para Magee, sólo cuando el mundo de los fenómenos sea visto como fenómeno de la voluntad, estaremos comprendiendo el significado que Schopenhauer quiso darle. Cuando Schopenhauer nos dice que su filosofía parte de un solo pensamiento, a este pensamiento es al que se refiere cuando comprendemos el significado de voluntad.

2.3. La voluntad en la naturaleza.

En 1836, Schopenhauer publica *Sobre la voluntad en la naturaleza,* con el objetivo de ver confirmada su tesis sobre la metafísica de la voluntad en los últimos descubrimientos científicos de su época. Schopenhauer anticipa a Darwin al explicar un proceso evolutivo en el que la voluntad va ascendiendo en la complejidad de sus objetivaciones. Según Safranski, "Schopenhauer está en liza sobre todo con la filosofía del espíritu (Hegel). Y para combatirla, recurre no sólo a argumentaciones extraídas del ámbito de las ciencias empíricas, sino que pretende también, tras un silencio de diecisiete años, presentar de manera sucinta su posición filosófica fundamental"[189].

Lo primero que va a combatir es el pensamiento tradicional que sostiene que un intelecto ha ordenado y moldeado la naturaleza. Sostiene que, al contrario, el intelecto nos es dado por la naturaleza como mecanismo de supervivencia. Respecto a la adaptación de los animales a su entorno, sostiene que todo animal se ha hecho su estructura de acuerdo a su voluntad. Elabora una

[187] Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy,* 1959, p. 67. Apud. Magee, Bryan. *ThePhilosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Great Britain, 1997, p. 139.
[188] Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, pp. 285-286.
[189] Op. Cit. p. 388.

detallada descripción de las características de los animales que les permiten subsistir en su medio ambiente. Así las garras, el hocico, la lengua de un oso hormiguero están diseñados para obtener su alimento; el largo del cuello o el tamaño de los picos de las aves va a depender de si obtienen su alimento de la tierra o del agua. La naturaleza no consiente órganos superfluos ni permite que haga falta alguno indispensable para la subsistencia, "Sino que todos, aun los más diversos, concuerden entre sí estando como calculados para un género de vida especialmente determinado, en el elemento que viva su presa, para la persecución, victoria, trituración y digestión de ella, tales leyes son las que prueban que es el género de vida que el animal quería llevar para hallar su sustento el que determinó su estructura y no a la inversa"[190]. No se trata de que la voluntad, como surgida de la inteligencia, aproveche los elementos que tiene para subsistir, sino al contrario, lo primero y originario es el esfuerzo por vivir que se manifiesta en el uso y existencia de los elementos necesarios para lograrlo. Los animales predatorios se presentan con fauces, garras y fuertes músculos. Los que tienen que buscar su salvación no en la lucha, sino en la fuga, están provistos de patas ligeras y rápidas, y oído agudo. Los carnívoros tienen intestinos cortos, los herbívoros más largos para un más lento proceso de asimilación. "Manifiéstase cada especial esfuerzo de la voluntad en una especial modificación de la figura, de donde resulta que *determina a la figura del perseguidor el lugar en que la presa habita*"[191]. La voluntad se manifiesta también en los animales perseguidos que deben evitar al enemigo y muestran obstáculos al perseguidor, como por ejemplo el erizo y el puerco-espín. O bien, a través del engaño, por medio del color o la textura, por ejemplo los animales miméticos o las ranas verdes que se confunden con las hojas. Así mismo, los insectos que matan a otros a fin de evitar que devoren sus huevos, mostrando esa anticipación como idealidad del tiempo que surge en relación a la voluntad.

De la misma manera en que la voluntad ha provisto a los animales de órganos y elementos defensivos y ofensivos, también los ha provisto, según Schopenhauer, de un cierto tipo de intelecto. El grado de inteligencia se va elevando conforme aumenta la complejidad del animal. Por ejemplo la astucia, que se manifiesta en los animales depredadores. Todo está orientado con el fin último de preservar la vida.

> El argumento físico-teleológico hace preceder la existencia del mundo en un entendimiento a su existencia real y dice: si el mundo ha de estar acomodado a un fin, ha de ser final, tenia que existir en un entendimiento antes de ser hecho. Pero yo digo, con sentido kantiano: si ha de haber mundo, representación, tiene que manifestarse como algo final, teleológico, y esto es lo que ante todo entra en nuestro intelecto.
>
> Síguese de mi doctrina que todo ser es obra de sí mismo. La Naturaleza, que jamás puede sentir, siendo ingenua como el genio, dice lo mismo, puesto que cada ser no hace más que encender la chispa de vida en otro, en su semejante, haciéndose en seguida a nuestros ojos, tomando para ello de fuera el material, de sí mismo la forma y el movimiento, a lo que se llama crecimiento y desarrollo. Así es como hasta empíricamente se nos presenta todo ser cual su propia obra. Pero no se entiende el lenguaje de la Naturaleza porque es demasiado sencillo[192].

La característica primordial de la animalidad, respecto al reino vegetal, es el conocimiento, desarrollado, como ya hemos dicho, a partir de la necesidad del movimiento condicionado por motivos. En el reino vegetal, la voluntad va a ser como el intermediario entre el mundo exterior y el ser, y se va a manifestar como excitación en lugar del conocimiento, pues no tiene necesidad de buscar su satisfacción. En la inteligencia quedan claramente separados el motivo y el acto volitivo que le sigue; en las plantas que no tienen la necesidad del movimiento, se desarrolla la receptividad

[190] Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza.* Trad. Miguel de Unamuno, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 88.
[191] Op. Cit. p. 93.
[192] Op. Cit. p. 107.

por medio de la excitación; en la naturaleza inorgánica cesa inclusive la receptividad como excitación, quedando tan sólo la reacción de cada cuerpo a determinadas influencias.

Conforme avanzan los grados de objetivación, también se va desarrollando una conciencia del mundo exterior. Aunque en la naturaleza inorgánica no hay evidencia de tal conciencia, ya en las plantas podemos observarla por ejemplo en la forma en que éstas buscan la luz, las trepadoras buscan un soporte, etc. En los animales, a medida que crece el grado de inteligencia, también crece la conciencia sobre el mundo exterior, hasta llegar al hombre, donde el mundo se muestra más completo que en cualquier otra parte. Y aun en el hombre existen diversos grados de conciencia, desde el más imbécil hasta la perfecta objetividad del genio.

Schopenhauer es claro al no atribuir vida o conciencia alguna a lo inorgánico. No hay en la naturaleza línea mejor trazada que entre lo orgánico e inorgánico. Sin embargo, toda materia es manifestación de la voluntad. La manifestación más elemental de la voluntad es la gravedad. En los grados más inferiores de la naturaleza, causa y efecto son homogéneos y uniformes, por lo que podemos establecer claramente la conexión causal; mas en los seres dotados de conocimiento ya no hay relación entre la acción y el objeto, que como representación, lo provoca. Esta separación entre causa y efecto llega a tal grado en el hombre, que hace aparecer un acto volitivo como si no dependiera de nada, es decir, como si fuera libre: "En este grado, el más elevado en la Naturaleza, nos ha abandonado más que en otro alguno la inteligibilidad de la causalidad"[193]. En este punto de objetivación de la voluntad, sólo en la unión del conocimiento interno con el externo podemos reconocer lo íntimo e inmediatamente conocido que es la voluntad, que se presenta tanto en los actos de nuestro cuerpo como en la percepción y representación. La confusión entre causalidad y actos de voluntad se origina porque las conocemos de manera totalmente diferente: la primera desde fuera, a través del entendimiento; la segunda, desde dentro, de forma inmediata. Pero la causalidad es sólo una forma de nuestro conocimiento; la voluntad es la cosa en sí. Lo anterior implica que cuánto más claramente se presenta una, más oculta quedará la otra y a la inversa. Para descubrir la voluntad, la voluntad de vivir, Schopenhauer nos remite a nuestro propio interior "donde lo hallará completo, con colosal tamaño, como un verdadero *ens realissimum.* No he explicado, pues, el mundo por lo desconocido, sino más bien por lo más conocido que hay, y que nos es conocido de una manera muy otra que todo lo demás"[194].

* * *

La metafísica de Schopenhauer romperá con toda la tradición filosófica occidental que ubicaba al hombre como un ser esencialmente racional. La razón es, según nuestro filósofo, tan sólo un instrumento de sobrevivencia al servicio de la voluntad, una facultad o función cerebral, un desarrollo evolutivo que alcanza su máxima manifestación en el ser humano y que resulta más efectiva que las garras de cualquier animal.

Lo anterior no debe interpretarse de ninguna manera como una defensa de la irracionalidad o de la sensibilidad por encima de la razón. Por el contrario, para Schopenhauer, la razón constituye el verdadero privilegio del hombre sobre el animal, y sólo desde su perspectiva será lícito hablar de dignidad. Es el instrumento mediante el cual el hombre es capaz de vislumbrar, a través del pasado y

[193] Op. Cit. p. 144.
[194] Op. Cit. p. 202.

el futuro, su vida y el mundo como una totalidad. Es también, a través de la razón, como el hombre es capaz de conocerse a sí mismo y sobrevivir en la lucha por permanecer y perpetuarse.

Será también la razón la que, a través de la creación de conceptos abstractos, de la imaginación, los sueños y las ilusiones, enriquezca el mundo de la representación y haga posible el conocimiento. Pero sobre todo, es la razón el medio a través del cual será posible la experiencia de la libertad.

De cualquier modo, el lugar de privilegio que ocupaba la razón lo ocupará ahora la voluntad, un ciego afán del cual se va a derivar la ausencia de sentido o finalidad en la vida del hombre y del mundo, dando lugar a una nueva antropología.

CAPÍTULO III

HACIA UNA NUEVA COMPRENSIÓN DEL HOMBRE.

> Desear que un suceso cualquiera no hubiese ocurrido es un necio autotormento: pues significa desear algo absolutamente imposible y es tan irracional como el deseo de que el Sol saliera por el Oeste. Ya que todo lo que acontece, tanto grande como pequeño, ocurre de forma *estrictamente* necesaria, es absolutamente vano meditar sobre lo insignificantes y casuales que eran las causas que han producido aquel suceso, y con qué facilidad habrían podido ser de otra manera: pues eso es ilusorio, en la medida en que todas se han producido con la misma necesidad estricta y han actuado con el mismo poder perfecto que aquellas a consecuencia de las cuales el Sol sale por el Este. Debemos más bien considerar los acontecimientos, tal y como se producen, con los mismos ojos con los que consideramos la letra impresa que leemos, sabiendo muy bien que estaba ya allí antes de que la leyésemos[195].

[195] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, pp. 61-62.

En el capítulo anterior veíamos cómo Schopenhauer sostiene que la esencia, el núcleo de todo individuo, la cosa en sí, es la voluntad. La voluntad se manifiesta de manera indivisa en cada individuo como carácter inteligible. En la metafísica de la voluntad, Schopenhauer sostiene que la voluntad es la creadora del mundo y como cosa en sí, no está sujeta al principio de razón y por ello es libre de toda necesidad, es decir, es libre y omnipotente. Lo anterior supone que, en esencia (aunque no en lo fenoménico, como veremos), el individuo es libre y es a través del autoconocimiento de la propia voluntad como va a surgir en la conciencia humana el concepto de libertad. En el planteamiento de Schopenhauer sobre la libertad se manifiesta una paradoja. Por un lado, Schopenhauer niega al hombre la posibilidad de la libertad, al afirmar que se encuentra sujeto a la ley de causalidad y determinado por su carácter inteligible y empírico. Por el otro, sostiene que en el hombre se da la posibilidad de sustraerse del yugo de la voluntad y liberarse del querer, es decir, negar la voluntad.

Schopenhauer nos dice que a través del conocimiento de nuestro interior es como vamos a poder, en cierto modo, comprender la voluntad. La experiencia del propio cuerpo va a constituir la clave de su desarrollo filosófico. Lo que experimentamos en nuestro propio cuerpo, en nuestra vida, es querer. Es un querer que tan pronto como ha sido satisfecho, se aburre y quiere más. Toda carencia o necesidad no satisfecha implica dolor y sufrimiento, la satisfacción lleva al tedio y al aburrimiento y por lo tanto a la búsqueda de la satisfacción de otros deseos y carencias. Este querer se va a manifestar como una eterna lucha por el espacio, el tiempo y la materia respecto a otros individuos. En el hombre esta lucha alcanza su máxima expresión, pues sus capacidades son producto de la complejidad y vulnerabilidad correspondientes al máximo grado de objetivación de la voluntad. De ahí que la lucha protagonizada por el hombre resulte la más despiadada de todas, no sólo contra la naturaleza en general, sino incluso en contra de sus semejantes, a través de la explotación, el engaño y la crueldad. Desde esta perspectiva, según Schopenhauer, se vuelve innecesario suponer la existencia de un alma alojada en el cerebro del hombre como explicación de su capacidad cognoscitiva y de su comportamiento moral. Por el contrario, el cerebro es un instrumento al servicio de la voluntad con la finalidad de asegurar la conservación de la vida individual y sobre todo, la de la especie. El conocimiento es el medio a través del cual los motivos se presentan a la voluntad y van a guiar el actuar del hombre.

En la ética de Schopenhauer, la razón no constituye la fuente de la moralidad, sin embargo, la razón va a proporcionar al hombre la percepción del pasado y del futuro, lo que va a constituir la base del comportamiento moral. En el hombre, el carácter moral se va a manifestar, paradójicamente, como una lucha de la voluntad contra sí misma.

Entre la afirmación de la voluntad, entendida como la búsqueda de la satisfacción de todo deseo y querer, y la negación de la voluntad, va a estar la moral. La afirmación de la voluntad es la manifestación del egoísmo humano provocado por el hecho de que cada individuo tiene como esencia toda la voluntad, que lo quiere todo para sí. A partir de la supresión de la voluntad surge la moral como móvil en contra del egoísmo humano. La moralidad no niega la voluntad sino que le establece límites, por ejemplo, a través de las leyes y el Estado, evitando que se invada la voluntad ajena. La negación última de la voluntad, según Schopenhauer, va a consistir en recorrer el *velo de Maya*, lo cual se va a lograr en la medida en que la voluntad, iluminada por su autoconocimiento, se percate de sus propias contradicciones y de la vacuidad de su querer. Este proceso, en el que la voluntad se niega a sí misma, puede parecer una contradicción, mas dicho proceso sólo se manifiesta en el hombre como resultado de una forma de conocimiento liberado del principio de individuación, en donde los motivos pierden su influencia y se produce un efecto aquietador de la voluntad. La posibilidad de dicho proceso radica en que la voluntad es libre puesto que se determina a sí misma.

El problema está en cómo atribuir al hombre una responsabilidad moral cuando la libertad radica en una voluntad ciega e impersonal. Schopenhauer va a sostener que el hombre se va conociendo a sí mismo a lo largo de la vida, a través de sus actos. Y aunque a través del conocimiento no se puede corregir o cambiar el carácter inteligible, la comprensión de los motivos y las relaciones que se derivan de ellos sí nos hace posible transformar nuestras acciones. Ahora bien, la total transformación del individuo sólo es posible a través de la máxima negación de la voluntad.

1. Del primado de la voluntad sobre la razón.

La voluntad, según Schopenhauer, va a constituir la esencia íntima del hombre, pero ésta es inconsciente, ya que la conciencia como parte del intelecto es un accidente de nuestro ser. El conocimiento en el hombre es, en principio, sólo una herramienta de autoconservación.

Tanto la conciencia como la autoconciencia implican percepción de algo y por lo tanto la existencia de un cognoscente y un conocido. Lo conocido en la autoconciencia va a ser, para Schopenhauer, la voluntad. El resto de los objetos conocidos van a ser el reflejo de la voluntad. De tal forma que, como ya lo hemos explicado, el mundo es como el espejo en donde se refleja la voluntad.

La conciencia del animal se nos hace visible a través de lo que quiere: existencia y propagación. No podemos saber qué piensa, pero sí sabemos que tiene "conciencia" (en un sentido relativo, proporcional) de su anhelo de vivir, y es ahí donde se manifiesta la voluntad. Toda conciencia de un ser vivo va a tener en común con la del hombre el querer, desear, anhelar la vida. Podemos comprender las acciones de los animales como movimientos de la voluntad porque compartimos la misma esencia. Esta similitud de inclinaciones y afectos nos revelan lo primario de la voluntad y lo secundario del intelecto.

La voluntad es siempre la misma, no admite grados; sin embargo, la excitación de la voluntad sí se va a manifestar en distintos grados que pueden ir desde una simple inclinación hasta la pasión. El intelecto en el hombre también va a presentar distintos grados, no sólo en su esencia sino también en sus grados de excitación. Mientras que la voluntad es siempre una y la misma, el conocimiento es susceptible de un gran perfeccionamiento, mientras se le ejercite e instruya. Mientras que la voluntad determina el querer, el intelecto, a través de pensamientos y de representaciones, puede lograr que la voluntad se dirija a otras cosas a fin de evitarse emociones desagradables. De tal forma que el intelecto suministra los motivos, pero sólo se entera de cómo han actuado sobre la voluntad *a posteriori.* El intelecto proporciona una guía, pero la acción la determina la voluntad.

Un ejemplo del primado de la voluntad sobre el intelecto es la *precipitación*, que consiste en el actuar sin la suficiente reflexión previa. En este sentido, Schopenhauer sostiene que muchas de las cosas que nos disgustan, no lo harían si las convirtiéramos en objeto de reflexión antes que de celo o disgusto. De igual manera, la debilidad e imperfección del intelecto que se manifiesta "en la falta de juicio, la limitación, el absurdo y la necedad de la mayoría de los hombres, sería totalmente inexplicable si el intelecto no fuera algo secundario, añadido y meramente instrumental"[196].

[196] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 240.

El hecho de que cualquier perturbación de la voluntad que se manifieste como miedo, ira, celo, alegría, deseo, etc. nos nuble el conocimiento y actuemos irreflexivamente, es una prueba más del primado de la voluntad sobre la razón. La *esperanza* radica en que la voluntad, cuando el intelecto no es capaz de procurar el objeto deseado, obliga al menos a proyectarlo, aún cuando no sea verdadero o incluso probable. En la esperanza concurre todo nuestro ser, tanto la voluntad que desea algo, como el intelecto, elaborando su probabilidad. El que nuestros deseos falsean nuestros juicios "podemos apreciarlo en el hecho de que nos engañamos a nosotros mismos siempre que la esperanza nos seduce, el miedo nos trastorna, la sospecha nos atormenta, la vanidad nos halaga, una hipótesis nos ofusca o un pequeño fin cercano perjudica otro mayor pero más alejado: pues en eso vemos el perjudicial influjo que de forma inmediata e inconsciente ejerce la voluntad sobre el conocimiento"[197]. En el mismo sentido, una *indecisión* es la obstaculización de la voluntad, producto del conflicto de motivos presentado por el intelecto.

Así como el intelecto puede ser obstaculizado por la voluntad, también puede presentarse de manera opuesta que el intelecto sea fomentado y acrecentado por el estímulo de la voluntad. Por ejemplo, un fuerte deseo o una necesidad apremiante pueden elevar el conocimiento a un grado desconocido.

El hecho de que el intelecto suministre los motivos a la voluntad, de ninguna manera significa que la voluntad obedezca al intelecto, sino que su función se limita a presentar las cosas para que la voluntad elija; es decir, no lo veo como bueno y luego lo quiero, sino que porque lo quiero, lo veo como bueno. Esta elección será acorde con la esencia del hombre y estará determinada de manera necesaria, ya que dicha esencia –la voluntad misma- es inmutable. Por lo anterior, no es posible, según Schopenhauer, una ética que moldee y mejore la voluntad misma: de nuevo, la paradoja radica en la imposibilidad de al menos moldear la voluntad cuando por el otro lado hay la posibilidad de negarla. Según Schopenhauer, sólo a través del autoconocimiento vamos a poder modificar la elección de los medios para la consecución de los fines, que serán siempre acordes con la esencia de la voluntad.

> Un conocimiento corregido puede modificar el obrar sólo en la medida en que muestre a la voluntad con mayor exactitud los objetos accesibles a su elección y permita juzgar con mayor corrección; de ese modo, aquella evalúa con mayor acierto sus relaciones con las cosas, ve con mayor claridad lo que quiere y, en consecuencia, está menos expuesta a errar en su elección. Pero sobre el querer mismo, sobre su orientación principal o su máxima fundamental, el intelecto no tiene poder alguno.

Lo que afirma Schopenhauer es que nuestro carácter inteligible, que se manifiesta en el empírico, permanece siempre el mismo, es innato e inmutable, es nuestro querer. Y éste no cambia, podemos lamentarnos de haber actuado de cierta manera y adoptar el firme propósito de corregir o modificar nuestra conducta para una próxima ocasión, pero cuando ésta llega nos damos cuenta que actuamos de la misma manera. En esos momentos se manifiesta claramente el predominio de la voluntad sobre el intelecto. De la misma manera cuando comparamos nuestra forma de ser a través de las distintas edades de la vida, nos damos cuenta de la persistencia de nuestro carácter, y sólo en algunos casos, de cierta variabilidad producto del conocimiento de las consecuencias de nuestro actuar. Nos damos cuenta que lo cambiante era el intelecto, que gracias a la comprensión y al conocimiento presentan un pensamiento diferente, pero lo invariable de la conciencia es la voluntad.

El grado de entendimiento es completamente independiente del grado de bondad. Se puede tener un gran entendimiento y ser un depravado o al contrario, un pobre entendimiento aunado a un carácter bondadoso. En este sentido, Schopenhauer supera el intelectualismo y sostiene que la maldad se vincula al carácter de la persona, no a su entendimiento; lo que demuestra que la esencia

[197] Op. Cit. p. 245.

del hombre la constituye la voluntad, y el intelecto es sólo un mero instrumento. Se considera que nuestro querer es lo que depende de nosotros y por lo tanto, de lo que somos responsables. De ahí que las cualidades morales se consideren innatas, mientras que el conocimiento es lo adquirido. Al respecto, llama la atención Schopenhauer sobre el hecho de que las religiones prometan recompensas que premien las cualidades morales, no las intelectuales. Y lo mismo sucede entre los hombres, quienes aprecian más las cualidades morales, y hasta respecto a uno mismo, pues sentimos una mayor satisfacción de nuestro obrar desde el punto de vista moral que intelectual. Ya desde la niñez surgen los rasgos del carácter que permanecerán para toda la vida y que expresan las características de la voluntad, como sus afectos y pasiones. Aquellos que manifiestan malicia, codicia, egoísmo, dureza de corazón, lo seguirán haciendo hasta la edad más avanzada y sería absurdo pensar que pudieran cambiar: "No creeríamos, sino que nos reiríamos de quien nos dijera «De joven fui un malvado canalla, pero ahora soy un hombre honrado y generoso» […] Mientras que todas las fuerzas orgánicas, la fuerza muscular, los sentidos, la memoria, el ingenio, el entendimiento y el genio se desgastan y con la edad se embotan, sólo la voluntad permanece intacta y sin cambio: el afán y la dirección del querer siguen siendo los mismos"[198]. Aunque con el paso de los años se pierdan ciertas facultades físicas o mentales, no se pierde la identidad de la persona, pues ésta se basa en la voluntad y su carácter inmutable y, según Schopenhauer, es lo que hace inalterable la expresión de su mirada.

Para Schopenhauer, nada demuestra mejor la naturaleza secundaria del intelecto que su constante intermitencia: "En el sueño profundo cesa totalmente todo conocimiento y representación. Únicamente el núcleo de nuestro ser, su parte metafísica que está supuesta necesariamente en las funciones orgánicas como su *primum mobile*, no puede descansar nunca, si es que la vida no ha de cesar; y tampoco, en cuanto realidad metafísica y por ello incorpórea, está necesitada de descanso"[199]. Sólo el cerebro, y por lo tanto el conocimiento, descansan en el sueño profundo; mientras tanto, la voluntad actúa en las funciones vegetativas del organismo que sustentan la vida.

Mientras que el cerebro se ocupa de las relaciones del hombre con el exterior, a través de la autoconciencia, vamos a percatarnos de las agitaciones que provoca la voluntad en nuestro interior. El conocimiento del mundo exterior mediado por los sentidos y completado por el entendimiento, tiene por formas el espacio, el tiempo y la causalidad. La autoconciencia se lleva a cabo sólo en el tiempo, y por ello, de manera inmediata; sin la forma del espacio es imposible pensar una sustancia permanente, lo que nos impide identificar a la voluntad como la fuente de donde brotan todas nuestras pulsiones, y sólo conocemos inmediatamente sus actos y movimientos. La identidad del cuerpo con la voluntad se va a manifestar en las acciones de ambos; lo que en la autoconciencia es un acto de voluntad, se presenta en el exterior como un movimiento del cuerpo. "El querer real, en efecto, es inseparable del obrar, y un acto de voluntad en el sentido estricto es sólo aquel que está sellado por la acción. En cambio, las meras resoluciones de la voluntad son, hasta su realización, simples propósitos y por lo tanto asunto exclusivo del intelecto"[200].

Aunque Schopenhauer ubica a la razón como instrumento de la voluntad, no deja de reconocerle una importancia radical en el actuar del hombre, principalmente porque va a determinar su comportamiento moral, no porque la moral tenga su fundamento en la razón, como señala Kant, sino porque la razón nos da la perspectiva de pasado y futuro a través de la cual podemos evaluar el resultado de nuestras acciones y conocernos a nosotros mismos.

---

[198] Op. Cit. pp. 266-267.
[199] Op. Cit. p. 272.
[200] Op. Cit. p. 281.

2.- Teoría de la acción y la motivación.

Según Schopenhauer, la conciencia de nosotros mismos se nos va a presentar dividida, pues todo conocimiento supone un sujeto y un objeto; el objeto conocido en la autoconciencia es la voluntad. El sujeto del querer (volente) se da en la conciencia inmediatamente y constituye el objeto de conocimiento del sujeto cognoscente. Pero dado que se presenta de manera inmediata, no se puede definir ni describir. Lo que sabemos es que todo acto de la voluntad individual (distinta a la voluntad metafísica que, como cosa en sí, no tiene motivo) se produce por un motivo, al igual que todo efecto tiene su causa. Nada sucede sin una razón. Para Schopenhauer, la motivación es la causalidad, vista por dentro. Es decir, el obrar del motivo no sólo lo vemos como causa exterior, sino que también conocemos su obrar interior, inmediato. En la identidad del sujeto cognoscente y el volente se basa el influjo que la voluntad ejerce sobre el conocimiento.

Schopenhauer afirma que si un hombre quiere, es porque quiere algo y en este sentido su acto de voluntad está siempre dirigido a un objeto, que se va a denominar motivo. El motivo constituye la materia del acto de voluntad, pues la voluntad reacciona ante él y en esa reacción se manifiesta su esencia. Cada motivo, tomado de entre todas las representaciones posibles, se presenta a la conciencia y determina el movimiento. El movimiento provocado por el motivo, se presenta a la autoconciencia como manifestación de la voluntad. El medio por el cual el motivo causa el movimiento es el conocimiento. Los motivos actúan sólo en la medida en que el sujeto sea receptivo ante ellos. A diferencia de los animales que sólo tienen representaciones intuitivas, el hombre tiene además la capacidad de elaborar representaciones abstractas, y a través de ellas reflexionar sobre el pasado y el futuro, lo que le proporciona un campo de elección mucho mayor y no limitado al presente. De manera que lo que determina su obrar no es, generalmente, lo que aparece a la intuición, sino más bien está basado en pensamientos que lo llevan a actuar *racionalmente*. En este sentido, Schopenhauer sostiene que el obrar del hombre tiene un carácter premeditado o intencional, "con lo cual su actividad es tan visiblemente distinta de la de los animales, que se ve directamente cómo, por así decirlo, guían sus movimientos hilos finos, invisibles (los motivos compuestos de meros pensamientos); mientras que de los de los animales tira la gruesa y visible soga de lo intuitivamente presente"[201]. Sobre esta distinción que hace Schopenhauer respecto a que el animal no tiene ninguna relación con el pasado o el futuro y el hombre está motivado sobre todo por el porvenir, la ausencia y el pasado, pues siente añoranza, dice Philonenko:

> El hombre es el ser de los posibles: es reflexivo y cuidadoso en sus actos. Totalmente independiente de la impresión del presente, puede hacer cosas que repugnan a su naturaleza animal: batalla, ejecución, duelo, suicidio. Más aún, los motivos del animal son cándidos y claros. Los del hombre no son visibles y él sabe siempre llevarse un secreto a la tumba. *El hombre es secreto*, es uno de los grandes pensamientos de Schopenhauer […] Pero el hombre no podría ser secreto si sólo dispusiera de la facultad del entendimiento, principio de las intuiciones intelectuales. Lo que hace al hombre ser secreto es la razón, fuente de los conceptos que son los *generalia* y los *universalia*[202].

Los pensamientos, al igual que las intuiciones, se van a convertir en motivos en la medida en que sean capaces de actuar sobre la voluntad. Mediante la reflexión, el hombre es capaz de presentar los motivos que han tenido un influjo sobre su voluntad, en el orden que desee, de ahí su capacidad de deliberación y mayor campo de elección respecto al animal. En este sentido, Schopenhauer

---

[201] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 35.
[202] Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 61.

sostiene que se puede decir que el hombre "es *relativamente libre*, a saber, libre de la coerción inmediata de los objetos *intuitivamente presentes* que actúan sobre su voluntad como motivos y a los que el animal está estrictamente sometido"[203]. Esta libertad es sólo relativa, por referencia a lo intuitivamente presente, y meramente comparativa respecto al animal, "con ella cambia únicamente la *forma* de la motivación; pero la *necesidad* de la acción del motivo no queda eliminada en lo mínimo ni tampoco disminuida"[204]. La capacidad de deliberación va a producir el *conflicto de motivos*, que van a afectar al ánimo y a la conciencia humanos y constituye la fuente de la indecisión. Este conflicto sólo se presenta cuando los motivos son representaciones abstractas. Al final, el motivo más fuerte vence y determina la voluntad, a este desenlace Schopenhauer lo denomina resolución y se produce con total necesidad. "En una palabra: el hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez […] Su actuar es la pura exteriorización de su pura esencia"[205]. El influjo del conocimiento como intermediario de las motivaciones, no sobre la voluntad, sino sobre las acciones del hombre, constituye la principal diferencia respecto al animal.

También se da la posibilidad de un conflicto entre un motivo intuitivo y uno abstracto, por ejemplo, cuando un objeto suscita deseo o ira, mientras que la razón proporciona, mediante una abstracción, un motivo opuesto. En este tipo de situaciones, el motivo intuitivo cuenta con la ventaja de su evidencia, y en los casos en donde éste vence al motivo abstracto, decimos que el acto es fruto del *afecto*, es decir, del influjo de las afecciones externas, no de la reflexión. En estos casos, la razón se muestra lo bastante débil para permitir que los motivos intuitivos afecten violentamente a la voluntad y se suele disculpar apelando "al torbellino de las pasiones, a la cólera, a la irreflexión o a la precipitación, mientras que la razón, abatida por el cansancio, abandonaba por un instante el campo de batalla"[206]. Schopenhauer menciona la diferencia entre la *inclinación*, el *afecto* y la *pasión*:

> La *inclinación* supone que la razón resulta fuertemente impresionable por una determinada clase de motivos; inclinación a beber, a pelear, a la disputa, a las mujeres, a pescar, a cazar, a leer. La *pasión* es una inclinación tan fuerte que los motivos opuestos a ella no pueden hacer absolutamente nada para por contrarrestarla. El *afecto* constituye una agitación tan fuerte de la voluntad, provocada por unos motivos intuitivos cuya irrupción es inmediata, que durante ese lapso de tiempo se obstaculiza y cesa el uso de las facultades cognitivas, señaladamente el de la razón, quedando sometido el conocimiento abstracto, de modo que la voluntad actúa sin verse refrenada por tales instancias[207].

Mientras que la acción producto del afecto, constituye un signo del carácter empírico, la pasión es un signo de la voluntad, que se caracteriza por su persistencia.

La mayor capacidad de elección que tiene el hombre respecto al animal es también una de las razones por las cuales su vida resulta mucho más angustiosa, pues sus mayores penalidades no residen en el presente de manera intuitiva, sino en la razón, bajo la forma de conceptos abstractos. Ante tal divergencia del obrar y padecer entre el hombre y el animal, surge en el hombre un carácter individual, a diferencia de los animales que tienen solamente el carácter de la especie. Este carácter individual es producto de la infinidad de distintas resoluciones que se pueden dar ante idénticas

---

[203] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 35.
[204] Op. Cit. pp. 35-36.
[205] Op. Cit. p. 98.
[206] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 258.
[207] Op. Cit. p. 259.

motivaciones en el género humano. De lo anterior se deriva que en el hombre se dé la decisión y no sólo el deseo. El deseo expresa el carácter de la especie: la decisión, como producto de la reflexión expresa el carácter individual.

La importancia y originalidad de la teoría de la acción y la motivación de Schopenhauer radica en que, por primera vez, se atribuye a la voluntad en primer lugar y no a la razón, lo que va a determinar el actuar del hombre.

3.- Carácter y libertad.

La forma en que cada hombre reacciona a los mismos motivos de manera distinta, constituye su carácter. En el carácter se basan los efectos que producen los motivos en cada individuo. El carácter del hombre es *individual*, diferente en cada uno y según Schopenhauer, puede admitirse que la distinción moral de los caracteres equivale a la de las facultades intelectuales, y por la enorme diversidad, no se puede predecir qué acción se va a tomar basado solamente en los motivos, sino que se tiene que conocer el carácter. Si ya se ha dicho que el carácter inteligible es la voluntad misma, en el individuo encontramos un carácter *empírico*, pues sólo por medio de la experiencia puede uno conocer a los demás y a sí mismo. El carácter es *constante* y permanece el mismo toda la vida, sólo podemos corregir nuestro conocimiento. El carácter es *innato*, no es resultado del aprendizaje ni de las circunstancias, sino obra de la naturaleza. De lo anterior, Schopenhauer va a sostener que a partir de la esencia del carácter individual se sigue que la virtud y el vicio son innatos, pues "si nacieran de la reflexión y fueran aceptadas voluntariamente, irían a parar en una especie de *disimulo*, serían falsas y, por lo tanto, no se podría de ningún modo contar con su permanencia y garantía bajo la presión de las circunstancias"[208]. Es importante hacer notar la tensión que se genera entre el determinismo respecto al carácter y su doctrina moral, sobre todo cuando el mismo Schopenhauer señala que "pensar que el mundo tiene un simple significado físico y no moral es el error máximo, el más funesto, el fundamental; es la verdadera *perversidad* del ánimo…"[209]. Este tema se desarrollará más adelante, cuando hablemos del destino, en el que ineludiblemente viviremos las consecuencias de nuestras acciones.

3.1. Sobre la invariabilidad del carácter empírico como manifestación del carácter inteligible.

Si la voluntad (metafísica, no la individual) es la cosa en sí, se infiere que es libre y, por lo tanto, no conoce la necesidad. El fenómeno, por otro lado, está sometido al principio de razón en sus cuatro formas; de lo que se infiere que todo el contenido de la naturaleza, todos sus fenómenos, son absolutamente necesarios. Sobre cómo conciliar la libertad con la necesidad, Schopenhauer afirma: "Todas las cosas son en cuanto fenómenos, en cuanto objetos, absolutamente necesarias: pero esas

[208] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 54.
[209] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María. Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 221.

mismas cosas son en sí voluntad, y ésta es completamente libre por toda la eternidad"[210]. En este sentido, el hombre, como manifestación de la voluntad reúne en sí mismo estas características. Y así como las cosas en la naturaleza tienen fuerzas y cualidades que reaccionan de determinada forma a determinadas influencias y constituyen su carácter, también el hombre "tiene su *carácter*, a partir del cual los motivos suscitan las acciones con necesidad. En ese modo de actuar se revela su carácter empírico, y en este a su vez su carácter inteligible, la voluntad en sí, de la que él es un fenómeno determinado"[211]. Para Schopenhauer, el carácter inteligible de cada hombre ha de considerarse como un acto de voluntad –extratemporal, indivisible e inmutable- cuyo fenómeno disgregado en el espacio, tiempo y causalidad, es el carácter empírico, tal como se presenta en la experiencia la conducta y la vida de ese hombre. "Todos los actos del hombre son la exteriorización de su carácter inteligible continuamente repetida y algo alterada en la forma; y la inducción a partir de la suma de los mismos proporciona su carácter empírico"[212].

Los motivos, a través del conocimiento, van a determinar la manifestación del carácter en el obrar. Dado que el conocimiento va a ir cambiando a lo largo de la vida de un hombre, el comportamiento también puede modificarse de manera notable, sin que de ello se deba inferir un cambio de su carácter. A este respecto, Schopenhauer va a citar continuamente la expresión de Séneca, *velle non discitur*, "el querer no es materia de aprendizaje" (Ep., 81,14). El conocimiento puede cambiar la dirección del esfuerzo, escoger otro camino en la búsqueda de lo que la voluntad quiere; puede enseñarle a la voluntad que se equivocó en los medios para lograr sus fines y por lo tanto buscar otras alternativas. Y en esa medida, lograr que la manifestación del querer, el obrar, se vea modificado en gran medida por medio del conocimiento. Este influjo del conocimiento es lo que hace que el carácter se muestre distinto a lo largo de las diferentes etapas de la vida, no porque éste haya cambiado, sino porque gracias al conocimiento se presenta distinto. Podríamos decir que somos capaces de cambiar nuestro comportamiento, la forma en la que otros nos ven; pero nuestro querer permanece el mismo. En la vejez, es común que se muestre más claramente lo que hay de malo en el carácter de cada uno. Aunque al principio nadie conoce lo que hay de malo en su propia naturaleza, con el tiempo "aprendemos a conocernos como tan distintos al buen concepto que teníamos de nosotros mismos *a priori*, antes de que la experiencia nos revelara lo contrario, que con frecuencia nos espantamos de nosotros mismos. ¿O es que creen Vds. que el mayor de los bribones se tiene por tal *a priori*?"[213].

El *arrepentimiento* no se debe a que la voluntad haya cambiado, sino a que el conocimiento se ha modificado o rectificado. Es decir, no puedo arrepentirme de lo que he querido, aunque sí puedo arrepentirme de lo que haya hecho guiado por conceptos erróneos. Por ejemplo, acciones producto de la precipitación o falta de reflexión, por exceso de confianza en los demás o bien por creer como verdadero algo que era falso. En estos casos, no hay una valoración ética de mi actuar pues las acciones no fueron consecuencia de mi carácter, sino de mi error. "El arrepentimiento siempre es *el conocimiento contrastado de la relación entre el hecho y la intención, lo que se quería de verdad* […] El *remordimiento* relativo a un mal paso en nuestros actos tiene poco qué ver con el arrepentimiento; es la aflicción que produce el conocimiento de uno mismo en sí, es decir, en cuanto voluntad, y se basa justamente en la certidumbre de que uno posee en todo momento la misma

[210] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 338.
[211] Op. Cit. p. 339.
[212] Op. Cit. p. 342.
[213] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 257.

voluntad"[214]. Es decir, contrario al arrepentimiento, el remordimiento es producto del desagrado de conocernos a nosotros mismos a través de nuestros actos. Al respecto, Rosset apunta: "Todo lo que hace y piensa la persona depende de su voluntad y de su carácter –todo depende de ella, excepto ella misma-. Esta dependencia queda de manifiesto de un modo trágico en el análisis schopenhaueriano del *remordimiento*"[215]; el hombre del remordimiento cree que habría podido actuar de otra manera, pero para ello tendría que haber sido otro hombre; de la misma forma, cuando duda sobre la conducta a seguir, es sólo porque no conoce al hombre que es y no lo sabrá más que actuando, "siempre será demasiado tarde para la libertad"[216].

3.2. Sobre el destino.

Schopenhauer afirma que el carácter empírico es invariable, pues constituye una manifestación del carácter inteligible, de manera que las acciones del hombre no se presentan en el tiempo y en el espacio como libres, sino como necesarias, producto de la concurrencia de los motivos en el carácter inteligible. Sin embargo, señala enfáticamente que de ello no debe derivarse una conclusión que justifique las malas inclinaciones, pues se llegaría a la teoría del *ineludible destino* o a la teoría de la *razón perezosa*, como denominaban los griegos a la razón que se declaraba inútil ante cualquier tipo de indagación y toda clase de resolución, pues se haga lo que se haga, siempre acontecerá cuanto tiene que acontecer.

Dado lo innato e inmutable del carácter y el hecho de que las situaciones que brindan los motivos a dicho carácter son producto de una cadena causal regida por una absoluta necesidad, no puede sino concluirse que nuestra vida está completamente predeterminada. Sin embargo, en esta concatenación de causas y efectos, no podemos eludir el hecho de que vivimos las consecuencias de nuestras acciones.

La creencia en un tipo de providencia o gobierno sobrenatural de la vida individual se ha tenido en todas las épocas. Para Schopenhauer, el hecho de que todo ocurre sin excepción, con una estricta necesidad, es una verdad *a priori*. Esta verdad va a ser primero intuida, pero luego confirmada a lo largo del transcurso de nuestras vidas. En una mirada retrospectiva, cuando se ha vivido lo suficiente para un examen de la propia vida, a veces ésta se puede mostrar como si todo estuviera tramado entre sí, como si hubiera un plan. "El carácter planificado de la vida de cada cual que aquí se afirma puede explicarse por la inmutabilidad y la férrea consecuencia del carácter innato, que siempre devuelve al hombre al mismo carril. Lo más conveniente al carácter de cada uno lo conoce él de forma tan inmediata y segura que, por lo regular, no lo asume en la conciencia clara y reflexiva sino que obra inmediatamente y como por instinto conforme a ello"[217]. El carácter es como el guía que nos lleva por el único camino correcto, y cuya dirección adecuada descubrimos sólo después de haberlo recorrido, para entonces pensar que no podía ser de otra manera. Según Schopenhauer, nosotros nos sentimos dueños de nuestros actos, pero cuando miramos en retrospectiva nos preguntamos cómo pudimos haber hecho o dejado de hacer ciertas cosas, y entonces nos parece como si alguien hubiera guiado nuestro destino.

---

[214] Ibíd.
[215] Rosset, Climent. *Escritos sobre Schopenhauer*, Trad. Rafael del Hierro Oliva, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, p. 110.
[216] Ibíd.
[217] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena I,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 218.

Para Schopenhauer, nuestros actos son el producto *necesario* de dos factores: nuestro carácter, innato e inmutable que sólo conocemos *a posteriori*; y los motivos, que se hallan en el exterior, están necesariamente originados por el curso del mundo (bajo una relación causal) y determinan el carácter. Pero el que juzga este proceso es el sujeto del conocer, ajeno a ambos factores, y sólo como si fuera un espectador.

Al sentimiento de que nuestra vida está ya predeterminada, lo denomina Schopenhauer *fatalismo trascendente*, y es el resultado de tratar de conciliar en el hombre, la necesidad y la contingencia; y constituye, según él, una necesidad metafísica.

> Con ello, alguno se sentirá impulsado a suponer que *un poder secreto e inexplicable* dirige todos los cambios y giros de nuestra vida, con frecuencia en contra de nuestra intención en ese momento, pero del modo que sea adecuado a la totalidad objetiva y a la finalidad subjetiva de ese curso vital y, por tanto, favorezca lo que en verdad sea mejor para nosotros; de manera que más tarde reconocemos la necedad de los deseos que hemos abrigado en un sentido opuesto[218].

Ya los antiguos, particularmente los estoicos, habían denominado a esta unidad de necesidad y contingencia, *destino*. El *fatum* lo entendieron como el genio conductor de cada individuo. Los cristianos lo denominan providencia. Según Schopenhauer, estos conceptos se diferencian en que el *fatum* es concebido como ciego, mientras que la providencia lleva implícita cierta finalidad. Sin embargo, considerado de manera objetiva, es el nexo causal que todo lo abarca y que es absolutamente necesario, e "incluso la simultaneidad de lo que no está conectado casualmente, denominada azar, es necesaria, por cuanto lo que es ahora simultáneo tuvo que ser determinado como tal por causas en el más remoto pasado: por eso, digo, todo se refleja en todo"[219].

De la misma manera en que todos los acontecimientos suceden de acuerdo al destino, entendido como una concatenación de causas, de la misma forma nuestros actos, según Schopenhauer, siempre tendrán lugar conforme a nuestro carácter inteligible; y así como no conocemos de antemano el destino, tampoco conocemos nuestro carácter inteligible *a priori*, sino solamente somos capaces de conocernos a nosotros mismos *a posteriori*. A través de este autoconocimiento, podremos combatir nuestras inclinaciones a fin de mejorar nuestras decisiones, pues en los frutos de la decisión es donde mejor se aprecia nuestra esencia, donde nos vemos reflejados como en un espejo.

> De este modo se explica la *satisfacción* o la *angustia* con las que contemplamos retrospectivamente nuestra andadura por la vida; ambas no se deben a que nuestros hechos pasados subsistan todavía, son pasado, fueron y ya han dejado de ser; pero la gran importancia que guardan para nosotros proviene de su *significado* en cuanto huellas de nuestro carácter, en cuanto constituyen ese espejo de la voluntad donde contemplamos nuestro yo más íntimo y reconocemos el núcleo de nuestra voluntad. Ahora bien, como esto no es algo que podamos reconocer de antemano, sino sólo a toro pasado, lo que nos corresponde es esforzarnos y luchar, con objeto de que, andando el tiempo, la imagen resultante de nuestros hechos sea tal que su contemplación nos apacigüe en lugar de inquietarnos[220].

Schopenhauer sostiene que el hecho de que el curso de la vida de un hombre esté predeterminado en todos sus aspectos, se debe a que así lo percibimos en la conciencia, a través de una intuición que tiene por forma el tiempo y el espacio. Esta forma es en la que se revela la unidad de la voluntad, que se presenta como una concatenación de causas y por eso decimos que de forma necesaria. "Pero el resultado es moral, a saber: que en lo que hacemos conocemos lo que somos;

---

[218] Op. Cit. p.222.
[219] Op. Cit. p. 229.
[220] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 262.

como también en lo que sufrimos conocemos lo que merecemos"[221]. De lo anterior se sigue que la individualidad no radica, de manera paradójica y particular, sólo en el fenómeno que se presenta bajo el principio de individuación, sino también en la cosa en sí, en la voluntad del individuo que hace que su carácter mismo sea individual. Para Schopenhauer, nuestros actos individuales no son libres, pero el carácter individual de cada uno ha de verse como su acto libre en tanto se relaciona con el carácter inteligible. Como dice Aramayo, "Schopenhauer insiste, una y otra vez, en que ni nuestro *obrar* ni nuestra *vida* son *obra nuestra* y, sin embargo, sí lo son algo que nadie toma por tal: *nuestro ser* y *nuestra existencia*. En su pensamiento se impone que la existencia y la esencia mismas del hombre sean obra de su libertad, es decir, de la voluntad"[222].

3.3. Sobre el carácter adquirido.

Además del carácter inteligible, que es el fenómeno inmediato de la voluntad, y del carácter empírico, que es la manifestación del inteligible, Schopenhauer añade el carácter adquirido. Éste se adquiere en la vida a través del ejercicio en el mundo y es al que las personas se refieren cuando elogian a alguien como hombre de carácter o cuando lo critican por su falta de carácter. A diferencia del inteligible, que es innato e inmutable, el carácter adquirido se alcanza después de un cierto grado de autoconocimiento, sobre todo del conocimiento de nuestros errores y aciertos. Mientras que el carácter empírico es irracional y más bien un mero impulso, ya que muestra en general el carácter de la especie, el adquirido es producto del conocimiento de nosotros mismos. No sólo el querer o el poder bastan, sino que un hombre debe saber lo que quiere y saber lo que puede hacer; sólo así dará prueba de su carácter.

Schopenhauer va a señalar que antes de alcanzar este punto, el hombre no tiene carácter, sino más bien es arrastrado por su demonio, un *daimon* en el sentido griego de la palabra. Platón en la *Apología de Sócrates* se refiere a él como "algo divino y demoníaco que surge en mí […] Esto es algo que comenzó desde mi niñez: una cierta voz que surge, la cual, toda vez que surge, me disuade de aquello que estoy a punto de hacer, pero jamás me incita"[223]. En *El Banquete*: "Es, como te decía hace un momento, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. –Pero, en fin, ¿qué es? –Un gran demonio, Sócrates, porque todo demonio ocupa el medio ente los dioses y los hombres. -¿Qué función tienen los demonios?, pregunté. –Ser los intérpretes e intermediarios entre los dioses y los hombres…"[224]. Sócrates parece referirse al *daimon* como la voz de la conciencia que nos dice si algo está bien o mal, porque duda. El hombre de carácter, para Schopenhauer, no duda, sino que ya ha aprendido de sus actos cómo debe obrar. Para Schopenhauer, mientras el hombre no desarrolle su carácter, en lugar de seguir una línea recta, recorrerá su vida cual *niños en feria*, en zigzag, deambulando sin rumbo y sin alcanzar propósito alguno.

"Quién quiere serlo todo, no puede ser nada"[225]: para Schopenhauer, el hombre debe saber qué quiere, de qué es capaz, y entender que sólo se puede tener derecho a ciertas cosas en la medida

---

[221] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 242.
[222] Schopenhauer, Arthur. *Los designios del destino*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Tecnos, Madrid, 2008, Estudio preliminar, pp. XXXIV- XXXV.
[223] Platón. *Apología de Sócrates.* Trad. Manuel Rafael Aragó, Ed. Losada, Buenos Aires, 2002, p. 31d.
[224] Platón. *Diálogos.* Trad. Luis Roig de Lluis, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 202d.
[225] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 264.

en que renuncie a las demás. Si logramos con mucho esfuerzo algo que va en contra de nuestra naturaleza, más allá de nuestras capacidades, esto no nos traerá placer alguno.

El carácter adquirido va a consistir, entonces, en el conocimiento de la propia individualidad, es decir, de las características inamovibles del propio carácter empírico y de las propias capacidades físicas y mentales. En la medida en que logremos este conocimiento, seremos capaces de desarrollar reflexiva y metódicamente, el papel de la propia persona. Nuestros actos estarán orientados por principios bien definidos, y no nos dejaremos confundir por influjos producto de ciertos estados de ánimo o por la impresión del momento, actuaremos sin titubeos ni vacilaciones. No hay mayor placer que el uso y conocimiento de las propias fuerzas y capacidades, y por el contrario, nada provoca mayor dolor que la conciencia de la falta de éstas. De manera que conociéndonos, no pretenderemos mostrar fuerzas que no tenemos. También entenderemos que las circunstancias, incluidas nuestras capacidades, son producto de la necesidad, y en ese sentido no puede ser de otra manera.

> Nada nos reconcilia tanto con la necesidad, externa o interna, como el claro conocimiento de la misma. Cuando hemos llegado a conocer de una vez por todas tanto nuestras buenas cualidades y fuerzas como nuestros defectos y debilidades, y de acuerdo con ellos nos hemos señalado nuestro fin contentándonos con lo inevitable, es cuando más seguridad tenemos, en la medida en que lo permita nuestra individualidad, de escapar del más amargo de todos los sufrimientos: la insatisfacción con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y de la temeridad que de ella nace[226].

Sólo con la experiencia de la vida, habremos de aprender sobre lo que queremos y de lo que somos capaces. Se trata de un conocimiento abstracto de la propia individualidad, que nos habrá de ahorrar muchos sufrimientos. Aquellos que lo logren gozarán de su integridad y no se fallarán a sí mismos, pues se cuidarán de evitar situaciones que les hagan padecer la humillación de sufrir sus propias carencias o debilidades. Además, el bienestar de cada hombre depende solamente de la relación entre sus anhelos y sus conquistas; y en ello, el azar tiene un papel decisivo. Generalmente todo aquello que salga de la esfera de sus pretensiones le va a ser indiferente, pues el hombre tiende a circunscribir sus aspiraciones a ciertos márgenes a fin de evitar la insatisfacción consigo mismo, que constituye la más amarga de las penas. De ello da muestra el que personas que viven en la pobreza, o que padecen alguna incapacidad, o que son físicamente desafortunados, puedan también mostrarse felices o satisfechos con la vida. Este sentimiento de resignación ante el destino y la propia naturaleza ya lo expresó Descartes en una de sus máximas (también inspirada por el neo-estoicismo que surge en la filosofía moderna):

> Procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna y alterar mis deseos antes que el orden del mundo; y acostumbrarme a creer que sólo nuestros pensamientos están enteramente en nuestro poder, de manera que, después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, lo que no logramos es absolutamente imposible para nosotros. Y esto por sí solo me parecía bastante para impedirme desear en el porvenir nada que no pudiese adquirir y mantenerme contento; pues, no deseando nuestra voluntad otras cosas que las que el entendimiento le presenta de algún modo como posibles, es evidente que si consideramos como igualmente lejanos de nuestro poder todos los bienes que están fuera de nosotros, no nos causará mayor pena habernos privado (de ellos)…[227]

La importancia de la explicación sobre el carácter adquirido radica, según Schopenhauer, en que está "destinada a esclarecer cómo la voluntad, pese a hallarse enteramente sometida a sus

---

[226] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 362.

[227] Descartes, Rene. *Discurso del método*, Trad. Risieri Frondizi, Alianza Ed., Madrid, 2008, 3ª. Parte.

inexorables manifestaciones, teñidas de necesidad, no deja de ser *libre* en sí misma e incluso puede ser tildada de omnipotente"[228].

3.4. Sobre la libertad.

Cabe recordar aquí la paradoja que encontramos en el concepto de libertad de Schopenhauer, que radica en que mientras que la voluntad es libre, y en un acto de libertad se objetiva en el individuo, el individuo no es libre en la medida en que está sujeto a un determinado carácter inteligible y empírico. Sin embargo, existe la posibilidad de que a través del autoconocimiento, la voluntad se niegue a sí misma en su manifestación, que es precisamente el individuo.

Para Schopenhauer la libertad es trascendental, por lo que no puede encontrarse en la naturaleza; de ahí que los actos del hombre no sean libres, aunque el carácter individual sea visto como un acto libre de la voluntad.

Para el filósofo de Danzig el concepto de libertad en el hombre es negativo, pues con él se piensa la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza. El concepto tiene tres subtipos diferentes: libertad física, intelectual y moral.

La *libertad física* supone la ausencia de cualquier impedimento material o de algún gravamen, por ejemplo: aire libre, vista libre, libre costo, prensa libre, etc. El uso más frecuente es el del predicado de los seres animales que tienen libertad de movimiento, es decir, en la medida en que sus movimientos parten de su voluntad, son llamados libres. También se aplica a los hombres cuando éstos no tienen ningún impedimento físico o material que les impida el movimiento, tales como la cárcel o una parálisis, de manera que sus acciones suceden de acuerdo a su voluntad. Este concepto de la libertad física es el más común, y por su inmediatez y evidencia, su realidad puede ser siempre confirmada por la experiencia. Schopenhauer incluye en este concepto la libertad política: llamamos libre a un pueblo que se rige sólo de acuerdo a las leyes que se ha dado a sí mismo, es decir, obedece a su propia voluntad.

La *libertad intelectual* implica que sólo en la medida en que el intelecto puede ejecutar sus funciones adecuadamente, es decir, puede exteriorizarse sin impedimento, podemos decir que un hombre es intelectualmente libre. La libertad intelectual se suprime en la medida en que hay un trastorno en las facultades cognoscitivas como el delirio o la locura; o bien cuando las circunstancias falsean la comprensión de los motivos. Esta libertad también puede ser disminuida, por ejemplo, con la embriaguez.

La *libertad moral*, para Schopenhauer es lo que se ha pretendido entender, desde la filosofía escolástica y también en Kant, bajo el concepto de *liberum arbitrium*. En el caso de la libertad moral, los impedimentos en lugar de ser físicos o materiales, van a ser motivos abstractos. Por ejemplo, cuando el hombre se ve determinado a actuar por amenazas, peligros, o incluso por la mera idea de perder la vida. El concepto de libertad se ha pensado tradicionalmente sólo en referencia a poder hacer lo que quiero, pero hay que preguntarnos si el querer es libre. Según Schopenhauer, el concepto popular de libertad que asume que "libre" significa acorde con la voluntad, ha sido incapaz de aceptar la conexión con el querer. Al decir "yo soy libre de hacer lo que quiero", se asume que lo que quiero lo decidí libremente. Pero la pregunta debería ser si puedo también querer lo que quiero, y luego si puedo querer lo que quiero querer, y así hasta el infinito. O bien, formular la pregunta en

[228] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 266.

su forma más simple: ¿puedes querer libremente?, lo que nos lleva a que para aplicar el concepto de libertad a la voluntad, debemos utilizar un concepto más bien abstracto en donde el concepto de libertad supone la ausencia de cualquier necesidad en general. Para Schopenhauer, "*necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada*: proposición esta que, como toda definición correcta puede también invertirse… [Es decir]… Una vez que la razón está dada, la necesidad se une a la consecuencia con el mismo rigor en todos los casos"[229]. En este sentido, la ausencia de necesidad implicaría la ausencia de una determinada razón suficiente, pero en este mundo todos los acontecimientos son necesarios respecto a su causa, y son causales respecto a todo lo demás con lo que coinciden en espacio y tiempo. De ahí que *libre* entendido como aquello libre de necesidad, tendría que definirse como lo absolutamente casual y que por lo tanto no depende de ninguna razón. Así, una voluntad libre no estaría determinada por nada en absoluto y todos sus actos o exteriorizaciones surgirían de sí misma, es decir, tampoco estarían determinados por nada. Pero en este punto, según Schopenhauer, "se nos acaba la claridad de pensamiento, ya que aquí debe dejarse en suspenso, en todos sus significados, el principio de razón que constituye la forma esencial de toda nuestra facultad de conocer. Pese a ello, no falta un *terminus technicus* para este concepto: se llama *liberum arbitrium indifferentiae*"[230]. De este concepto, se sigue la consideración de que a un hombre "dotado de ese arbitrio, bajo circunstancias exteriores dadas y definidas de forma totalmente individual y sin excepción, le resultan igualmente posibles dos acciones diametralmente opuestas"[231].

El flujo de todos los movimientos de la voluntad entre el querer y el no querer constituye el único objeto de la autoconciencia, en el sentido interno, y está en relación con todo lo que percibimos y conocemos del mundo externo. Ya vimos que, en principio, los motivos no determinan la voluntad, sino que la guían en su elección. Lo que la autoconciencia percibe es que es libre de hacer lo que lo quiere, más no se cuestiona la libertad del querer. Lo anterior, porque los objetos del querer que determinan el acto de voluntad están fuera de los límites de la autoconciencia, están en la conciencia de otras cosas. De manera que "el único asunto de la autoconciencia es el acto de voluntad y el absoluto dominio de esta sobre los miembros del cuerpo, que es a lo que propiamente se refiere el «lo que yo quiero»"[232]. Para la autoconciencia, sólo la *acción* caracteriza un acto de voluntad. Mientras el acto está en gestación se llama *deseo*, cuando está realizado, *resolución.* Sólo la acción demuestra a la autoconciencia que se trata de una resolución. Precisamente la confusión del desear (*Wünschen*) con el querer (*Willen*) es, según Schopenhauer, la fuente del error que lleva a pensar al hombre que en un caso dado serían posibles actos de voluntad opuestos. "Él confunde desear con querer. Él puede *desear* cosas opuestas; pero sólo puede *querer* una de ellas: y cuál de ellas sea lo manifiesta, también a la autoconciencia, exclusivamente la *acción*"[233]. Es por ello que la autoconciencia se entera del resultado *a posteriori*, es por ello que nos vamos conociendo a nosotros mismos sólo a través de nuestras acciones. La afirmación de que puedo hacer lo que quiero se va a referir a la manifestación de la acción corporal. Schopenhauer señala que el hombre, como ser esencialmente práctico y no teórico, tiene una conciencia más clara del aspecto activo de sus actos de voluntad, que del pasivo, de su dependencia respecto a su voluntad. Schopenhauer resume a este respecto: "Puedes *hacer* lo que *quieres*: pero tú, en cada instante dado de tu vida, sólo puedes *querer*

[229] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 7.
[230] Op. Cit. p. 9.
[231] Ibíd.
[232] Op. Cit. p. 17.
[233] Ibíd.

una cosa determinada, y absolutamente nada más que esa"[234]. Schopenhauer, a lo largo de toda su obra, hace uso de metáforas, analogías y ejemplos que facilitan la comprensión de sus pensamientos; creo que en este caso, a fin de comprender claramente su teoría sobre la libertad, bien vale la pena el siguiente ejemplo:

> «Son las seis de la tarde, la jornada de trabajo ha terminado. Ahora puedo dar un paseo; o puedo ir al club; puedo también subir a la torre, a ver ponerse el Sol; también puedo ir al teatro; y puedo visitar a este o a aquel amigo; puedo también bajar hacia la puerta de la ciudad, hasta el ancho mundo y no volver nunca. Todo esto depende sólo de mí, tengo la libertad para ello; sin embargo, ahora no hago nada de eso sino que, igual de voluntariamente, me voy a casa con mi mujer». Esto es exactamente igual que si el agua dijera: «Puedo formar altas olas (¡sí!, en el mar y la tempestad); puedo bajar impetuosa (¡sí!, en el cauce de la corriente); puedo precipitarme espumosa y burbujeante (¡sí! en la cascada); puedo subir libre hasta el aire en forma de chorro (¡sí!, a 80° de calor); sin embargo, ahora no hago nada de todo eso sino que me quedo voluntariamente, quieta y clara en el especular estanque»[235].

Schopenhauer nos explica que esta falsa interpretación de la autoconciencia, según la cual puede tener más de una opción, se debe a que ella sólo puede tener presente una imagen a la vez, de manera que excluye todas las demás. Esta imagen que se presenta como un motivo, afecta la voluntad y por un momento hace creer al hombre, aunque sea tan sólo un engaño, que cierta opción es posible; y así con cada una que se le presenta.

Ahora bien, todo ser reaccionará de acuerdo a su naturaleza y de acuerdo a las causas o motivos que se le presenten. Schopenhauer señala que esta *ley* la expresaron los escolásticos con la fórmula *operari sequitur esse* (el obrar se sigue del ser). Esta ley, en la interpretación de Schopenhauer, expresa que a un hombre dado, bajo circunstancias dadas, sólo le es posible una acción; y que su curso vital no hubiera podido ser diferente ni en lo más mínimo a como ha sido considerando que su carácter es inmutable y que las circunstancias que ha experimentado están determinadas necesariamente y sin excepción por la ley de causalidad. Es decir, todo lo que ocurre, ocurre necesariamente; y sólo a través de lo que hacemos nos enteramos de lo que realmente somos. A este respecto, Schopenhauer concluye, "¿Qué sería de este mundo si la necesidad no traspasara y mantuviera unidas todas las cosas y, en especial, si no dirigiese la generación de los individuos? Un monstruo, un montón de escombros, un gesto sin sentido ni significado, la obra de la verdadera y pura casualidad"[236]. Ante las críticas respecto al determinismo de Schopenhauer sobre el carácter inmutable del hombre, podríamos intentar imaginarnos el extremo contrario: que el hombre pudiera cambiar a su antojo. ¿Bajo que supuestos podríamos relacionarnos y convivir con el otro, si hoy es de una manera y mañana de otra? Y entonces nos damos cuenta que preferimos darle la razón a Schopenhauer.

La opinión sobre las virtudes o los vicios se adjudica siempre al agente, no a las acciones; es decir, se atribuye al carácter. Schopenhauer señala que ahí donde se ubica la culpa, tiene que ubicarse también la responsabilidad; y puesto que sólo de ahí podemos inferir la libertad moral, entonces la libertad radica también en el carácter del hombre. En el querer que acompaña nuestras acciones, uno reconoce su responsabilidad moral. Pero sólo a través del conocimiento de nuestros actos desarrollamos la conciencia moral.

La conclusión de Schopenhauer respecto a la libertad es que ésta es trascendental, no se puede encontrar en la naturaleza sino fuera de ella. De ahí que nuestros actos individuales no son

[234] Op. Cit. p. 24.
[235] Op. Cit. p. 42.
[236] Op. Cit. p. 61.

libres; sin embargo "el carácter individual de cada uno ha de verse como su acto libre"[237]. Cada individuo es una manifestación de la voluntad en sí misma, y ella constituye su ser originario; el individuo no hace más que presentar los motivos que permiten que esta voluntad despliegue su esencia y se haga visible, y esta voluntad, en cuanto fuera del tiempo, es inalterable mientras existe.

> El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él *es* ya lo que quiere: pues de aquello que él *es* se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez […] Así pues, la *libertad* no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se han demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es trascendental. Y este es el sentido en el que deseo que se entienda aquella expresión de Malebranche[238]: «*La liberté est un mystére*»[239].

De lo anterior, podríamos concluir que la libertad es una manifestación del carácter de la voluntad metafísica. La voluntad es libre, porque *es* lo que quiere *ser*. De esta manera, Schopenhauer intenta resolver la paradoja con una forma de compatibilismo, en donde coexisten, de alguna manera, el determinismo y una libertad relativa. Pareciera que la única posibilidad que tiene el hombre de gozar de esa libertad *relativa* a la voluntad fuera a través de la reflexión, producto del autoconocimiento, y que se va a manifestar en su obrar. El resultado de nuestras acciones, que son a su vez consecuencia de la elección de los motivos, provoca en nuestro ánimo un sentimiento de satisfacción o de angustia, que en realidad afecta directamente a la voluntad. Gracias al autoconocimiento sabremos, en el futuro, y en la medida en que la voluntad y las circunstancias lo permitan, modificar la elección de los medios para satisfacer los deseos y anhelos de la voluntad, tratando de evitar los sentimientos de angustia y remordimiento. Se entiende, por lo tanto, que la liberación comienza con el autoconocimiento.

A diferencia de Schopenhauer, para Kant va a ser libre aquél que logre someter la propia voluntad al Bien o a la ley de la razón. Es decir, el querer racional es aquél derivado de un principio o ley. Kant identifica libertad con autonomía, y la autonomía es "la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma"[240], es decir, al ser autónoma, la voluntad establece límites a cualquier deseo. La razón práctica establece las mismas leyes para todo sujeto racional, cualquier actuación al margen de estas leyes supone que dicho actuar es producto de un error deliberativo. Pareciera que sólo podemos ser plenamente libres en la medida en que logremos controlar o limitar nuestras pasiones y deseos. Para Kant, la libertad de la voluntad supone la moralidad. A todo ser racional se le atribuye la idea de libertad y una razón práctica que debe "considerarse a sí misma como autora de sus principios independientemente de influjos ajenos, y por consiguiente tiene que ser considerada por ella misma como libre en cuanto razón práctica, o en cuanto voluntad de un ser racional; esto es, la voluntad de éste puede ser una voluntad propia sólo bajo la idea de la libertad, y así pues tiene que ser atribuida en sentido práctico a todos los seres racionales"[241]. Es como si el mal no tuviera naturaleza propia, sino que fuera tan sólo un defecto o irracionalidad. Supone que el hombre, a través de la razón, debería ser capaz de dominar su naturaleza interior. Es malo aquel que no acata los dictados de la razón. Pareciera que Kant no considera la posibilidad de que la libertad

---

[237] Schopenhauer, Arthur. *Parerga yParalipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 242.

[238] Expresión atribuida erróneamente por Schopenhauer a Malebranche, a través de Helvecio. Véase A. Hübscher, «La liberté est un mystére», en *Schopenhauer-Jahrbuch,* vol. 45 (1964), pp. 26-30.

[239] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 7.

[240] Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 2008, p. III, 447

[241] Op. Cit. p. III 449-15

también pueda conducir a la maldad, y más allá, a la crueldad y el sadismo, lo cual Schopenhauer sí tiene en cuenta.

3.5. Sobre la vida y la muerte.

A la pregunta sobre la permanencia después de la muerte, Schopenhauer responde: "Tras tu muerte serás lo que eras antes de tu nacimiento"[242]. Schopenhauer sostiene que el pensamiento sobre el final de nuestra existencia no debería afligirnos más que el pensamiento sobre la posibilidad de que nunca hubiéramos llegado a existir. El concepto de muerte pertenece al fenómeno, no a nuestro ser auténtico y verdadero que es la cosa en sí, que se manifiesta en cada uno de nosotros. El carácter indestructible de nuestro propio fenómeno debe pensarse a partir del esquema de permanencia de la materia; cuando negamos esta permanencia entonces nos referimos a una aniquilación. "Aquella existencia que permanece indiferente a la muerte del individuo no tiene por forma el espacio y el tiempo, pero todo lo que es real para nosotros aparece en ellos: de ahí que la muerte se nos presente como una aniquilación"[243]. El pretender que un individuo sea imperecedero equivaldría a renunciar a la esencia de la voluntad a cambio de una sola de sus manifestaciones. Para Schopenhauer, ni la voluntad ni el sujeto del conocimiento, el espectador de los fenómenos, son afectados por el nacimiento y la muerte. En la medida en que seamos más conscientes de lo ilusorio y efímero de las cosas, más conscientes seremos de la eternidad de nuestra propia esencia.

El mundo como representación es el espejo en donde se conoce a sí misma la voluntad; lo que conoce es su querer y lo que quiere es la vida. La voluntad se objetiva en una infinidad de fenómenos, sujetos al principio de individuación, en donde el nacimiento y la muerte constituyen los dos polos del fenómeno de la vida. La naturaleza está dispuesta a dejar perecer al individuo a fin de conservar la especie. De ahí que para Schopenhauer, sólo las ideas, y no los individuos, constituyen la realidad y por ello la perfecta objetivación de la voluntad.

En la tradición occidental, se ha considerado a la muerte como una negación absoluta o bien, se ha supuesto que el hombre es propiamente su alma y que ésta es inmortal. Schopenhauer propone mejor escuchar la voz de la naturaleza, que no está sujeta al cambio de opiniones según el tiempo y el lugar. El miedo a la muerte es independiente de todo conocimiento y es expresión de la voluntad de vivir que se manifiesta en todos nosotros.

> Aquel poderoso apego a la vida es, por tanto, irracional y ciego: sólo se puede explicar porque todo nuestro ser en sí es ya voluntad de vivir a la que la vida le ha de parecer el supremo bien, por muy amarga, breve e incierta que sea; y también porque aquella voluntad es en sí misma y en origen ciega. En cambio el conocimiento, lejos de ser el origen de aquel apego a la vida, lo contrarresta al revelar su falta de valor y combatir así el miedo a la muerte[244].

Según Schopenhauer, lo que tememos de la muerte no es el término de la vida, sino la destrucción del organismo. Sin embargo, esa destrucción sólo la sentimos a través de la vejez y la enfermedad; para el sujeto, la muerte sólo consiste en la desaparición de la conciencia cuando el cerebro detiene su actividad. Además, dicha destrucción empieza desde el momento del nacimiento; la conservación de la vida implica un esfuerzo permanente para el organismo, que sólo disminuye durante el sueño. Pero la fuerza vital que se manifiesta en la naturaleza es ajena y permanece intacta a los cambios de formas y estados producto de la cadena de causalidad. Aunque seguramente esto no

[242] Schopenhauer, Arthur. *Parerga yParalipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 285.
[243] Op. Cit. p. 287.
[244] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 532.

dejará satisfechos ni dará consuelo a los que tienen la pretensión de una vida eterna, "sin embargo, siempre es algo, y quien tema la muerte como una destrucción absoluta no debe despreciar la total certeza de que el principio más íntimo de su vida permanezca libre de ella"[245].

El símbolo de la naturaleza siempre ha sido un círculo que representa el esquema de retorno en el que todo se desarrolla, desde el curso de los astros hasta la muerte y nacimiento de todos los seres orgánicos. Por eso es absurdo pensar, según Schopenhauer, que en el caso de un animal, surgido de la nada, su muerte es una aniquilación, mientras que en el caso del hombre, también surgido de la nada, imaginamos que perdura eternamente como un individuo consciente; el admitir que el hombre ha sido creado de la nada conduce necesariamente a pensar que su muerte es su fin absoluto. El nacer y perecer de todos los seres supone más bien una renovación de la fuerza vital que permanece intacta: "la especie es lo que siempre vive, y en la conciencia del carácter imperecedero de la misma y su identidad con ella viven y gozan los individuos. La voluntad de vivir se manifiesta en un presente infinito; porque ésa es la forma de la vida de la especie, que por eso no envejece sino que se mantiene siempre joven"[246]. Esta voluntad de vivir se va a manifestar en relación al individuo como hambre y miedo a la muerte; en relación a la especie, como instinto sexual y protección de la prole.

Para el pensador de Danzig, el hecho de que no surgimos de la nada y de que todos compartimos una misma esencia se expresa, popularmente, en los dogmas de la metempsicosis, la transmigración de las almas y la doctrina del pecado original. De ahí que el mejor hombre será aquel que haga la menor diferencia entre él mismo y los demás; y proporcional a esta diferencia será el grado en que la muerte pueda considerarse o no como una aniquilación. La muerte será, según Schopenhauer, la oportunidad de liberarse de la individualidad, y en la medida que el hombre ha suprimido o negado la voluntad de vivir, no reclamará una permanencia de su persona y morirá tranquilamente.

> Durante la vida, la voluntad del hombre no es libre: su obrar se produce con necesidad sobre la base de su carácter invariable y al hilo de los motivos. Cada uno guarda en su memoria muchas cosas que ha hecho y por las que no está satisfecho consigo mismo. Si continuara viviendo, tendría que seguir obrando de la misma forma debido a la inmutabilidad del carácter. Por consiguiente, ha de dejar de ser lo que es para que del germen de su ser pueda nacer algo nuevo y distinto. Por eso la muerte rompe aquel lazo: la voluntad vuelve a ser libre: pues la libertad se encuentra en el esse, no en el operari[247].

Así, Schopenhauer interpreta la muerte no tanto como un tránsito a un nuevo estado, sino como el retorno al estado primigenio del que la vida fue sólo un breve episodio.

Schopenhauer establece que la forma del fenómeno, de la vida o de la realidad, es solamente el presente, y que el pasado y el futuro existen sólo como conceptos, producto de la conexión que hace el conocimiento basado en el principio de razón. "Ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá en el futuro, sino que únicamente el *presente* es la forma de toda vida, pero es también su posesión segura que nunca se le puede arrebatar"[248]. El presente tiene dos mitades, la objetiva que tiene por forma la intuición del tiempo, y la subjetiva, que es la parte fija y es siempre la misma. "Cada uno lleva en sí mismo el inmóvil punto medio de todo el tiempo infinito", es decir, uno mismo constituye el punto fijo en el tiempo y concebimos el presente, lo fugaz, como lo único que permanece. Esta intuición del presente que constituye la única forma de realidad tiene su fuente

[245] Op. Cit. p. 539.
[246] Op. Cit. p. 547.
[247] Op. Cit. p. 582.
[248] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 327.

en nosotros mismos, surge del interior y eso demuestra, según Schopenhauer, el carácter indestructible del propio ser.

La única base de nuestra existencia es el presente, que se desvanece, de ahí que tenga por forma esencial el movimiento y se caracterice por la inquietud. Para Schopenhauer, en un mundo donde no es posible ninguna estabilidad, en donde todo es un presente sin duración, es imposible imaginar la felicidad. Vivimos entre la nostalgia del pasado y la expectativa del futuro, desestimando el presente: "Por eso la mayoría de los hombres, cuando al final vuelvan la vista atrás, descubrirán que han vivido toda su vida *ad interim* y se sorprenderán de ver que aquello que dejaron pasar de largo sin advertirlo ni disfrutarlo era precisamente su vida, justo aquello que pasaron la vida esperando"[249].

Una de las formas más platónicas del pensamiento de Schopenhauer es su doctrina de la inmortalidad. Como señala Philonenko, Schopenhauer nos pide que consideremos al hombre de algún modo como una idea, ya que las ideas no mueren. Esta paradoja sólo puede resolverse desde la teoría de las ideas: "Cuando en el *Fedón* Platón se pregunta por la inmortalidad del alma, concluye que en rigor filosófico no puede ser llamada inmortal, no siendo una idea, sino que podemos *esperar* en su inmortalidad puesto que ella se *asemeja* a las ideas que son indudablemente inmortales"[250]. Este viraje, que en la filosofía de Schopenhauer nos lleva a abandonar la lectura del mundo y de nosotros mismos y nos remite a una concepción abstracta, resulta desconcertante: "La dificultad es obvia: a fuerza de desrealizar la muerte y arrancarle su corona mítica, Schopenhauer no sólo parece contradecirse, sino también y sobre todo extirpa la angustia. Asistimos entonces a la paradoja inaudita de una *filosofía trágica* cuyo fin más claro es eliminar el *pesimismo.* ¿Paradoja o profunda verdad?"[251].

Para Julio Quesada, Schopenhauer se debate entre un platonismo y un nominalismo. Platónico cuando pretende describir el mundo, nominalista cuando intenta describir el ser. Sólo la absoluta certeza respecto al sufrimiento del mundo va a salvar a Schopenhauer de su propio platonismo y a separarlo de Hegel, en el sentido de que la evidencia del mal, el dolor y el sufrimiento le impiden conceptualizar racionalmente el mundo. Quesada no acepta el fundamento de la inmortalidad en Schopenhauer, pues supone el sacrificio de la individualidad en aras de la universalidad. Al mismo tiempo, se pregunta por qué si la individualidad es "metafísicamente ilusoria" es precisamente ahí donde radica el problema del mal. Porque el mal en Schopenhauer no es ausencia de bien, sino una realidad ontológica. La raíz del problema y su combate radican en la individualidad, ahí donde el hombre es el lobo del hombre -«homo homini lupus». Horkheimer va a señalar que precisamente en el intransigente nominalismo de Schopenhauer frente a la sociedad radica su grandeza. La negativa a racionalizar filosóficamente el horror y la injusticia que se dan en cualquier gobierno es lo que separa a Schopenhauer de Hegel. "Y, sin embargo, es en este giro nominalista respecto de la historia donde Schopenhauer funda su ética: tan sólo de los individuos puede brotar la auténtica piedad desinteresada, porque tan sólo de la desesperanza puede surgir la solidaridad. En este sentido, *moralidad* es apoyar lo temporal, lo individual-concreto y efímero frente a lo eterno que es lo absolutamente despiadado"[252]. La búsqueda de la unidad como solución a los grandes problemas de la humanidad, llevó a varios autores del siglo XIX a postular la

[249] Schopenhauer, Arthur. *Parerga yParalipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 304.
[250] Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia,* Ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 251.
[251] Op. Cit. p. 252.
[252] Op. Cit. p. 263.

supremacía del Estado, asumiendo en ello el sacrificio de la libertad individual. La historia dará cuenta de tal experimento.

4. Afirmación y negación de la voluntad.

4.1. La afirmación de la voluntad.

Cuando la voluntad tiene un conocimiento claro de su propio ser, a través de la representación que constituye el mundo y la vida, y ese conocimiento no obstaculiza su querer, sino por el contrario, la vida así conocida es querida por ella, igual que antes cuando era un afán ciego desprovisto de conocimiento, entonces hablamos de la afirmación de la voluntad. Por el contrario, cuando a partir de ese conocimiento los objetos no actúan ya como motivos del querer, sino por el contrario, todo lo que la voluntad capta se convierte en su aquietador y de esa forma se suprime libremente, hablamos de la negación de la voluntad. Tanto la afirmación como la negación de la voluntad nacen del conocimiento intuitivo que se expresa en la acción y en la conducta y es independiente de los dogmas y conocimientos abstractos de la razón.

La afirmación de la voluntad, entendida como el continuo querer no perturbado por el conocimiento, se va a entender también como afirmación del cuerpo. El objetivo de los actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades inherentes a la existencia de un cuerpo sano y que se pueden reducir, según Schopenhauer, a la conservación del individuo y a la propagación de la especie. La afirmación de la voluntad no va a consistir más que en la conservación del cuerpo mediante la aplicación de las fuerzas o el movimiento de ese cuerpo. Pero la volición no se va a limitar a la afirmación del propio cuerpo, sino que va a encontrar dos maneras de ampliar esos límites; primero a través de la satisfacción del impulso sexual y luego, invadiendo la voluntad ajena, a través de la injusticia.

Mientras más fuerte sea la afirmación de la voluntad -el querer-, mayor será el sufrimiento. Primero, porque todo querer surge de la carencia, y la carencia implica sufrimiento. Segundo, porque dada la conexión causal de todas las cosas, la mayoría de los deseos han de quedar insatisfechos. Querer mucho, implica sufrir mucho; el sufrimiento es el querer incumplido e insatisfecho.

4.1.1. El impulso sexual.

Se reconoce a Schopenhauer como el primero en otorgarle importancia filosófica al deseo sexual, siendo además su pensamiento el antecedente del tratamiento freudiano del *Eros* y el *Thánatos*. La violencia del impulso sexual es expresión de la conciencia que tiene el individuo de su finitud, y por ello es en la conservación de la especie donde se halla su verdadero ser. Para Schopenhauer, el individuo es consciente de querer vivir y existir, y el máximo grado del querer es el acto de procreación; pero ahí el individuo no es consciente de que es un acto en interés de la especie. Es una acción instintiva, una pulsión que nace directamente de la voluntad de vivir; el deseo sexual es la esencia misma del hombre.

El impulso sexual es manifestación de la más decidida afirmación de la voluntad, que con la procreación trasciende el propio cuerpo en la creación de uno nuevo. Pero con ello se vuelve a

afirmar también el sufrimiento y la muerte inherentes a la vida, y en ello se encuentra, según Schopenhauer, "la razón profunda de la vergüenza por el acto genésico. Esa visión se ha representado en forma mítica dentro del dogma del cristianismo según el cual todos participamos del pecado original de Adán (que manifiestamente no era sino la satisfacción del placer sexual) y debido a él somos merecedores del sufrimiento y la muerte"[253]. La vergüenza radica en que el procreador tenía la alternativa de limitar voluntariamente el deseo sexual, negando la voluntad y evitando una nueva *recaída* en la vida.

Sólo después del esfuerzo de autoconservación, la satisfacción del deseo sexual ofrece el placer más elevado del sentimiento vital, la voluptuosidad. "El impulso hacia la voluptuosidad arde continuamente en nosotros, ya que es la exteriorización de la base de nuestra vida, de lo más radical de nuestra existencia, de la voluntad"[254]. En ese sentido, los genitales suponen el auténtico núcleo de la voluntad, y por lo tanto, el polo opuesto al cerebro, representante del conocimiento. Para Schopenhauer, el hombre ha de verse en la necesidad de reprimir constantemente este impulso a fin de permanecer en un estado de conciencia. Los genitales suponen el principio que asegura a la vida un tiempo indefinido; por otro lado, el conocimiento "proporciona la posibilidad de suprimir la voluntad, la posibilidad de la redención a través de la libertad, la posibilidad del aniquilamiento del mundo"[255].

En el segundo volumen de *El mundo*, Schopenhauer dedica un capítulo a la *Metafísica del amor sexual*, en el cual habla sobre el proceso de elección de la pareja sexual. Todo enamoramiento, según él, tiene como único origen el instinto sexual; y su profunda importancia radica en que ahí se decide la composición de la próxima generación. El predominio de la especie sobre el individuo se manifiesta en el instinto sexual que infunde en el individuo la ilusión del enamoramiento. Desde su muy particular opinión, señala: "Por eso todo enamorado se lleva un chasco después de completar la gran empresa: pues ha desaparecido la ilusión con la que la especie engañaba al individuo"[256]. La cuidadosa selección de la pareja sexual, que pasa por diversos grados hasta el amor apasionado, y es guiada a través del instinto con la finalidad de conservar la especie comprueba, según Schopenhauer, que hay un carácter indestructible del ser en sí del hombre que continúa viviendo en las generaciones posteriores y, que el ser en sí se halla más en la especie que en el individuo. El impulso sexual no surge a partir de reflexiones sino de lo más íntimo de nuestro ser: es nuestra parte inmortal la que desea, es la voluntad de vivir. Para Schopenhauer "El acto de procreación es al mundo lo que la clave al enigma […] es el gran misterio, el secreto público que nunca debe ser mencionado claramente, pero que siempre y en todas partes se sobreentiende por sí mismo como la cuestión principal y se halla presente en el pensamiento de todos, razón por la que su más leve insinuación se comprende enseguida"[257].

La pulsión sexual como manifestación inconsciente de la voluntad, así como el estudio de los sueños y el hipnotismo, que Schopenhauer denomina magnetismo animal, y que lleva a cabo a fin de comprobar la existencia de la voluntad como ajena a las formas de espacio, tiempo y causalidad, anticipan el pensamiento freudiano. Las notables similitudes entre los conceptos de Schopenhauer y

---

[253] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 388.
[254] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 283.
[255] Ibíd.
[256] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 619.
[257] Op. Cit. pp. 654-655.

los elaborados posteriormente por Freud, llevaron a éste último a tener que reconocer al primero su aportación al desarrollo del psicoanálisis. Sin embargo, Freud es incapaz de reconocer la influencia que Schopenhauer pudo haber ejercido en su obra; según Aramayo, Freud prefiere declararse ignorante y confesar su déficit de lecturas antes que renunciar a la gloria de atribuirse el descubrimiento. Esta actitud contrasta marcadamente con la honestidad intelectual demostrada por Schopenhauer, que no escatima en reconocer las aportaciones, principalmente de Kant y Platón, al desarrollo de su pensamiento. Más aún, entender el camino que llevó a Schopenhauer al desarrollo de su filosofía, le otorga una especie de validez y autenticidad. Por el contrario, la obra de Freud pareciera producto de la iluminación. En su autobiografía, Freud apunta:

> Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de la represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no he leído a Schopenhauer sino en una época muy avanzada ya de mi vida […] Lo que desde luego no podemos ocultarnos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el «verdadero resultado» y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir[258].

Lo lógico es pensar, dados los tiempos, que es del puerto de la filosofía de Schopenhauer de donde partió, no a donde arribó "inesperadamente".

4.1.2. La injusticia.

A partir del conflicto inherente a la voluntad, explicado en la metafísica, del cual se origina una lucha entre los individuos de todas las especies, Schopenhauer va a explicar el egoísmo. Cada individuo se considera a sí mismo, y de hecho constituye, la totalidad de la voluntad de vivir. A pesar del flujo infinito de procreación y muerte, cada individuo se tiene a sí mismo como centro del mundo, anteponiendo su existencia y bienestar a cualquier otra cosa, y está dispuesto a sacrificar el mundo entero con tal de prolongar su existencia. Este egoísmo es totalmente natural y nace del hecho de que cada hombre constituye en sí mismo un microcosmos. Así como el hombre representa el máximo grado de objetivación de la voluntad, también el egoísmo, el conocimiento y por tanto el dolor y la alegría han alcanzado el mayor grado en su manifestación. Según Schopenhauer, esto lo vemos en la historia del mundo y en nuestra propia experiencia, pero sobre todo cuando vemos una muchedumbre desligada de toda ley y orden. Ahí se manifiesta cómo cada uno no sólo intenta despojar al otro de lo que quiere, sin importar destruir toda la dicha o incluso la vida del otro. En algunos casos se llega a la maldad, que implica la búsqueda del sufrimiento o el perjuicio ajeno independientemente de obtener alguna ventaja o incluso en contra de los propios intereses.

Hablamos de injusticia cuando la voluntad de un individuo traspasa los límites de su voluntad e irrumpe en la ajena. Es decir, afirma su propia voluntad más allá de su propio cuerpo, negando la voluntad que se manifiesta en un cuerpo extraño, sin importar que lo lesione o lo destruya. En este caso, ambas partes saben muy bien lo que sucede, y no mediante una abstracción, sino por medio del sentimiento que experimentan cada uno de ellos. El sujeto que sufre la injusticia experimenta un dolor inmediato y de carácter espiritual, disociado del sufrimiento físico provocado por el hecho en sí y del disgusto derivado del daño. El sujeto que comete la injusticia también

[258] Freud, Sigmund. *Obras Completas*, Trad. Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972-75, vol. VII, pp. 2971-2533, Apud. Roberto Rodríguez Aramayo, Estudio Preliminar, Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, pp. XXIII-XXIV

experimenta un dolor relativo al mayor o menor goce que le procura la satisfacción de su egoísmo; este dolor es el remordimiento de conciencia, producto de haber cometido una injusticia.

Como todo fenómeno, la injusticia también se va a manifestar en distintos grados. El máximo grado de injusticia, según Schopenhauer, es el canibalismo o antropofagia, pues constituye la forma más clara de la terrible contradicción de la voluntad consigo misma, manifestada en su máximo grado de objetivación que es el ser humano. Le siguen el asesinato, la mutilación o vulneración de un cuerpo ajeno, el sojuzgamiento del individuo y la agresión en contra de la propiedad ajena. Schopenhauer define la propiedad como aquello que no puede ser arrebatado al hombre sin incurrir en una injusticia, al mismo tiempo, es aquello que puede ser defendido por el hombre hasta sus últimas consecuencias sin caer en la injusticia, pues es producto de lo que ha conseguido mediante sus propias fuerzas.

Una injusticia se comete mediante la fuerza o por medio de la astucia. La astucia va a consistir en el engaño del motivo que persigue influir la voluntad ajena. La mentira supone una injusticia similar al uso de la violencia, sólo se diferencian en la elección de los medios, pero tiene el mismo propósito de extender el dominio de su voluntad sobre la de otros individuos. La forma de mentira más consumada es el quebrantamiento de contrato, que supone el engaño a través de motivos aparentes y constituye la expresión más perfecta y planificada de la mentira. La injusticia cometida a través de la mentira implica también una traición a la confianza otorgada, lo que la hace peor, según Schopenhauer, a la injusticia cometida por medio de la violencia o la agresión física.

Para Schopenhauer, "el concepto de injusticia es *primordial y positivo*, mientras que su antagonista, el concepto de derecho, habrá de ser *derivado o negativo*"[259]. Por lo tanto, el derecho es resultado de la injusticia; si la injusticia no existiera, el derecho no sería necesario. El concepto de derecho tiene su principal aplicación en contrarrestar la comisión de una injusticia por medio de la fuerza, sin que ello constituya a su vez una injusticia. Eso significa, para Schopenhauer, que yo tengo derecho a negar la negación de mi voluntad con la fuerza que sea necesaria a fin de neutralizar ese intento, sin incurrir en una injusticia. A esto lo llama *derecho coercitivo*, y significa que cierta acción que podría considerarse injusta, cuando se trata de hacer desistir a otro individuo de una acción que invada mi voluntad, entonces constituye un derecho. Cuando me ampara el derecho coercitivo, tengo pleno derecho a utilizar la violencia o la astucia en contra de una voluntad ajena que pretenda negar mi voluntad. En estos casos, Schopenhauer afirma "poseo un verdadero *derecho a mentir*[260]*, al igual que lo tengo a la franca violencia, a la coacción* […] Una *promesa arrancada por la fuerza,* merced a la violencia física *no es vinculante* […] Ambas representan originariamente una injusticia que se convierte en un derecho cuando suponen un mero rechazo de la injusticia"[261]. De ahí que lo justo y lo injusto constituya una determinación ética, válida solamente cuando consideramos el obrar desde su significado intrínseco. En esa medida, la acción injusta va ir acompañada de una aflicción interna que es resultado de ser consciente primero, de estar negando la voluntad ajena y segundo, al reconocer una identificación con el ser en sí del sujeto que sufre la injusticia. Por el otro lado, el que padece la injusticia es consciente primero, de la negación de su voluntad y segundo, de que podría rechazar dicha negación sin incurrir en una injusticia. Lo anterior debería constituir, según Schopenhauer, el *derecho natural,* pues esta significación de lo justo y lo

[259] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 290.

[260] Aquí Schopenhauer contradice abiertamente a Kant, que no acepta la mentira bajo ninguna circunstancia. Cfr. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 2008, 404-10ss.

[261] Op. Cit. pp. 291-292.

injusto subsiste en el *estado de naturaleza.* Pero también debería denominarse *derecho ético* en la medida en que éste no abarca el *padecer*, sino sólo su manifestación exterior, el *obrar* y al conocimiento que este obrar provoca en el hombre, la *conciencia.* La conciencia de lo justo y lo injusto es independiente de cualquier conocimiento abstracto, y esto se manifiesta en el hecho de que cualquier salvaje reconoce la diferencia.

La ética se encarga exclusivamente de señalar las fronteras entre el actuar justo e injusto del hombre, y pretende responder a la pregunta de cómo debe actuar un hombre para ser justo. La doctrina del derecho, por otro lado, se encarga del padecimiento de la injusticia. Mientras que a la ética le importa lo que es querido por el hombre, al Estado no le preocupa en lo más mínimo la disposición de la voluntad, sino únicamente lo que acontece, ya sea el intento o la realización de un acto. Tampoco es interés del Estado extirpar las malas inclinaciones o predisposiciones, sino que se limita a prevenirlas a través de castigos, poniendo al lado de cada posible motivo para cometer un acto injusto otro motivo preponderante para abstenerse de ello.

El Estado no es de ninguna manera, según Schopenhauer, una institución orientada al fomento de la moralidad. El Estado no ha surgido en contra del egoísmo, sino en contra de las manifestaciones del egoísmo que surgen a partir del enfrentamiento de una multitud de individuos egoístas que afectan el bienestar general. La búsqueda del bienestar público sí constituye la meta del Estado. En la medida en que el Estado encuentre los medios adecuados para disuadir a los individuos de cometer una injusticia, habrá logrado su objetivo.

Sólo cuando una legislación puede demostrar una razón en cada una de sus leyes, se puede hablar de un verdadero derecho positivo, y entonces el Estado constituye una institución moralmente lícita. A partir de esta legislación se deben derivar el derecho de propiedad y el derecho penal. "Todo derecho a castigar está fundado exclusivamente en la ley positiva, que *antes* del delito ha definido para él una pena cuya amenaza ha de superar como contramotivo todos los eventuales motivos para el delito. Esa ley positiva se ha de considerar sancionada y reconocida por todos los ciudadanos del Estado"[262]. De ahí que toda ley tenga la finalidad de disuadir de la agresión a los derechos ajenos y por ello, la ley y su cumplimiento están dirigidos hacia el futuro, no al pasado. Y he aquí la diferencia con respecto a la venganza, que está motivada por lo ocurrido en el pasado. "Toda revancha de la injusticia ocasionando un dolor sin finalidad para el futuro es venganza, y no puede tener más fin que consolarse del dolor que uno ha experimentado en sí mismo con la visión del dolor ajeno que uno mismo ha causado"[263]. Para Schopenhauer, el devolver mal por mal sin otro propósito no se puede justificar moralmente, ni de ningún otro modo.

La finalidad de la ley penal es la disuasión del crimen, la condena ayuda a conservar en la ley su poder intimidatorio. El condenado conforme a la ley, según Schopenhauer, es utilizado con todo derecho como un simple medio; ya que por él se ha visto perturbada la seguridad pública, ahora él ha de servir como medio para el cumplimiento de la ley y el restablecimiento de la seguridad. Así, en el sistema penal observamos que no se cumple con el imperativo kantiano que señala que hemos de tratar siempre al hombre como fin y nunca como medio: "Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez*

[262] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 410.
[263] Op. Cit. p. 411.

como fin"[264], en esta parte, de nuevo, Schopenhauer se separa de la doctrina kantiana del derecho. Ahora, es importante que haya una correspondencia entre el castigo y la infracción, y esta medida se corresponde con la proporción de la magnitud del daño que el infractor haya causado. También se debe considerar que, a mayor facilidad de cometer la infracción y mayor la dificultad de su descubrimiento, mayores deben ser las penas.

Para Schopenhauer, el Estado es esencialmente una institución enfocada a proteger al conjunto de las agresiones externas e internas de los individuos entre sí; su necesidad se funda en la reconocida injusticia del género humano. De ahí que esté en contra de todos los filósofos que consideran al Estado como "el supremo fin y la florescencia de la existencia humana"[265]; haciendo una clara referencia a la concepción hegeliana del Estado, que sentó las bases de los totalitarismos del siglo XX.

Sobre los derechos del hombre, Schopenhauer señala:

> Aunque las fuerzas de los hombres son distintas, sus derechos son iguales; porque estos no se basan en las fuerzas; antes bien, y en virtud de la naturaleza moral del derecho, se fundan en que cada uno se presente la misma voluntad de vivir en el mismo grado de su objetivación. No obstante, esto vale solamente de los derechos originales y abstractos que tiene el hombre en cuanto hombre. La propiedad, así como el honor que cada uno ha logrado con sus fuerzas, se ajustan a la magnitud y la clase de esas fuerzas, dando entonces a sus derechos una esfera más amplia: aquí cesa, pues, la igualdad. El que está más dotado o es más laborioso, con su mayor ganancia amplía, no su derecho, sin el número de cosas al que se extiende[266].

Bajo el concepto y la naturaleza del Estado, reconocemos la *justicia temporal,* limitada a premiar o a castigar. Completamente distinta es la *justicia eterna,* ésta no depende de ninguna institución humana; no está sometida al error y al engaño; no es incierta o titubeante sino infalible, firme y segura. La *justicia eterna* no es remunerativa, pues no está sujeta a la temporalidad. La *justicia eterna* es trascendental, pues no puede ser objeto de experiencia. El concepto de *justicia eterna* lo deduce Schopenhauer de la voluntad metafísica: "La esencia íntima del mundo, la cosa en sí, es la voluntad, la voluntad de vivir y ésta, en cuanto tal, cuenta con tres propiedades metafísicas: unidad, infundamentabilidad e incognoscibilidad"[267]. La objetivación de la voluntad de vivir es el mundo, la existencia misma se debe a la voluntad, la voluntad se determina a sí misma y por lo tanto el mundo, con todo el sufrimiento y todo el dolor, es la expresión de la voluntad que quiere que así sea, "Por ello, todo cuanto le ocurre a un ser, sólo puede sucederle en este mundo y acontece bajo la égida de la justicia. Pues el verbo *ser* equivale a la voluntad y, tal como es la voluntad, así es el mundo. Este es nuestro resultado. El mundo mismo constituye el juicio final del mundo"[268]. El mundo es justo porque es exactamente la expresión de la voluntad, el mundo no puede ser de otra manera mientras la voluntad no cambie. Sin embargo, el mundo de los fenómenos se nos presenta como el escenario de la mayor injusticia y el destino del hombre es tan diverso como los caracteres. "Pero nos equivocaríamos sobremanera si esperáramos encontrar algún paralelismo o alguna proporción entre ambas cosas, de suerte que el mejor fuera también el más dichoso y el malvado el

---

[264] Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 2008, 428-5.
[265] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 258.
[266] Op. Cit. p. 257.
[267] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 117.
[268] Op. Cit. p. 118.

más infeliz; ¡no hay ningún rastro de ello! La mayoría de las veces el sino externo del hombre queda determinado en el momento de su nacimiento y otro tanto ocurre con su salud"[269].

Así, no existe correspondencia alguna entre el valor de hombre y su destino; en la experiencia no cabe encontrar la justicia eterna. Sólo adoptando una visión trascendental, es decir, superando el principio de individuación (tiempo y espacio) podemos reconocer en todas las cosas la misma esencia. "Sólo a nivel fenoménico cabe distinguir la maldad del mal infligido, el torturador y el torturado; sólo merced a la forma de la individuación tiene validez el distingo entre quien impone el sufrimiento y aquel que ha de padecerlo. El ser en sí es común a ambos, único e idéntico, a saber, la voluntad de vivir que se manifiesta en esa forma para reconocerse a sí misma y experimentar el antagonismo que porta en su interior"[270]. El conocimiento que radica en cada individuo y está a su servicio, muestra a éste meros fenómenos y no la cosa en sí. Por eso, sólo saliendo del engaño, superando el *principium individuationis* o recorriendo el *velo de Maya*, del cual hablamos en el primer capítulo, podemos descubrir que quien lastima a otro se lastima a sí mismo; podemos descubrir también que el que se atormenta preguntándose el por qué de su sufrimiento, se atormenta no sólo por él sino por todos, pensando que está pagando alguna culpa; este sentimiento se manifiesta en la conciencia que se recrimina a sí misma y está expresado en las religiones, por ejemplo, en la idea del pecado original que implica la pérdida de la bienaventuranza, y en la transmigración de las almas de las religiones orientales. Pero sólo superando el engaño que separa a los hombres, es posible encontrar la *justicia eterna,* y "sólo gracias a ello podrá llegar a comprender la auténtica trascendencia ética de las acciones, la esencia de la virtud y el vicio"[271].

Respecto al fundamento de la ética, como ya hemos dicho, Schopenhauer se niega a aceptar que no exista una moral natural al hombre, independiente de las religiones positivas y la ley civil[272]. Las acciones que se derivan del orden legal o de la conocida necesidad de cuidar el buen nombre o el honor civil, no son de origen moral, sino que representan el garante de la rectitud pública y hacen posible la convivencia social. Hay acciones de caridad desinteresada y de justicia que son totalmente voluntarias, pero dado que representan contadas excepciones, suscitan sorpresa, emoción y respeto. La violación de dogmas o preceptos religiosos y de las leyes civiles atormenta la conciencia moral. La conciencia moral está conformada por el respeto humano, pero también por la vanidad, el prejuicio y la costumbre. El hecho de pretender regular la moralidad a través de dogmas, leyes o prescripciones, dificulta el conocimiento de la verdadera inmoralidad del género humano.

La ética, según Schopenhauer, no es la ciencia que indica cómo debe actuar el hombre, pues el concepto de *obligación* como *forma imperativa* de la ética sólo tiene validez en la moral teológica. Más bien, "yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral. De ahí que para descubrir el fundamento último de la ética no quede otro camino más que el empírico, es decir, investigar si es que hay acciones a las que tengamos que reconocer *auténtico valor moral,* como serán las acciones de la justicia voluntaria, de la pura caridad y de la verdadera nobleza"[273]. El móvil de dichas acciones deberá constituir el fundamento de la moral. Por lo tanto, la ética para Schopenhauer es básicamente descriptiva, aunque conserva la necesidad de una normatividad.

---

[269] Ibíd.
[270] Op. Cit. p. 121.
[271] Op. Cit. p. 122.
[272] Podemos considerar a Schopenhauer, en este sentido, un iusnaturalista.
[273] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 195

El móvil principal en el hombre y el animal es el egoísmo, entendido como el impulso natural a la existencia y el bienestar. Pero en el hombre, este egoísmo va acompañado de la reflexión, es decir, persigue sus fines planificadamente.

> El egoísmo es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor, al que también pertenece toda carencia y privación, quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer. Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo.

Sin embargo, el egoísmo resulta socialmente repugnante, de ahí que se le esconda y se le disimule a través de la cortesía. Sólo el Estado, a través de la fuerza, es capaz de reprimir el egoísmo ilimitado de la mayoría de los hombres. De ahí que sea precisamente al egoísmo la potencia a la que el móvil moral debe combatir. Mientras que al egoísmo se le combate a través de la justicia, la malevolencia y la hostilidad serán combatidas por la virtud de la caridad.

La malevolencia es alimentada por los vicios, faltas, debilidades, necedades, carencias e imperfecciones que ofrece cada uno a los demás. Esta visión permanente del hombre puede llevar a la misantropía. La otra fuente principal de la malevolencia es la envidia suscitada por la felicidad, propiedad o méritos ajenos. Los sentimientos suscitados por el egoísmo pueden llevar a crímenes y delitos, pero el daño y dolor provocados a otros constituye un simple medio; en cambio, para la maldad y la crueldad, el sufrimiento y daño de los demás son fines en sí mismos que buscan el placer que se desprende de ello.

Conociendo la esencia del hombre, se entiende la importancia de descubrir un móvil que lleve al hombre hacia una conducta contraria a su naturaleza, que es el deseo siempre insatisfecho. Esto es lo que las religiones, según Schopenhauer, buscan proporcionar a través de sus dogmas; haciendo pensar que la conducta de cada uno será premiada o castigada, si no en éste, en el otro mundo.

A la pregunta de si es posible descubrir acciones de justicia y caridad desinteresadas, Schopenhauer responde que no es algo que se pueda decidir solamente de forma empírica, pues en la experiencia se manifiestan los hechos pero no los impulsos, por lo que siempre queda la posibilidad de que en una acción justa haya influido un motivo egoísta. Sin embargo, la experiencia parece mostrarnos gente que tiene por principio el obrar con justicia, que no agravia intencionadamente a nadie, que no busca ventaja, que cumple con sus compromisos; ésta es la gente honrada. De igual manera, hay gente que ayuda y da a los demás, aunque ello implique incluso una renuncia para sí mismos. Este tipo de acciones son las únicas, según Schopenhauer, a las que se les debe atribuir un auténtico valor moral. "La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el *criterio de una acción de valor moral*"[274]. El significado moral de una acción solamente puede darse en relación a otros, ya sea como una acción de valor moral o una de carácter reprobable. Una característica de la acción con valor moral es la satisfacción que otorga y que constituye la aprobación de la conciencia moral. Mucho del desarrollo de la ética de Schopenhauer parte de la de Kant, tanto de sus coincidencias como de sus discrepancias. De forma similar, Kant desarrolla su ética a partir del *Cicerón* de Garve y por lo tanto de la filosofía estoica; en donde a su vez encuentra coincidencias y discrepancias[275]. Con respecto al valor de las acciones morales, Kant señala: "En realidad, es absolutamente imposible señalar por experiencia con completa certeza un solo caso en el que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya descansado exclusivamente en fundamentos

[274] Op. Cit. p. 203.

[275] Cfr. Estudio Preliminar. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 2008, pp. 18-33.

morales y en la representación del puro deber […] cuando se trata del valor moral, no importan las acciones que se ven, sino aquellos principios interiores de las mismas, que no se ven"[276].

Toda acción cuyo móvil sea el propio placer y dolor, será considerada una acción egoísta y carente de valor moral. La única excepción se encuentra en los casos en que el móvil último de la acción se encuentra en el placer y dolor de otro, o bien en proporcionar ayuda, auxilio y alivio. Lo anterior implica necesariamente una identificación con el otro, donde uno entienda su dolor o su placer como lo haría consigo mismo. "Pero, dado que no me hallo en la piel del otro, sólo a través del conocimiento que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifiesta la supresión de aquella diferencia"[277], esto constituye la compasión. La compasión es, para Schopenhauer, el "gran misterio de la ética, su fenómeno originario y el hito más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso"[278].

De todo lo anterior, se sostiene que sólo hay tres móviles fundamentales de las acciones humanas: el egoísmo que busca el propio placer y por lo tanto es ilimitado; la maldad, que busca el dolor ajeno y puede llegar a la crueldad y el sadismo; y finalmente la compasión, que busca el placer ajeno o evitar el dolor a otro, y puede llegar a la nobleza y la magnanimidad. Schopenhauer critica el error de pensar que la compasión nace por el engaño de ponernos en el lugar del que sufre e imaginarnos que sufrimos su dolor en nuestra persona; eso no es así, sino que en todo momento sabemos claramente que el que sufre es él y no nosotros. Y mientras más contraste nuestro estado de felicidad con el estado de sufrimiento del otro, más receptivos seremos a la compasión.

Para Schopenhauer, la máxima general de las acciones morales y, por lo tanto, el principio supremo de la ética lo constituye la regla: "*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*"[279]. Y puesto que esta máxima contiene dos principios, las acciones que de ella se derivan se dividen en dos clases: las acciones justas y las acciones caritativas.

La diferencia entre los deberes de justicia y los deberes de virtud[280] está claramente trazada: es la diferencia entre no ofender y ayudar. De lo anterior, se desprenden claramente dos virtudes, la justicia y la caridad; éstas constituyen, para Schopenhauer, las virtudes cardinales, derivadas de la práctica; y de ellas, en teoría, se pueden derivar todas las demás.

> Ambas tienen su origen en la compasión natural. Pero esa compasión misma es un hecho innegable de la conciencia humana, es esencialmente propia de ella y no se basa en supuestos, conceptos, religiones, dogmas, mitos, educación y cultura sino que es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso siempre se apela confiadamente a ella como algo existente necesariamente en todos los hombres[281].

---

[276] Op. Cit. p. II, 407, 5-15.
[277] Op. Cit. p. 207.
[278] Op. Cit. p. 209.
[279] («No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas»).
[280] Los estoicos, y entre ellos Cicerón, distinguen los "deberes perfectos" de los "deberes comunes". El cumplimiento de los primeros da lugar a acciones "por completo buenas", mientras que el de los segundos se plasma en acciones meramente "justificables por fundamentos racionales". Kant va a entender por "deber perfecto" aquel que no permite ninguna excepción en provecho de la inclinación y que es fundamentalmente negativo o restrictivo; hay deberes perfectos para con uno mismo (no suicidarse, v. gr.) y para con los demás (v. gr. no humillarles), y los "deberes imperfectos" son deberes que admiten una mayor laxitud en su cumplimiento por ser positivos; hay también deberes imperfectos con uno mismo (cultivar las propias capacidades, v gr.) y con los demás (ayudarles a conseguir su felicidad). Cfr. Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 2008.
[281] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 213.

La compasión tiene como sinónimo "humanidad", de manera que al que le falta, se le llama inhumano. Para Schopenhauer, el primer grado de este móvil moral que es la compasión, es la justicia. La naturaleza del hombre tiende a la injusticia y a la violencia, de manera que la compasión, en este primer grado, se opone a los sufrimientos que yo pueda causar en otro como consecuencia de mi egoísmo. A este grado corresponde la parte de la máxima que dice: "No ofendas a nadie". En la medida en que mi ánimo sea sensible a ese grado de compasión, no utilizaré el sufrimiento ajeno como medio para el logro de mis fines; no buscaré la satisfacción de mis apetitos a costa del otro.

Aunque los principios y el conocimiento abstracto no representan la fuente de la moralidad, la conducta moral sí necesita de un depósito que funcione como guía del obrar, con base en principios firmemente adoptados. Aquí volvemos a señalar que, aunque para Schopenhauer la ética es principalmente descriptiva, sigue siendo necesaria una normatividad.

El segundo grado de la compasión es la caridad, y se manifiesta cuando el sufrimiento ajeno se convierte en mi motivo, de manera que la compasión ya no sólo me retiene de ofender al otro, sino que me impulsa a ayudarlo. A este grado corresponde la parte de la máxima que dice: "Antes bien, ayuda a todos cuanto puedas". Este proceso constituye para Schopenhauer un misterio, pues la razón no puede explicarlo y su fundamento no puede encontrarse en la experiencia. Sin embargo, cada uno lo ha experimentado.

Nada es tan indignante como la crueldad, pues es exactamente el opuesto de la compasión. La compasión hacia todos los seres asegura la buena conducta moral y en ese sentido es la mejor guía para nuestras acciones. En el marco del tratamiento de la compasión, se puede considerar a Schopenhauer uno de los primeros defensores de los animales, en una sociedad acostumbrada a pensar que la naturaleza estaba a su total servicio y disposición.

> La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene significación moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie de Occidente cuya fuente se encuentra en el judaísmo […] La compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre[282].

El párrafo anterior es una crítica abierta a la postura de Kant respecto a los animales, quien afirma:

> Los seres cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor relativo, como medios, y por ello se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto)[283].

Para Schopenhauer, la separación antinatural del hombre respecto al mundo animal, llevada a cabo por la religión judeocristiana (contrario a las religiones orientales), y que considera que el animal es un producto fabricado para uso del hombre, representa un grave error[284]. Este error, en Europa, llevó a nombrar de diferente manera todas las funciones naturales que los animales tienen en común con el hombre y que atestiguan que ambos comparten una misma naturaleza, -como comer, beber, embarazo, nacimiento, muerte, etc. "Esa es realmente una infame artimaña. Pero el mencionado defecto fundamental es una consecuencia de la creación de la nada, según la cual el

[282] Op. Cit. pp. 238,242.

[283] Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 2008, p. II, 429-10.

[284] Los graves problemas ecológicos y ambientales que hoy padecemos son, en parte, producto de esta falta de responsabilidad ética hacia la naturaleza, denunciada por Schopenhauer hace más de ciento cincuenta años.

Creador –capítulos 1 y 9 del Génesis- hizo entrega al hombre de todos los animales igual que si fueran cosas y sin recomendarle que los tratara bien…"[285].

Schopenhauer se va a cuestionar por qué si la compasión es el móvil fundamental de toda justicia y caridad, no todos los hombres son movidos en la misma medida por ella. La respuesta más inmediata es el carácter. Si el carácter no fuera inmutable, innato e inaccesible a toda mejora, entonces sería posible un perfeccionamiento, de una generación a otra, a través de todas las instituciones religiosas y esfuerzos moralizantes; pero la experiencia nos demuestra que no es así. "«*Operari sequitur esse*» es un fecundo principio de la escolástica: cada cosa en el mundo actúa según su índole invariable que constituye su esencia, y así también el hombre. Tal y como uno es, así obrará, así tiene que obrar; el libre arbitrio es un invento largamente explotado de la infancia de la filosofía"[286]. Los tres móviles éticos del hombre, egoísmo, maldad y compasión, están presentes en cada uno en proporciones increíblemente diversas; y según esta proporción, así actuarán los motivos en el hombre y así resultarán sus acciones. Así, dependiendo de la receptividad de cada uno a ciertos motivos, será su respuesta al sufrimiento ajeno; para una mejora, sería necesario modificar dicha receptividad, pero eso es imposible. Todo lo que se puede hacer, según Schopenhauer, es corregir el conocimiento, "llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente, de las verdaderas relaciones de la vida. Mas con eso no se consigue sino que la índole de su voluntad se revele de forma más consecuente, clara y decidida, y se exprese sin falseamiento"[287].

Se puede modificar el obrar, pero no el querer. Se puede obtener legalidad, pero no moralidad. La enseñanza puede cambiar la elección de los medios, pero no la de los fines. "El *operari* resulta siempre inexcusablemente necesario al presentarse los motivos: por tanto, la *libertad*, que se revela sólo a través de la *responsabilidad,* únicamente puede encontrarse en el *esse*"[288]. Lo que amamos u odiamos en los demás, no es algo variable, sino permanente, es lo que son. De la misma forma, lo que nos da satisfacción o insatisfacción con nosotros mismos es aquello que somos. Por ello, la culpa y el mérito radica en eso que somos; la satisfacción o insatisfacción con nosotros mismos dependerá de cuál motivo haya prevalecido, si el egoísmo, la maldad o la compasión; y con la misma medida juzgamos a los demás.

La ética de Schopenhauer aboga por la posibilidad de que descubramos dentro de cada uno de nosotros el misterio de la compasión y de la libertad. Pareciera que es la única posibilidad para hacer este mundo menos terrible.

Como lo señala Safranski:

> La ética de la compasión en Schopenhauer es una ética del «a pesar de todo». Sin garantía ni justificación alguna en el terreno de la filosofía de la historia, y con el trasfondo de una metafísica desconsolada, aboga por aquella espontaneidad que al menos quiere mitigar un sufrimiento que continúa. Anima a la lucha contra el sufrimiento y afirma a la vez que no hay ninguna perspectiva de que en principio sea posible la superación del mismo. Pero su ética incita a una solidaridad como si se tratara de una posibilidad real. La filosofía de la compasión de Schopenhauer es una filosofía del «como si»[289].

De nuevo nos encontramos con la paradoja de una filosofía calificada de pesimista que procura, a pesar de la experiencia, encontrar una alternativa que modifique positivamente nuestra realidad.

---

[285] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 393.
[286] Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007, p. 252.
[287] Op. Cit. p. 254.
[288] Op. Cit. p. 256.
[289] Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad,* Ed. Tusquets, México, 2010, p. 80.

4.2. La negación de la voluntad.

En la última parte del *Mundo*, Schopenhauer va a desarrollar el tema de la negación de la voluntad. Negar la voluntad de ningún modo va a consistir en la negación de alguna sustancia sino en el simple *no querer* o *dejar de querer*. Como lo mencionamos anteriormente, esto constituye una paradoja. Si consideramos todas las características trascendentales de la voluntad, uno se pregunta cómo es posible su negación. El final del *Mundo* es desconcertante e inquietante a la vez. Desconcertante, cuando Schopenhauer plantea el ascetismo y la renuncia como la gran victoria del hombre sobre la voluntad; e inquietante, cuando afirma que lo que queda tras la total supresión de la voluntad, es la nada. Schopenhauer intenta resolver la paradoja de la máxima negación de la voluntad al afirmar que aquello que es capaz de producir el fenómeno del mundo, tendría que ser capaz de no hacerlo. Lo mismo que hasta ahora ha querido, ha dejado de querer. Ahora, dado que el intelecto es un órgano al servicio de la voluntad en su afirmación, no habría razón para mantenerlo después de su supresión. Por ello, no nos es posible conocer, ni siquiera imaginar, lo que habría después de la máxima negación de la voluntad. Aunque pudiéramos aceptar que otros lo han experimentado, dicho estado se vuelve indescriptible. Schopenhauer lo explica así: "Puesto que este ser –la voluntad- lo conocemos en cuanto cosa en sí solamente en y a través del acto del *querer*, somos incapaces de decir o de concebir lo que sigue existiendo o moviéndose una vez suprimido ese acto: de ahí que *para nosotros,* que somos el fenómeno del querer, la negación sea un tránsito a la nada"[290].

Otra contradicción radica ahora en tratar de encontrar el sentido a la negación de la voluntad, que constituye la más ardua batalla, cuando lo que se obtiene a cambio es la nada. Para Schopenhauer, esta nada va a ser equivalente al *Nirvana* como aquel estado en el que no hay ni nacimiento, ni vejez, ni enfermedad, ni muerte. En teoría, para Schopenhauer, la nada es preferible a padecer los grandes dolores del mundo:

> Por lo que se refiere a la vida del individuo, cada historia vital es una historia de sufrimiento; pues por lo regular, todo curso vital es una serie continuada de grandes y pequeñas desgracias que cada cual oculta en lo posible, porque sabe que los otros rara vez sentirán simpatía o compasión, y casi siempre satisfacción al representarse las calamidades de las que en ese momento se han librado; pero quizás no haya nunca un hombre que al final de su vida, cuando es al mismo tiempo reflexivo y sincero, desee pasar otra vez por lo mismo, sino que antes que eso preferiría mucho más el completo no ser[291].

Para Schopenhauer, la nada es un término relativo. Es la nada en relación a lo positivo que es el ser, en relación a lo que conocemos que es este mundo como representación. El resistirse a la nada no es otra cosa que la expresión de la afirmación de la vida.

La postura de Schopenhauer respecto a preferir la nada al ser, va a ser un claro antecedente de las filosofías nihilistas y existencialistas. Nietzsche, que durante años fue un seguidor de Schopenhauer, termina por negar toda la doctrina de la compasión y la negación de la voluntad. La compasión va a ser, para Nietzsche, la peor de las debilidades humanas. Para Nietzsche, el superhombre *quiere* la vida, y la quiere tal cual es, una y otra vez.

---

[290] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 331.

[291] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. 382.

Cabe señalar que Schopenhauer en ningún momento pretende ser prescriptivo respecto a la negación de la voluntad, para él es un fenómeno que se manifiesta en los santos y ascetas de los cuales el mundo ha dado noticia: "Mi consideración ética no presta cobijo a la forma de la ley o de la prescripción; en ningún momento digo que se debe hacer esto y no aquello, sino que me mantengo en un plano *teórico*"[292].

La doctrina de la compasión conduce a Schopenhauer a la negación de la voluntad. La experiencia de la unión en la compasión o una experiencia dolorosa en extremo, pueden suscitar un cambio en el individuo que le haga espantarse ante los placeres de la vida y llegue así a un estado de renuncia voluntaria, de resignación.

La resignación es la esencia de la negación de la voluntad y la antítesis de la afirmación de la voluntad de vivir; esto concluye el conjunto de su filosofía, pues hasta ese momento aparece la existencia del mundo como algo relativo o dependiente de la voluntad metafísica, enteramente libre, que tanto puede querer el mundo como no quererlo. Pues el mundo no es sino la imagen en donde la voluntad se reconoce a sí misma.

Para Schopenhauer, la fuente de donde surgen la rectitud, la virtud, el afecto y la generosidad, es de donde surge también la resignación. El hombre que supera el egoísmo y suprime el principio de individuación logrando recorrer el *velo de Maya,* percibe la esencia del mundo y lo descubre como un estado no deseable. Reconoce el sufrimiento de todos los seres y percibe esta existencia como un continuo tránsito al no ser. Todo este destino universal le resulta más cercano que su propia persona, y este conocimiento provoca una transformación en su propia voluntad, "Así llega el hombre al estado de *renuncia voluntaria*, de la *resignación,* de la auténtica *impasibilidad* y la plena *carencia de voluntad*"[293]. Ahora, Schopenhauer reconoce que este estado es de lo más infrecuente y constituye una predisposición bastante débil. En ocasiones podemos sentir el impulso a la renuncia o la resignación, pero dado que supone el reverso de la naturaleza humana, no tardamos en volver a estar inmersos en el principio de individuación.

La continencia voluntaria, la pobreza voluntaria y la autoimposición de dolores y fatigas corporales son los fenómenos que indican la transformación de la voluntad que Schopenhauer denomina ascetismo. Sustancialmente, sigue siendo una manifestación de la voluntad, pero que ahora deja de querer. El primer paso, la castidad, implicaría que de generalizarse esta máxima el género humano se extinguiría.

Schopenhauer reconoce en el Cristianismo una decidida tendencia ascética, que cree identificar en los señalamientos del Evangelio a considerar el sexo como algo pecaminoso, la pobreza como un fin en sí mismo, y el maltrato corporal como una liberación. El filósofo de Danzig insiste repetidamente que él sólo se limita a interpretar los fenómenos, absteniéndose de prescribir. Según Schopenhauer, lo que conducía la vida de los santos o *poseedores de almas bellas* no era un dogma ni un conocimiento abstracto, sino un conocimiento inmediato e intuitivo. Recordemos que para Schopenhauer, sólo el obrar acredita la santidad y en sentido ético, ese obrar no puede provenir de un conocimiento abstracto, sino de uno intuitivo e inmediato sobre la esencia del mundo. Nuestro filósofo encuentra en el fenómeno del ascetismo la corroboración a su tesis sobre la negación de la voluntad, ya que se manifiesta tanto en un cristiano, como en un hindú o en cualquier otro hombre religioso, independientemente de sus dogmas. Aquellos que han negado la voluntad y llevan una

[292] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 159.
[293] Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres.* Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 160.

vida de privación, se ven colmados de una complacencia interna y de paz celestial. Sin embargo, afirma que ésta es una posición que debe conquistarse una y otra vez y por lo tanto implica una lucha continua. Estudioso de la vida de los santos, afirma "Nadie puede disfrutar de una paz duradera sobre la tierra. Ésa es la razón de que las historias sobre la vida interior de los santos se hallen plagadas de luchas interiores, tribulaciones y abandonos por parte de la gracia"[294].

Schopenhauer identifica también casos de hombres muy perversos que por medio de los mayores sufrimientos ven gustosos extinguirse la manifestación de la voluntad que en ellos se torna insoportable. Un ejemplo literario de este fenómeno es el *Fausto* de Goethe y la historia del sufrimiento de Margarita. Es importante señalar que el suicidio de ninguna manera representa una negación de la voluntad, sino que muy al contrario, es producto de la vehemencia con la que se anhela la vida y que, dados todos los obstáculos y sufrimientos, prefiere la autodestrucción que supone la supresión del cuerpo antes que quebrantar la voluntad por el dolor. "Como el suicida no puede dejar de querer, cesa de vivir, viéndose así afirmada la voluntad merced a la supresión de su manifestación, dado que no es capaz de seguir afirmándose de otro modo"[295].

A la pregunta de cómo se concilia la negación de la voluntad con la necesidad que se deriva de la ley de motivación, debemos recordar que los motivos son tan sólo causas ocasionales en las que el carácter del individuo revela su esencia, desmintiendo con ello el libre arbitrio. Cuando, en la negación de la voluntad, ésta se libera del influjo de los motivos debido a que el conocimiento de la vida produce un efecto aquietador en ella de tal forma que los motivos pierden su eficacia, es entonces cuando se da la auténtica libertad que significa la independencia respecto al principio de razón (en este caso con respecto a la ley de motivación).

Esta libertad sólo corresponde a la voluntad como cosa en sí, mas no al individuo que está sujeto al principio de razón. Mientras este individuo esté inmerso en el tiempo y el espacio, esta voluntad que se niega a sí misma está en contradicción con su manifestación. Esta contradicción entre la voluntad y su manifestación se origina precisamente por la libertad con la que cuenta la voluntad como cosa en sí. A nivel filosófico, la contradicción se manifiesta entre la afirmación, por un lado, de que los motivos determinan a la voluntad conforme al carácter, y por el otro, por la afirmación de que hay la posibilidad de poder suprimir la voluntad en virtud de que los motivos se vuelven inertes. La clave para conciliar estas contradicciones radica en que la capacidad que tiene el carácter de sustraerse al poder de los sentidos no proviene de la voluntad, sino de un conocimiento transformado por la constatación del sufrimiento propio de todo ser vivo, del que se origina el aquietamiento de la voluntad.

Para responder a la pregunta de cómo es posible acceder a este tipo de conocimiento, Schopenhauer se basa en la doctrina cristiana de la gracia: "Esta supresión del carácter viene a ser aquello que en la Iglesia cristiana recibió el muy certero nombre de *regeneración*; y el conocimiento que propicia dicha supresión es el llamado *efecto de la Gracia*"[296]. Para Schopenhauer, la *regeneración* y el *efecto de la Gracia*, van a ser la única expresión de la libertad de la voluntad que podamos conocer; y la posibilidad de que se exteriorice dicha libertad, el mayor privilegio que puede tener un ser humano. Este privilegio es exclusivo del hombre, pues se requiere de la razón que permite abarcar no tan sólo al presente, sino el conjunto de la vida. Aquí, Schopenhauer reconoce a la razón como el medio que hace posible la experiencia de la libertad.

[294]Op. Cit. p. 177.
[295] Op. Cit. p. 186.
[296] Op. Cit. p. 189.

Ahora, todo conocimiento que lleva a la autosupresión de la voluntad es independiente del arbitrio, es decir, no se obtiene mediante el propósito sino que surge en el hombre a partir del conocimiento de su querer. De ahí que dicha comprensión de la que surge la negación de la voluntad tenga la apariencia de venir de fuera, de ser algo en lo que no intervenimos directamente. Este conocimiento implica, para Schopenhauer, una completa transformación en la naturaleza del individuo.

Para Schopenhauer, la doctrina cristiana es capaz de trascender el principio de razón y concebir la idea del hombre en su unidad, simbolizada en la figura de Adán que expresa el vínculo de la procreación que enlaza a todos los hombres. De la misma manera, la regeneración y la gracia constituyen la redención del pecado y la muerte, que logran la transformación, expresada en la figura de Dios hecho hombre.

La relación que guarda el concepto de libertad con el carácter en Schopenhauer, radica fundamentalmente en que sólo a través de la libertad que tiene la voluntad de autosuprimirse es cómo también se niega o suprime el carácter del individuo.

El que Schopenhauer recurra a la doctrina cristiana para tratar de resolver sus contradicciones puede resultarnos, al menos, inesperado. Safranski lo explica de esta manera:

> Si Schopenhauer quiere permanecer en el marco de su metafísica de la voluntad, no podrá entender la negación de la voluntad como un proceso del conocimiento, sino que habrá de entenderla como un acontecer del ser. La negación de la voluntad no es ningún acto, sino el suceso de la propia supresión de la voluntad, no es ningún terminar, sino un cesar. Lo que nosotros no producimos por poder propio, en la fe cristiana se llama gracia. En Schopenhauer, el cesar del que hemos hablado es también gracia[297].

5. Eudemonología.

Schopenhauer es considerado como el filósofo del pesimismo, y es común que se enfaticen aspectos de su pensamiento que lo hacen aparecer como misántropo y misógino (como si el resto de los filósofos hubieran hablado mejor del sexo femenino…). Según Magee, hay una gran discrepancia entre la imagen que la posteridad ha guardado de Schopenhauer y la del hombre que escribió *El mundo*. Los retratos más comunes de Schopenhauer, que aparecen en los libros de referencia y en las portadas de su obra, lo muestran viejo y apesadumbrado, y como consecuencia de ello, se piensa que su filosofía ha sido escrita por el hombre de dicha imagen. Pero eso no es así, su obra maestra es producto de su juventud, *El mundo* aparece cuando tiene treinta años, en 1819. La imagen que se tiene de esa etapa de su vida nos muestra un hombre inteligente, sensible, apuesto, de mirada profunda. A pesar de la sensualidad y vitalismo que se desprenden de su filosofía, quizás lo que sus lectores más guardan de ella es lo que muchos han descrito como una terrible desolación. Esta imagen de desesperanza y ausencia de finalidad, sus paradojas y las interpretaciones parciales que se hicieron de su filosofía, es lo que probablemente impidió un reconocimiento más temprano de la obra de Schopenhauer. Muestra de ello es una observación que hace el escritor romántico alemán Jean Paul en uno de sus escritos:

> *El mundo como representación y voluntad* de Schopenhauer es una obra filosófica genial, audaz, repleta de perspicacia y profundidad. Se trata empero de una profundidad sin fondo y sin consuelo, comparable al melancólico lago de Noruega, rodeado por sus tenebrosas murallas de escarpados acantilados, desde donde nunca se divisa el sol sino sólo el cielo diurno estrellado y sobre el cual no vuela ningún pájaro ni pasa ninguna nube. Por fortuna, sólo tengo que elogiar el libro, pero no suscribirlo[298].

---

[297] Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad,* Ed. Tusquets, México, 2010, p. 81.

[298] Jean Paul. *Kleine Nachshule zur ästhetischen Vorschule* (1824). Apud. Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 365.

Hacia finales de 1851, Schopenhauer publica los *Parerga y Paralipómena*[299]. Esta obra le dará en su vejez la fama y reconocimiento que no consiguió con su obra principal en la juventud. Su notoriedad no sólo alcanzó al mundo erudito y filosófico, sino que se extendió al público en general. En una carta dirigida a su editor Brockhaus, fechada en junio de 1850 escribe: "Permítame hacerme publicidad a mí mismo ya que después de 6 años de trabajo he completado mis escritos filosóficos misceláneos. El trabajo preliminar de los mismos recorre inclusive el curso de 30 años. En estos escritos he recogido todos los pensamientos que no pudieron encontrar lugar en mis obras sistemáticas […] Pienso que después de esto no volveré a escribir…"[300]. Brockhaus no será el editor de los *Parerga* debido al fracaso editorial de las publicaciones anteriores del filósofo de Danzig. Su discípulo Frauenstädt consigue que una librería de Berlín los publique, pero Schopenhauer debe renunciar al pago de cualquier honorario. A partir de ahí, los éxitos editoriales y las publicaciones sobre su filosofía se suceden, llegando a presentarse incluso una especie de culto a la figura del filósofo. Como afirma Safranski, Schopenhauer triunfará por fin porque la época había cambiado, y llegará a ser el filósofo alemán más leído de la segunda mitad del siglo XIX.

El mundo había aparecido en el auge del hegelianismo, pero al momento de la publicación de los *Parerga* se habían abandonado ya las utopías racionalistas especulativas y habían surgido las tendencias objetivas, realistas, materialistas. Había un combate frontal a la metafísica y al pensamiento especulativo, Hegel parecía filosóficamente acabado. La ciencia había desplazado a la filosofía, ahora había que comprender, primero, los hechos a través de la experiencia; segundo, había que garantizar que la experiencia no fuera engañosa, que fuera repetible experimentalmente y comunicable; tercero, los hechos debían ser reducidos y atomizados a fin de comprender su composición. Se descubrieron la célula como unidad elemental y las bacterias. Todo ser vivo podía ser observable a través del microscopio: una naturaleza aparentemente sin metafísica. Había perdido vigencia la hipótesis de una *fuerza vital* de naturaleza inmaterial. La teoría de la evolución de Darwin menoscabará los restos de la fe en la Creación. Otra nueva tendencia fue el historicismo, la filosofía fue sustituida por las historias de la filosofía y la filosofía de la historia. La disciplina filosófica ya no se preguntaba por el ser y su sentido, sino por cómo ha llegado algo a ser lo que es. Todo este materialismo y realismo dominante favorecen un impulso renovado hacia la secularización, pero al mismo tiempo provocan un cierto malestar. Dicho malestar explica, según Safranski, la disposición para comprender la filosofía de Schopenhauer: "Pues en ella está presente una manera de pensar que se enfrentaba desde hacía largo tiempo a la filosofía del espíritu, ahora rechazada por todos, y que, a pesar de ello, no desembocaba en un materialismo y en un naturalismo irreductibles"[301].

Schopenhauer apoyaba los procedimientos materialistas de observación de la naturaleza, pero al mismo tiempo afirmaba que era posible encontrar otro acceso a la realidad. No solamente ofrecía otra perspectiva, sino que además sostenía que el mundo debía ser moral y reflexionaba sobre el misterio de la libertad humana y la posibilidad de la compasión: "También el mundo representado de la materia es sólo representación. Schopenhauer provocó un nuevo renacimiento de Kant y abrió la posibilidad de un «materialismo del como si» […] Más influyente todavía que este materialismo del «como si» fue la ética del «como si», que Schopenhauer bosquejó en el contexto de su «filosofía

[299] Del griego: *parerga* significa cosa accesoria, apéndice; *paralipómena* significa lo dejado a un lado, lo omitido.
[300] Schopenhauer, Arthur. *Cartas desde la obstinación*. Ed. Los libros de Homero, México, 2008, p. 145.
[301] Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 439.

para el mundo»"[302]. Este «como sí» debe interpretarse en el sentido de que no hay ninguna oportunidad, ¡así es el mundo!, pero haz como si las hubiera.

Los *Parerga y Paralipómena,* su filosofía para el mundo, son una serie de ensayos y reflexiones sobre muy diversos temas, donde sobresalen los *Fragmentos sobre la historia de la filosofía* y los *Aforismos sobre la sabiduría de vivir.*

Los *Aforismos* son, según Franco Volpi, "una de las obras maestras más afortunadas del pensamiento occidental"[303] y consiste en un compendio de filosofía práctica que ofrece consejos, advertencias y recomendaciones para ser lo menos infeliz posible. Schopenhauer nos ofrece un "arte de prudencia que podemos considerar como una estética de la existencia"[304].

Este interés de Schopenhauer en la filosofía práctica está presente desde su juventud, pues a partir más o menos de 1822 comienza a reunir máximas, reglas de vida, citas y sentencias para su uso personal, además de escribir pequeños tratados que decidió no publicar. Entre estos escritos póstumos se encuentra la *Dialéctica erística,* una recopilación de treinta y ocho estratagemas, ardides o trucos dialécticos (argumentaciones engañosas), que pueden ser utilizados en las discusiones para lograr que nuestras tesis u opiniones prevalezcan sobre las del adversario, aún sabiendo que no tenemos la razón. Para Schopenhauer, la maldad e improbidad del género humano son el fundamento de que las personas utilicen falsos argumentos para ganar una discusión.

El otro tratado no publicado en vida por Schopenhauer, es la *Eudemonología* o Doctrina de la felicidad, que se conforma de cincuenta reglas para la vida, redactadas en diferentes momentos, y es un manuscrito inacabado que se encontraba disperso en distintos volúmenes y carpetas del legado de Schopenhauer. Constituye, como bien dice Volpi, una auténtica joya. Este manuscrito fue utilizado para la redacción de las *Parénesis y máximas* de los *Aforismos para la sabiduría de la vida,* por lo que puede considerarse como su versión originaria. Según Volpi, el interés de Schopenhauer de reunir un catálogo de reglas de conducta, surgió muy probablemente de la lectura del *Oráculo manual* de Baltasar Gracián. Schopenhauer aprendió castellano desde 1825 y llevó a cabo la traducción al alemán del *Oráculo manual,* pero no encontró editor para publicarla. Para Volpi, Schopenhauer tiene en mente a Gracián al momento de redactar su *Eudemonología,* además encuentra en él una confirmación a su manera de pensar y de vivir: "Ambos se sostenían y vivían sobre la firme base de un pesimismo sin ilusiones y sobre él habían fundado una ética individual y una sabiduría de la vida a partir de las cuales formulaban consejos con los que pretendían ofrecer una orientación para un mejor dominio de la vida"[305]. Aquí cabe matizar que, mientras para muchos el pensamiento de Schopenhauer es pesimista, desde otras perspectivas interpretativas se trata más bien de un "optimismo bien informado" o de un pensamiento consciente de la realidad, despojado finalmente de falsas ilusiones.

Schopenhauer encuentra en los grandes filósofos y clásicos de la literatura universal, a quienes lee con avidez, una fuente de enseñanza y sabiduría práctica para la vida; pero esta búsqueda no es solamente por razones filosóficas, también busca encontrar un apoyo o guía en su vida personal que le permita afrontar sus decepciones: el aparente suicidio de su padre, la pésima relación con su madre, la fama y el reconocimiento tanto tiempo negados, su soledad.

---

[302] Op. Cit. p. 439.
[303] Schopenhauer, Arthur. *Aforismos sobre el arte de vivir*. Alianza Ed., Madrid, 2009, p. 7.
[304] Ibíd.
[305] Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida.* Ed. Herder, Barcelona, 2007, p. 17.

En los *Aforismos,* Schopenhauer despliega una razón práctica, pero no en un sentido moral, pues la finalidad es plenamente egoísta: la búsqueda de la felicidad. Aunque para los filósofos griegos, como Platón y Aristóteles, buscar la propia felicidad no era egoísmo, sino que en ello consistía la ética misma, ya Kant había dicho que la búsqueda de la felicidad entendida como la búsqueda de los propios fines sin considerar la moral, es una empresa egoísta. Hablar de felicidad en Schopenhauer podría resultar en extremo contradictorio si no fuera porque él mismo establece ciertos matices, como el hecho de que los conceptos de felicidad, placer y justicia son negativos y significan tan sólo la ausencia relativa de sus opuestos. Recordemos que lo positivo es el sufrimiento, el dolor y la injusticia. En este sentido, la búsqueda de la felicidad consistirá en la prevención del sufrimiento, en la medida en que esto sea posible. Para Schopenhauer, una existencia feliz sería aquella que, "considerada de forma puramente objetiva o, más bien (puesto que aquí se trata de un juicio subjetivo), en una reflexión fría y madura, sería claramente preferible a la inexistencia"[306].

Los *Aforismos* se organizan en dos partes: la primera hace el análisis de lo que Schopenhauer considera la división fundamental, basada en Aristóteles, de lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa; la segunda, una colección de cincuenta y tres máximas divididas en referencia a nuestra conducta con nosotros mismos, con los demás y con el curso del mundo y el destino.

En su doctrina sobre la felicidad, nuestro filósofo parte de la división fundamental que hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* de los bienes de la vida humana:

> Habemos, pues, de tratar de la felicidad, no sólo por conclusiones ni por proposiciones de quien consta el argumento, pero aun por las cosas que della hablamos dichas. Porque con la verdad todas las cosas que son cuadran, y la verdad presto descompadra la mentira. Habiendo, pues, tres diferencias de bienes, unos que se dicen externos, otros que consisten en el alma, y otros en el cuerpo…[307].

Para Schopenhauer, *lo que uno es* está determinado por la personalidad en su acepción más amplia, incluyendo la salud, la fuerza, la belleza, el temperamento, el carácter moral, la inteligencia y su formación. *Lo que uno tiene* está determinado por las propiedades y posesiones. *Lo que uno representa* está dado en relación con otros, es decir, se basa en la opinión de los demás. A partir de esta división, se puede deducir que la felicidad o desdicha estará determinada en mayor medida por *lo que uno es*. Nadie puede salir de su individualidad, por ello es tan importante el *autoconocimiento*. De acuerdo con Aristóteles, Schopenhauer sostiene que los placeres más elevados serán los espirituales, pero éstos dependen de la capacidad innata. Dado que lo que tenemos y lo que representamos no necesariamente depende de nosotros, y nada nos asegura que van a estar siempre ahí, es mejor buscar dentro de nosotros mismos. En la interpretación de Safranski:

> El ideal (que propone Schopenhauer) es una especie de autarquía: sacar placer de uno mismo, de las facultades espirituales, de la fantasía, de la imaginación creadora, del propio temperamento, es decir, de la facultad de influir beneficiosamente sobre todo ello mediante un desarrollo consciente de la personalidad en el ejercicio de la autoeducación. Por supuesto, uno tendrá que vérselas con el poder de la propia voluntad, la cual, lejos de estar disponible para uno, se expresa en forma de apetito, arrastrándonos hacia el mundo de la posesión y hacia el mundo de los otros[308].

Schopenhauer sabe lo esclavizante que pueden ser el anhelo de poseer y la opinión de los demás. Respecto a la vida social, nuestro filósofo recomienda una sana distancia. Una de sus parábolas más famosas, la de los puercoespines, nos ilustra sobre su opinión al respecto:

---

[306] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena I,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 333.

[307] Aristóteles. *Ética a Nicómaco I,* Trad. Pedro Simón Abril (siglo XVI), Ed. Folio, Barcelona, 2002, 1098 b.

[308] Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 441.

> Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia en la que pudieran resistir mejor[309].

Sólo el sentimiento de vacío y la monotonía del propio interior hacen sentir la necesidad de compañía, pero los repugnantes e insoportables defectos característicos del hombre hacen sentir también la necesidad de alejarse unos de otros. En este sentido, la cortesía y las buenas costumbres consisten en mantener esta sana distancia que hace posible la convivencia. Sobre la amistad y el amor, también hay que hacer «como si» fueran bienes con los que pudiéramos contar. Para Schopenhauer, aquel que ama la libertad, ama la soledad, pues sólo podemos ser nosotros mismos cuando estamos solos: "Cada uno rehuirá, soportará o amará la soledad en proporción exacta con el valor de su propio yo. Pues en ella siente el miserable toda su miseria, y el gran espíritu, toda su grandeza; en suma, cada uno se siente como lo que es".[310] Soportar la vida social ya es, para nuestro filósofo, una gran felicidad, considerando que muchos de nuestros sufrimientos provienen precisamente de ella. Por ejemplo, la envidia, que siendo natural al hombre, es también la peor enemiga de nuestra felicidad, y por ello deberíamos esforzarnos constantemente en no provocarla e intentar sofocarla como a un demonio.

De la necia importancia que le demos a lo que los demás piensan de nosotros, surgen la ambición, la vanidad y el orgullo. Para Schopenhauer, la especie más barata del orgullo es el orgullo nacional; denota al individuo que careciendo de cualidades individuales de las que pudiera estar orgulloso, se aferra a las que cree compartir con millones: "cualquier miserable tonto que no tiene en el mundo nada de lo que poder enorgullecerse adopta como último recurso el sentirse orgulloso de la nación a la que pertenece […] como hacen, sobre todo, los «hermanos alemanes» y los demócratas, que halagan al pueblo para engañarlo…"[311].

Entre los múltiples consejos y advertencias que encontramos en los *Aforismos,* podemos mencionar: la necesidad de reconocer nuestras propias capacidades y limitaciones de manera que podamos ajustar nuestras pretensiones y posesiones a nuestra propia individualidad para evitar la frustración y el descontento; hacer con buena voluntad lo que se puede y tener la voluntad de soportar el sufrimiento inevitable; disfrutar de la alegría; encontrar la justa proporción entre el interés que prestamos al presente y al futuro, de manera que no se estropeen mutuamente; dejar de anhelar todo lo que no tenemos e imaginarnos mejor sin lo que poseemos; procurar la salud, que es el mayor bien; no sucumbir ante la inmediatez que inoportuna el ánimo y altera la tranquilidad; si algo malo se ha producido, no permitirnos pensar que hubiera podido ser de otra manera; saber que sólo en nuestro interior se encuentra la posibilidad de ser felices.

En fin, Schopenhauer considera que la regla de toda sabiduría de la vida debería estar basada en la regla aristotélica que señala: "No al placer, a la ausencia de dolor aspira el hombre razonable"[312]. Así, aquél que quiera hacer un balance de su vida desde el punto de vista eudemonológico, deberá contar no las alegrías que ha disfrutado, sino de los males de los que se ha sustraído.

---

[309] Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 691.

[310]Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena I,* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 448.

[311] Op. Cit. p.383.

[312] Aristóteles. *Ética a Nicómaco.* Trad. Pedro Simón Abril (siglo XVI), Ed. Folio, Barcelona, 2002, VII, 12, 1153 a.

A la pregunta de por qué Schopenhauer alcanza el éxito y la fama con los *Parerga,* Safranski sostiene la hipótesis de que en éstos hay un pesimismo a medias que no saca las consecuencias radicales de cada negación. Y en ese sentido, afirma que hay verdades para ser vividas y otras que no lo son:

> Hay que aferrarse a ambas. Pero uno sólo puede hacer eso si renuncia a la temible ilusión de que unas son convertibles en las otras. Se trata de un intrincado acto de equilibrio. Sólo el que está libre de vértigo se atreverá a lanzar una mirada al abismo. Sólo el que está seguro de su voluntad de vivir tendrá el valor de pensar hasta el final la negatividad y el carácter abisal de la vida. Eso es lo que sucede en Schopenhauer: el pensamiento de la negación de la voluntad queda en él protegido por la voluntad. Contempla la negación desde la barrera y atrae con él hacia la barrera a otros que se mueven en el medio de un creciente malestar con la cultura […] «Vivir como si» es, en el fondo, la técnica de juego que mejor protege de los fanatismos, de las prisiones fabricadas por uno mismo y de los proyectos ávidos de convertirse en hechos, proyectos que se dirigen a la totalidad e influyen por eso tan funestamente[313].

Schopenhauer concibe el universo como innumerables esferas luminosas en el espacio infinito, en una de ellas, una capa de moho ha producido seres vivos y cognoscentes: es nuestro mundo. Desde esta perspectiva, según Safranski, es fácil referirse con ironía o incluso con áspera comicidad a toda esta vida presuntuosa que se agita en la capa de moho. Schopenhauer afirmó, antes de morir, que la humanidad aprendería de él cosas que nunca olvidaría. La humanidad aprendió de él, pero también olvidó qué había aprendido de él. Schopenhauer será el filósofo del dolor de la secularización, pero hay todavía en él un asombro metafísico. Eliminó no sólo a Dios, sino a sus sustitutos: la razón, la historia, el materialismo, el positivismo. Schopenhauer "trató de pensar la «totalidad» del mundo y de la vida humana sin esperar salvación alguna por parte de esa «totalidad». Su pregunta es: ¿cómo se puede vivir sin un horizonte de sentido ya dado y sin ninguna garantía de que lo haya? Y así trató de vivir él su vida, sin fianza, experto en la cordura del mal menor"[314]. Safranski sostiene que Schopenhauer pensó hasta el final las grandes humillaciones de la megalomanía humana. La humillación cosmológica: nuestro mundo es una de las innumerables esferas en el espacio infinito y el hombre un ser surgido del moho; la humillación biológica: la inteligencia sólo compensa la falta de instintos y la deficiente adaptación del hombre al mundo; la humillación psicológica: nuestro yo consciente no manda en su propia casa. En Schopenhauer aparece por vez primera una filosofía del cuerpo y del inconsciente, anticipándose a Freud por casi medio siglo. Pero a diferencia de Freud y Marx, entendió que no era nuestro cuerpo ni nuestra razón lo que nos iba a redimir. Recordamos cómo en su juventud se rebela contra el impulso y busca una "conciencia mejor". Nuestro filósofo, según Safranski, sabía que había que estar del lado del más débil: la razón; y soñó con la posibilidad de que la razón se desligase de la voluntad, al menos por algunos instantes, a través de la filosofía, el arte y la música. Pero su mayor sueño fue la negación de la voluntad, y lo hizo basándose en la tradición mística.

Schopenhauer no vivió el sueño de la negación, "rehuyó juiciosamente la tragedia que consiste en tratar de vivir de acuerdo con las propias inspiraciones e intuiciones […] No, las cosas no salen bien cuando uno intenta a toda costa seguir la propia palabra inspirada, «realizarla»,«establecerla»,«apropiársela». Al propio yo hay que dejarlo ser"[315]. Tuvo la inteligencia de no torturarse haciendo coincidir las dos verdades, fue un hombre que disfrutó la vida y tuvo la dicha de saborear el placer de la fama y el reconocimiento tanto tiempo esperados. Más que a la muerte, temía a lo que los "catedráticos de filosofía" pudieran hacer con su obra. Tuvo tiempo de

[313] Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 443.
[314] Op. Cit. p. 453.
[315] Op. Cit. p. 455.

reconciliarse con el sexo femenino: "No he dicho todavía mi última palabra sobre las mujeres. Creo que cuando una mujer logra sustraerse a la masa, es decir, a sobresalir por encima de ella, es capaz de engrandecerse ilimitadamente y más que los propios hombres"[316].

El filósofo de Danzig se despide de su amigo Wilhelm Gwinner, tres días antes de morir, con estas palabras: "Sería para él una bendición llegar a la nada absoluta, pero, por desgracia, la muerte no abre esa perspectiva. Sólo que, sea como fuere, él tiene «al menos una conciencia intelectual limpia»…"[317]. Arthur Schopenhauer muere el 21 de septiembre de 1860.

Frente a la doctrina de la negación de la voluntad, la eudemonología de Schopenhauer representa, en lo personal, una reconciliación. Considero que la importancia de la publicación de los *Aforismos* radica en que, aunque puede parecer una contradicción del "filósofo del pesimismo", es acaso la forma que encontró de matizar aquella parte de su filosofía. No puedo evitar recordar el *Ítaca* de Cavafis cuando pienso en los *Aforismos* de Schopenhauer: al final, significa aceptar la vida tal cual es, tal cual Schopenhauer descubrió que era, pero sin negarla o evadirla; al contrario, tratar de vivirla de la mejor manera posible.

* * *

Considero que las paradojas que encontramos en la filosofía de Schopenhauer son producto de la novedad de sus pensamientos. Es empresa difícil expresar lo que nunca se ha dicho. A pesar de ello, nuestro autor posee una claridad para comunicar sus ideas que contrasta radicalmente con otros filósofos, y que se agradece profundamente. Después de vivir los horrores de los totalitarismos y darnos cuenta que la razón todavía es incapaz de explicar la complejidad y los misterios del mundo y del hombre, la filosofía de Schopenhauer se nos muestra de una actualidad y contundencia sorprendentes. Como dijo Borges en su *Otro poema de los dones: Gracias… por Schopenhauer, que acaso descifró el universo…*[318].

[316] Schopenhauer, Arthur. *Der Briefwechsel* [Correspondencia], C. Gebhardt y A. Hübscher, Ed. Paul Deussen, Munich, 1929. Apud. Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008, p. 456.
[317] Op. Cit. p. 458.
[318] Borges, Jorge Luis. *Obra Poética.* Emecé Ed., Buenos Aires, 2005, p. 249.

CAPÍTULO IV

DESPUÉS DE SCHOPENHAUER

> El antihumanismo de nuestros días es, en última instancia, un experimento humanista, una respuesta unilateral a la cuestión, eternamente planteada, de la esencia y el destino del hombre. Es claro que aquella respuesta necesita de una corrección que restablezca el equilibrio. Y a mi juicio la filosofía aquí recordada puede prestar buenos servicios en este aspecto. He llamado «moderno» a Schopenhauer; debería haber dicho que «tiene porvenir» […] Su sensualidad espiritual, su doctrina –que era vida- de que el conocimiento, el pensar, la filosofía no sólo son asunto de la cabeza, sino del hombre entero con su corazón y sus sentidos, con su cuerpo y su alma, su naturaleza de artista, dicho en una palabra pertenece a una humanidad instalada más allá de la sequedad racionalista y del endiosamiento de los instintos, y acaso pueda ayudar a engendrarla[319].

[319] Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Alianza Ed., Madrid, 2008, p. 82. (*Schopenhauer,* ensayo escrito desde el exilio en 1938).

En este último capítulo, haré un breve análisis sobre la influencia que ha ejercido Schopenhauer en la historia del pensamiento y de la filosofía. Vimos ya cómo la filosofía de Schopenhauer empuja hacia la necesidad de una transformación, llevada a cabo a través de una especie de iluminación, que nos libere del círculo de sufrimiento y aburrimiento que representa la vida. Sólo el arte, la compasión y en el extremo, la negación de la voluntad de vivir, serán los caminos que nos señale el filósofo para liberarnos de la esclavitud de la voluntad. Schopenhauer inicia el camino de su filosofía preguntándose por el mal que hay en el mundo, y acaba descubriendo que el mal es intrínseco a él, por ello la radicalidad de la negación. Su doctrina de la negación de la voluntad va a despertar, por una parte y en mayor medida, una reacción en defensa de la individualidad; por la otra, una exacerbación del pesimismo[320].

1. Nihilismo.

> *Cómo convertirse en filósofo*
>
> Elegir detenidamente a los propios maestros (el olfato debe ser innato) –con tal de que sean pocos. Comprimirlos, exprimirlos, destriparlos, atormentarlos, desmenuzarlos y mezclarlos, sin sufrir la lisonja de la polimatía. Minero fiel a su caverna: es la faz oscura del filósofo. Schopenhauer conoció esta receta: Nietzsche no, pero supo excavar en Schopenhauer[321].

Por nihilismo se entiende el proceso mediante el cual los valores supremos que rigieron la vida moral, cultural, social y económica de Europa han perdido todo fundamento con base en el cual pretenderse absolutos. Cuando los valores y conceptos tradicionales quedan destruidos, el hombre se encuentra entonces en una situación de desamparo e incertidumbre. Según Volpi: "El nihilismo es, por tanto, la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y valores que representaban la respuesta al ¿para qué?, y que como tales iluminaban el actuar del hombre"[322].

Debemos partir, como dice Volpi, de la convicción de que los problemas filosóficos no tienen solución sino historia. Las primeras definiciones de nihilismo lo describen como el pensamiento obsesionado por la nada. Y este pensamiento sobre la nada ha acompañado a la filosofía desde sus inicios. Demócrito, considerado el fundador de la escuela atomista y apoyado en las matemáticas, afirmaba que nada existía fuera de los átomos y el espacio vacío, pues todo lo demás es opinión: "En el universo de Demócrito no hay ningún espíritu que lo mantenga todo unido, lo dirija y tenga alguna importancia moral. El bien y el mal no son una realidad cósmica, sino que sólo se dan en la imaginación moral del hombre. La imagen del mundo de Demócrito, puesto que niega un sentido universal capaz de fundar la moral, es nihilista"[323]. Así lo entendió Nietzsche, y en su tiempo Platón, de quien se dice, mandó quemar sus obras.

---

[320] En este capítulo citaré a filósofos con influencia schopenhaueriana, pero en algunos casos me apoyaré en literatura secundaria acerca del pensamiento moderno y contemporáneo.
[321] Colli Giorgio. *Después de Nietzsche.* Ed. Anagrama, Barcelona, 2000, p. 18.
[322] Volpi, Franco. *El nihilismo*. Ed. Siruela, Madrid, 2007, p. 14.
[323] Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, Biografía de su pensamiento.* Ed. Tusquets, Barcelona, 2009, p. 161.

Para Sánchez Meca, el nihilismo es un proceso que acompaña como destino a la historia espiritual de Europa, que inicia con Platón y culmina con Heidegger. Como lo explica Volpi, basado en el análisis nietzscheano: en una primera fase, Platón postuló la existencia de un mundo verdadero y suprasensible (ideal), que en principio sería sólo accesible para los sabios. En una segunda fase, se abre la fractura entre el mundo ideal y el mundo sensible, en donde el mundo ideal se convierte en sólo una promesa para el sabio. El mundo sensible se desvaloriza y la existencia terrena se degrada al ámbito de la apariencia. El "más allá" se vuelve objeto de promesa y fe y el platonismo se vuelve platonismo para el pueblo, lo que constituye el cristianismo. En una tercera fase que corresponde al pensamiento de Kant, el mundo suprasensible se excluye del ámbito de la experiencia y por tanto es declarado indemostrable. Como consecuencia, las certezas metafísicas y la creencia en el mundo ideal se debilitan. Al no poder, en rigor, decidir nada a favor o en contra del mundo ideal, éste pierde la relevancia moral y religiosa y cae en la indiferencia. Finalmente, al preguntarse sobre cuál será el sentido del mundo sensible ahora que ha sido demolido el mundo ideal, Nietzsche sostiene: "Al mundo verdadero lo hemos abolido: ¿qué mundo queda? ¿Quizás el aparente? […] ¡Pero no! *Con el mundo verdadero hemos abolido también el aparente"*[324]. Al demoler el mundo aparente, podríamos pensar que se produce la nada. Pero para Nietzsche no es así, él va a postular que más bien se debe eliminar el modo en el cual el mundo sensible es visto por el platonismo, es decir, abandonar la dicotomía ontológica.

Buscando el surgimiento del problema del nihilismo, Sánchez Meca comenta que ya es común considerar la *Carta* de Jacobi a Fichte fechada en marzo de 1799, como el texto en el que por primera vez se alude al nihilismo para designar la cada vez mayor disolución de las certezas metafísicas tradicionales y de una desvalorización de los valores y verdades en los que se fundamentaba la cosmovisión de Occidente desde la Antigüedad: "En esta *Carta*, Jacobi califica de «nihilismo» al idealismo trascendental kantiano y a su deriva en el idealismo subjetivo de Fichte, movimientos de pensamiento a los que acusa de producir la destrucción de la actitud realista que acepta espontáneamente la certeza de la realidad del mundo y de volver superflua la necesidad de un Dios creador garante del orden moral"[325]. Surge la sospecha de haber asignado a los referentes metafísicos tradicionales, valores que tal vez no tenían. Fichte somete la realidad a la productividad del *yo*, que desemboca, según este texto, necesariamente en el nihilismo y el ateísmo, siendo *yo* el creador del mundo, no Dios.

Ante la polémica entre Jacobi y Fichte, "Hegel afirma –contra Jacobi- que el «nihilismo de la filosofía trascendental» de Fichte es un paso metodológico inevitable, pero al mismo tiempo –contra Fichte- que su nihilismo es meramente relativo e incapaz de llegar a aquel pensamiento puro en el cual la oposición al ser es superada"[326]. La gran tarea de la filosofía será ahora llegar a conocer la nada absoluta y para Hegel, el sentimiento de la muerte de Dios será sólo un simple momento en la vida del espíritu que deberá quedar superado. Jünger afirmará más tarde que la dificultad de definir al nihilismo radica precisamente en la incapacidad de que el espíritu pueda alcanzar una representación de la Nada.

El nihilismo no aparece sólo vinculado a la teoría del conocimiento o a los estatutos metafísicos, sino también a la vida moral y la vigencia de la religión. Algunos pensadores como Franz von Baader ven en el protestantismo un antecedente del pensamiento nihilista en la medida en

[324] Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe.* Ed. de Gruyter, G. Colli y M. Montinari, 8 vols. Berlín, 1988, VI, 81. Apud. Volpi, Franco. *El nihilismo*. Ed. Siruela, Madrid, 2007, p. 64.
[325] Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo.* Ed. Síntesis, Madrid, 2004, pp. 9-10.
[326] Volpi, Franco. *El nihilismo*. Ed. Siruela, Madrid, 2007, p. 30.

que cuestiona y contribuye a la disolución de las "verdades sagradas". El protestantismo en sus orígenes rechazó doctrinas de la Iglesia medieval tales como el purgatorio, la supremacía papal, las oraciones por los muertos, la intercesión de los santos, la asunción de María y su virginidad perpetua, y establece que la Salvación es Pura Gracia (favor inmerecido) de Dios. La diseminación de las ideas protestantes fue facilitada por la invención de la imprenta. Como resultado del apoyo de los gobiernos nacionales y locales, la reforma protestante triunfó en amplias áreas de Europa. El deterioro en la institución de la Iglesia Católica determinó el nacimiento de este movimiento. La figura más deteriorada de la estructura era el papado: la red de impuestos religiosos había sido perfeccionada bajo el papado de Inocencio III y el prestigio de la Santa Sede estaba en su punto más bajo. Al mismo tiempo, se vivía una época de pretensiones de los gobiernos nacionalistas europeos, los poderes seculares estaban ansiosos por extender sus competencias sobre sus propios países y la Iglesia medieval era el principal obstáculo. De los distintos reformadores surgirán las principales ramificaciones históricas y doctrinas del protestantismo, tales como la Iglesia Luterana, la Calvinista, la Anglicana, los Presbiterianos, Cuáqueros, Puritanos, Pentecostales, etc.

A principios del siglo XX, en el análisis de la Modernidad, pensadores como Max Weber y su colega Ernst Troeltsch verán los claroscuros del protestantismo. La cultura moderna había surgido de la gran época de la cultura eclesiástica que reposaba en la creencia de una revelación divina y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y educación que era la Iglesia. La Antigüedad terminó sus días bajo la influencia decisiva del cristianismo, con la Iglesia Católica como centro de la cultura medieval. La lucha del protestantismo en contra de la cultura eclesiástica implica una sustitución de los antiguos dogmas por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva. Sólo el catolicismo riguroso se mantiene apegado a la vieja idea de autoridad. La consecuencia inmediata de una autonomía semejante es, necesariamente, un individualismo creciente en las convicciones, opiniones, teorías y fines prácticos. En lugar de la infalibilidad divina y de la intolerancia eclesiástica surge, necesariamente, la relatividad y tolerancia humanas. En vez de la revelación, gobernó la ciencia, y en lugar de la autoridad eclesiástica, la creación espiritual encauzada por los nuevos métodos. De ahí surgió el carácter científico-racionalista de la cultura moderna.

Hoy, los protestantes ocupan lugares a la cabeza de los Estados más ricos y desarrollados del mundo. Se les considera cofundadores de la laicidad, de la democracia y del capitalismo. Sus iglesias adoptaron la democracia desde su primer sínodo nacional de 1559. Lograron la separación entre Iglesia y Estado, y la creación de la escuela laica. El protestantismo fue enemigo declarado de los sentimientos y de la cultura religiosa popular y excluyó a los analfabetas. La reforma iniciada por Lutero triunfó en todo Occidente, salvo en los países latinos.

Para algunas corrientes protestantes, son signos de predestinación positiva la piedad, la vida austera e incluso el éxito en las empresas. Esto favoreció la acumulación de capital. Las riquezas generadas por el capitalismo alcanzaron un poder creciente e irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El capitalismo ya no necesitó de ese apoyo religioso, puesto que pretendía descansar en fundamentos mecánicos. La idea del "deber profesional" o vocación en el sentido de un llamado divino que justificaba el enriquecimiento, es ahora un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. Según Weber, el individuo renuncia a interpretar religiosamente el deber profesional cuando no puede relacionarlo directamente con valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente como simple coacción económica. La figura de Dios que había satisfecho el deseo de seguridad, se hace innecesaria gracias a la racionalización y tecnificación del mundo. La riqueza, que debía pesar sobre los hombres como un manto que pudiera arrojarse en cualquier momento, se tornó en una jaula de hierro, vacía de espíritu:

> Nadie sabe quién ocupará en el futuro la jaula de hierro, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los «últimos hombres» de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: «Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente»[327].

Es frecuente ubicar la aparición del nihilismo entre el Setecientos y el Ochocientos, en las controversias que caracterizaron el nacimiento del idealismo alemán, entendido éste como manifestación cultural en contra del imperio de la técnica, la nostalgia por un retorno a la naturaleza y la ironía ante lo trágico de la existencia. El romanticismo, en este contexto, postula que el arte, y no la razón, es la última oportunidad para orientarse hacia lo absoluto. En Goethe, se anuncia el nihilismo en la medida en que toma conciencia de la dimensión trágica de la existencia y de la ausencia de sentido predeterminado. Aunque se confiesa deudor de la filosofía kantiana, Goethe va a oponer al juicio reflexionante kantiano con el que se pretende explicar las causas finales, el juicio intuitivo que no nos transporta a ninguna esfera superior sino que nos aporta una visión de la naturaleza que nos permite contemplar "cómo la multiplicidad y variabilidad de lo real fluye y se transforma en el devenir de los seres […] Las formas surgen, desde esta perspectiva, por una acción espontánea de la naturaleza y no están sujetas a ninguna ley de finalidad"[328]. Goethe define al hombre como un momento del proceso infinito de creatividad y metamorfosis de la naturaleza, pero con conciencia de sí, y en cuanto tal, con conciencia de la naturaleza. Goethe va a desarrollar el concepto de *Bildung* como formación del hombre a través del movimiento de la naturaleza: implica por un lado, el sufrimiento trágico por la pérdida de sí mismo, pero por el otro, la liberación continua de las estructuras que lo oprimen y limitan, permitiéndole renovarse una y otra vez, en consonancia con la eternidad cíclica de la naturaleza.

Particularmente en Rusia, el nihilismo se llegó a utilizar para designar los movimientos de rebelión social e ideológica, que se manifestaron rechazando el orden existente y atacando especialmente los valores tradicionales de la religión y la metafísica.

Nietzsche y Dostoievski son considerados como los grandes fundadores y teóricos del nihilismo. Ahora bien, es importante resaltar que Dostoievski asumió una postura de condena hacia este fenómeno:

> Dostoievski da cuerpo a intuiciones y motivos filosóficos que anticipan experiencias decisivas del pensamiento del Novecientos, sobre todo las del ateísmo y el nihilismo. En Dostoievski el fenómeno de la disolución de los valores, vivido como una crisis que consume el alma rusa, se despliega ante los ojos en todas sus consecuencias nefastas, hasta el crimen y la perversión. Y aun cuando su exhibición del mal tenía como fin último el de someterlo a enjuiciamiento, la fortuna literaria de su obra favoreció, en realidad, la difusión del morbo nihilista, contribuyendo a minar certezas inveteradas y a corromper ordenamientos establecidos[329].

Los sugestivos personajes de las obras de Dostoievski, como Raskolnikov en *Crimen y castigo* o Ivan en los *Hermanos Karamazov,* van a desplegar las variedades del nihilismo en figuras concretas, y van a encontrar en Nietzsche un observador entusiasta.

Según Volpi, para entender el concepto de nihilismo es necesario analizar en qué medida el desarrollo schopenhaueriano de la Nada, aunque todavía fuera del ámbito del nihilismo, influenció la recepción del fenómeno en Nietzsche. Nietzsche considera el pesimismo schopenhaueriano como una forma de nihilismo pasivo, es decir, como una forma de debilitamiento del espíritu humano. Jünger sostiene que la decadencia de los valores, que se refiere ante todo a la decadencia de los

---

[327] Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Ed. FCE, México, 2003, p. 249.
[328] Goethe, J.W. *Teoría de la naturaleza.* Ed. Tecnos, Madrid, 1997, p. 207.
[329] Volpi, Franco. *El nihilismo*. Ed. Siruela, Madrid, 2007, p. 45.

valores cristianos, se corresponde con la incapacidad de producir valores más elevados o de al menos concebirlos, y por ello se desemboca en el pesimismo, que se desarrolla en el nihilismo en la medida en que lo que causó el desengaño es visto con odio y por lo tanto rechazado. Pero permanecen los valores orientadores que aunque quiebran a los débiles, los más fuertes superan los valores orientadores y siguen adelante, por lo tanto "el nihilismo puede ser tanto una señal de debilidad como de fuerza. Es una expresión de la inutilidad del otro mundo, pero no del mundo y de la existencia en general"[330].

Un autor que influyó a Nietzsche es Mainländer, lector apasionado de Schopenhauer, cuya obra principal *La filosofía de la redención,* está basada en *El mundo*. La obra se desarrolla a partir de una ontología negativa que sostiene que el no ser es preferible al ser, e identifica la cosa en sí, no con la voluntad de vida, sino con la voluntad de muerte: "Mainländer declara que Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo, acuñando así por primera vez una expresión que Nietzsche volverá famosa. Quien mató a Dios no fue, sin embargo, el hombre, no hemos sido nosotros, como afirma Nietzsche, sino que, más bien, es Dios mismo quien se da muerte, siguiendo el impulso, que le es connatural, de pasar del ser a la nada"[331]. Mainländer defiende el punto de vista de que la esencia de Dios es incognoscible, sin embargo, sostiene que se puede pensar el origen del mundo como el resultado de un acto de voluntad motivado, que se manifiesta en el mundo autoanulándose a sí misma. Mainländer radicaliza el pensamiento schopenhaueriano, sostiene la máxima de la virginidad y recomienda el suicidio como negación radical de la voluntad: "en esta elección radical Mainländer ve la posibilidad de una «redención de la existencia», la desengañada esperanza de poder al fin «mirar en los ojos de la Nada absoluta»[332]". Mainländer no supo, como Schopenhauer, vivir las dos verdades, y a los treinta y cuatro años se suicida.

Otra influencia sobre Nietzsche va a ser Paul Bourget, quien sostiene que el hombre es incapaz de dominar la contradicción que emerge de sus pulsiones fisiológicas, por lo que reconoce en el pesimismo y el nihilismo una enfermedad para la cual no hay remedio; conviene, por lo tanto, mejor admitir los valores estéticos y culturales que produce. Nietzsche va a sostener que, por el contrario, es indispensable reconquistar la individualidad mediante el arte, la creatividad y actividad, y no como un disfrute meramente pasivo.

Pero la principal y más decisiva influencia sobre Nietzsche es Schopenhauer. Nietzsche es considerado como el máximo profeta y teórico del nihilismo, es quien diagnostica la enfermedad que afligirá al siglo. La reflexión filosófica explícita sobre el nihilismo se encuentra sobre todo en sus últimos escritos, antes de perder la lucidez, que se compilaron bajo el título de *La voluntad de poder.* Nietzsche transformará la connotación negativa del nihilismo pasivo en una nueva posición de valores basada en el reconocimiento de la voluntad de poder como carácter constitutivo de todo lo que existe. Ahora, para poder llevar a cabo esta transformación, va a ser necesario pasar de la concepción lineal del tiempo, conformada por el cristianismo, a la del eterno retorno. Ello implicará renunciar a todo orden, sentido o finalidad que no sean los de la inagotable repetición del devenir. Sólo el superhombre, entendido como un hombre que ha superado la moral tradicional pues ha abandonado las actitudes, creencias y valores tradicionales, es el que tiene las fuerzas para crear nuevos. El término *transvaloración de todos los valores* se refiere al movimiento que se opone al

[330]Jünger, Ernst. *Sobre la línea,* Heidegger, Martin, *Hacia la pregunta del ser. Acerca del nihilismo.* Ed. Paidós, Barcelona, 2004, p. 5,245.

[331] Volpi, Franco. *El nihilismo*. Ed. Siruela, Madrid, 2007, p. 49. En realidad, la expresión de la muerte de Dios tiene sus orígenes en Hegel, quien habla de la muerte del Dios de la religión y del arte para dar paso al de la filosofía.

[332] Mainländer, Ph., *Schriften*, Ed. W.H. Müller-Seyfarth, 1996-1999, Nueva York, p. I, 358. Apud. Volpi, Franco. *El nihilismo*. Ed. Siruela, Madrid, 2007, p. 50.

nihilismo, y lo supera a través del superhombre, que representa la máxima expresión de la *voluntad de poder* y acepta el *eterno retorno* de las cosas.

Para Sánchez Meca, lo que confiere unidad y coherencia al conjunto del pensamiento de Nietzsche es la necesidad de superar el nihilismo pasivo, cuya característica sería el pesimismo, y convertirlo en uno activo, que nos permita abrirnos a horizontes de vida más libres y menos angustiosos. En la juventud de Nietzsche, la búsqueda de ese nihilismo activo será a través de la creación artística y de una interpretación de la cultura griega, adoptada como idea reguladora. En la etapa intermedia, se busca el mismo objetivo mediante la descripción del "espíritu libre" y la crítica genealógica de la cultura moderna. En la etapa final, se alcanza el desarrollo de la propuesta filosófica basada en los conceptos de voluntad de poder, eterno retorno y el superhombre. La ruptura con Wagner va a caracterizar el final de la primera etapa. La segunda etapa se va a centrar en la actitud del "espíritu libre", sin temor ni piedad. Todas las obras del espíritu humano como arte, metafísica, religión, ciencia y política se convierten en ficciones y fabulaciones, productos de la cultura que se presentan a sí mismas como verdades profundas aunque en realidad sean simples interpretaciones. Ya en su última etapa, en *Así hablaba Zaratustra*, se revela que lo que impulsaba a aceptar esa moral era la voluntad de poder. En ésta última etapa, Nietzsche sostiene que sólo podremos liberarnos del resentimiento si vivimos la temporalidad de otra manera, en ello va a radicar la redención: "Para consumar el nihilismo es necesario que pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, privada de sentido y de meta pero repitiéndose ineluctablemente, sin final en la nada; el eterno retorno. Es la forma más extrema del nihilismo: la nada (el sinsentido) eterno"[333]. Esto significa que frente a la visión cristiana del tiempo como historia de salvación (creación, redención, escatología), deberíamos aceptar la idea del eterno retorno que equivaldría a decir sí a la vida, a reconciliarse con el mundo, a amar lo contingente y particular. El hombre que puede lograrlo es aquél para el cual ya no existe el conflicto entre lo sensible y lo valioso, entre lo aparente y lo verdadero, porque es capaz de aceptar que no hay verdad alguna, que no hay ninguna configuración absoluta de la realidad ni ninguna cosa en sí.

En 1874, Nietzsche publica *Schopenhauer como educador* como homenaje al que considera su maestro, pero sobretodo su liberador. Nietzsche habla de la impresión casi fisiológica que provocó en él la lectura de Schopenhauer. En este escrito pretende hacer una crítica del ambiente académico filosófico de su época, resaltando la independencia de Schopenhauer respecto a la sociedad, la academia y el Estado. Elogia su capacidad para interpretar la imagen de la vida como un todo, siendo esto la exigencia de toda gran filosofía, que como la de Schopenhauer, debiera decir:

> Ésta es la imagen de toda vida y a través de ella aprende el sentido de tu vida. Y a la inversa: lee el libro de tu propia vida y comprende así los jeroglíficos de la vida en general. Y así es como debe ser interpretada ante todo, la filosofía de Schopenhauer: individualmente, del individuo particular sólo para sí mismo, para obtener conocimiento de la propia miseria y necesidad, de la propia limitación y aprender, a la vez, los antídotos y consuelos: el sacrificio del propio yo, la sumisión a las intenciones más nobles, y, ante todo, a la justicia y a la misericordia. Nos enseña a distinguir entre lo que fomenta realmente la felicidad humana y lo que tan sólo lo hace de modo aparente. Nos enseña que ni enriquecerse, ni obtener honores, ni acumular conocimientos pueden liberar al individuo del profundo desasosiego que le causa la falta de valor de su existencia, y que sólo puede conferir sentido a esa aspiración un fin global superior y grandioso: adquirir poder para ayudar con él a la naturaleza y corregir un tanto sus locuras y torpezas. Primero en bien propio, claro es;

[333] Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente, Kritische Studien Ausgabe.* Ed. de G. Colli y M. Montinari. Gruyter, Berlín, 1982, vol. 12, 71/6. Apud. Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo.* Ed. Síntesis, Madrid, 2004, p.110.

> pero, finalmente, en bien de todos a través de uno mismo. Se trata, a decir verdad, de una aspiración que lleva honda y cordialmente a la resignación, pues ¿qué y cuánto cabe mejorar aún en lo particular y en lo general?[334].

Después de poco más de una década de haber descubierto a Schopenhauer, Nietzsche empezará a tomar consciencia de las diferencias con respecto a su filosofía. Como señala Colli, Nietzsche tomará precisamente de Schopenhauer los argumentos necesarios para su crítica a la doctrina de la compasión: "La piedad no es un impulso natural, animal, sino un sentimiento mediato y condicionado por la razón, o sea, un sentimiento innatural"[335]. Podemos pensar que Colli se refiere al hecho de que el sentimiento de la compasión sea más bien el resultado de un proceso racional que nos permite concatenar causas y efectos, basados en la perspectiva de pasado y futuro. Es decir, por experiencias pasadas podemos deducir los efectos de determinadas causas, lo que provocaría en nosotros, en su caso, el sentimiento de la compasión. Según Safranski, en *Humano, demasiado humano,* Nietzsche, "comienza por despedazar la moral de la compasión en Schopenhauer, desplazando el acento del sentimiento de compasión al acto de provocar compasión. Mover a alguien a la compasión es, según él, un arma de los débiles. Ellos descubren la debilidad de los fuertes, a saber, la capacidad de sentir compasión; y los débiles en adelante utilizan esta debilidad de los fuertes. La fuerza de los débiles es provocar compasión"[336]. Safranski, al igual que Colli, interpretan la crítica de Nietzsche en el sentido de que la compasión pasa de ser un sentimiento desinteresado a un cálculo racional de aquellos que esperan obtener algo de la compasión ajena. Puedo imaginar que Schopenhauer respondería que, concediendo que fuera un proceso racional aquel que busca despertar la compasión, no en todos se despierta el sentimiento de la compasión. Podríamos pensar que en la compasión intervienen los dos aspectos: nuestra naturaleza y nuestra razón, pero de ninguna manera que se limita a un cálculo racional, pues se requiere finalmente en el otro la disposición a la compasión. El que experimenta la compasión y ayuda a alguien, no lo hace esperando nada a cambio, por lo que es intrascendente si el otro se aprovecha o no de su compasión.

La distancia de Nietzsche, respecto al pensamiento de Schopenhauer, nunca afectó la admiración y la confianza que había depositado en él. En contra de su maestro, sostuvo que no era posible hacer ninguna afirmación sobre la cosa en sí, sin embargo, mantuvo su adhesión a dos ideas fundamentales: la idea de que el mundo en su naturaleza interior no es algo racional o espiritual, sino impulso carente de sentido; y la posibilidad de un conocimiento trascendente que implicaría la posibilidad de liberarse del poder de la voluntad, y que para Nietzsche tendrá el significado de una emancipación de la animalidad. Según Safranski, "las obras de Nietzsche son en conjunto una única crónica de los complejos acontecimientos relacionados con el intento de tomar las riendas del poder sobre sí mismo"[337]. Para Nietzsche, el hombre debe aspirar a llegar a ser señor de sí mismo y de las propias virtudes, pero éstas han de ser sólo los instrumentos para alcanzar fines superiores y no para empequeñecerse. Aquí se manifiesta una contradicción por el hecho de aceptar la necesidad de las virtudes, a fin de que el hombre salga de su animalidad; pero a la vez destruye todo fundamento de las mismas. Las virtudes deben tener un fundamento de universalidad, no de individualidad; pero el superhombre sólo respeta las reglas a las que él mismo se ha obligado. En un fragmento póstumo del invierno de 1887-88 encontramos una clara crítica a la virtud de la compasión de Schopenhauer:

> A partir de su pesimismo, Schopenhauer tenía completo derecho a dejar como única virtud la compasión: con ella es con la que más enérgicamente se fomenta de hecho la negación de la voluntad de vivir.

---

[334] Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador.* Trad. Jacobo Muñoz, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 47.
[335] Colli Giorgio. *Después de Nietzsche.* Ed. Anagrama, Barcelona, 2000, p. 138.
[336] Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, Biografía de su pensamiento.* Ed. Tusquets, Barcelona, 2009, p. 198.
[337] Op. Cit. p. 196.

> La compasión, la *caritas*, al permitir a los deprimidos y a los débiles seguir viviendo y tener descendencia, obstaculiza las leyes naturales de la evolución: acelera la decadencia, destruye la especie, -*niega* la vida. ¿Por qué las otras especies animales se mantienen sanas? Porque carecen de compasión[338].

Lo terrible en Nietzsche, es que el surgimiento del superhombre parece depender de la aniquilación o el sometimiento de aquellos que no reúnen las características para llegar a serlo: "Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? –La compasión activa con todos los malogrados y débiles –el cristianismo…"[339]. Como se puede observar, esta evolución de la vida presupone una elección valorativa. Mientras que, para Schopenhauer, el hombre plenamente moral es aquel que no hace diferencia entre sí mismo y los otros, para Nietzsche el hombre no se eleva sobre sí mismo sino con respecto a otros, es decir, afirma una desigualdad. Es importante reconocer la influencia de la teoría de la evolución de Darwin, así como el avance de los descubrimientos de las ciencias naturales en el pensamiento de Nietzsche. Él asume la doctrina de la evolución con referencia a la teoría de la descendencia y la lucha por la existencia, no como pugna por sobrevivir, sino como avasallamiento. Para Schopenhauer, esta aniquilación en beneficio del superhombre constituiría la máxima afirmación de la voluntad de vivir. A diferencia del darwinismo, Nietzsche considera que: "La lucha por la existencia es solamente una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vivir; la gran y pequeña lucha gira en todas partes alrededor de la preponderancia, del crecimiento, de la ampliación, del poder, conforme a la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vivir"[340].

En *Zaratustra,* Nietzsche desarrolla la doctrina de la voluntad de poder. Su punto central es la superación de sí mismo, se trata ante todo de una voluntad de poder sobre sí mismo. Debemos recordar que en cada uno de nosotros habita una fuerza creadora, que nos permite elevarnos sobre nosotros mismos. Además de aplicarse como forma psicológica, Nietzsche va a utilizar la doctrina de la voluntad de poder como clave para interpretar todos los procesos vitales, incluido el conocimiento. El dotar de sentido a las cosas es también una manifestación de la voluntad de poder. Al otorgarle sentido al mundo, el hombre le da una forma adecuada para sí mismo. El conocimiento, a través de la potencia creadora, logra ideas y figuras que se convertirán en "verdades". Estos conceptos se hacen "verdaderos" en la medida en que se imponen, y se refieren tanto a creaciones científicas como espirituales.

Partiendo del concepto de voluntad de Schopenhauer, para Nietzsche, suponiendo que hubiera una forma previa de vida que pudiéramos llamar voluntad, ésta finalmente sólo podría actuar sobre la voluntad misma, no sobre la materia:

> Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad, a saber, la voluntad de poder, como dice mi tesis; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución al problema de la procreación y nutrición –es un único problema-, entonces habríamos adquirido el derecho de definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su "carácter inteligible", sería cabalmente "voluntad de poder" y nada más[341].

Así considerada, la voluntad de poder no tendría un sustrato metafísico ni la realidad de un hecho científico, sino que sería tan sólo una hipótesis. Si todo se pudiera explicar a partir de una unidad, entonces sería a partir de esta voluntad de poder. Pero todo este dinamismo que mueve la

[338] Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo.* Alianza Ed., Madrid, 2007, (nota 14 del traductor) p. 131.
[339] Op. Cit. § 2.
[340] Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia.* Ed. Edaf, Madrid, 2002, § 349, p. 348.
[341] Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal.* Alianza Ed., Madrid, 2008, § 36, p. 66.

vida y el universo, radica tan sólo en una fuerza que vence a otra más débil, sin ninguna otra causalidad que la de voluntad sobre la voluntad. Otra implicación sería que ya no hablaríamos de una voluntad o fuerza, sino de una lucha entre fuerzas o voluntades, en plural. La victoria de una fuerza sobre otra más débil, constituye una fuente de placer; la derrota se percibe como dolor. La fuerza entendida como energía de autoafirmación de la vida va a estar caracterizada por lo dionisiaco. Esta fuerza va a ser detonada por pulsiones e impulsos que se han ido configurando e incorporando al actuar del hombre, y constituyen la cultura: "entonces, todos nuestros juicios y valoraciones morales, por ejemplo, no son más que racionalizaciones y construcciones de un proceso fisiológico a la manera de un lenguaje cifrado […] Lo que hay en el fondo de la conciencia es, en suma, el querer insaciable, insatisfecho, despótico de los impulsos…"[342]. Nietzsche critica a Schopenhauer el hecho de no poder superar una tradición que busca el uno, el gran singular, como si se pudiera encontrar en el punto de la voluntad, la paz que antes se encontraba en el concepto de Dios. Sin embargo, el punto de unidad de Schopenhauer no es un remanso de paz, sino todo lo contrario, es un centro en el que se manifiesta una lucha permanente.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche va hacer una interpretación sobre el origen de los valores. Según él, es la cultura judeocristiana la que ha invertido la identificación aristocrática de los valores que identificaba lo bueno con lo noble, poderoso, bello, feliz y amado de Dios para pasar a identificarlo con los pobres, impotentes, indigentes, enfermos, deformes y débiles, siendo ahora ellos los únicos piadosos y benditos de Dios: "con los judíos comienza *en la moral la rebelión de los esclavos:* esa rebelión que tiene tras de sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque –ha resultado vencedora…"[343]. Esta moral de esclavos va a engendrar a los hombres del resentimiento. La dialéctica de la compasión esconde una lucha de poder, la lucha entre señor y siervo. También la gratitud va a provocar la venganza, en la medida en que los que han recibido algo de alguien han experimentado su poder y se convierten en su deudor, lo que provoca el deseo de liberarse de dicha relación deudora. No se deben interpretar los comentarios de Nietzsche acerca de los judíos como una crítica racista o antisemita. Más bien, cuestiona el hecho de haber impuesto una moral que produjo en el hombre un sentimiento de abatimiento y pecado, y que logró limitar, atrofiar o anular sus mejores capacidades, que surgen de los impulsos y pulsiones de su naturaleza. En una época en donde el ateísmo moderno ya se había extendido, todos los ataques de Nietzsche a la moral cristiana podrían considerarse hasta cierto punto innecesarios, sin embargo, podrían entenderse desde la perspectiva de que el mismo Nietzsche es el hombre del resentimiento, él mismo se siente víctima del debilitamiento y del desengaño. Su padre fue pastor, y su familia había considerado la posibilidad de que él también lo fuera.

Todo el análisis de la moral en Nietzsche revela una supuesta crueldad que la misma moral oculta. Además, la moral implica la división, el desmembramiento del hombre en el sentido de que algo en él le imparte mandatos e impone una constante valoración de sí mismo, lo cual iría en contra de la concepción del hombre como unidad, como *individuo*: "Nietzsche nos incitará una y otra vez a hacer de nosotros una *persona entera*. Pero esa manera de ser exactamente no significa la superación imposible de la forma de existencia dividida, sino una eficiente configuración e instrumentalización de nosotros mismos"[344]. Al igual que en el hombre, Nietzsche habla también de dos polos opuestos que se manifiestan en la cultura: lo apolíneo y lo dionisiaco. Apolo es el dios de la forma, de la claridad, de la individualidad: el lenguaje y la dialéctica son apolíneos. Dionisio es el dios salvaje de

[342] Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo.* Ed. Síntesis, Madrid, 2004, p 149.
[343] Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral.* Alianza Ed., Madrid, 2007, p. 46.
[344] Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, Biografía de su pensamiento.* Ed. Tusquets, Barcelona, 2009, p. 196.

la embriaguez, el éxtasis, la disolución, lo orgiástico: la pasión, la danza y la música son sus formas preferidas. Según Safranski, en esta división se refleja la filosofía de Schopenhauer, considerando que lo apolíneo en Nietzsche no sería más que una máscara de lo dionisiaco, no son dos fuerzas al mismo nivel sino que una de ellas –lo dionisiaco- sería más fundamental que la otra:

> Pues lo dionisiaco es entendido como el mundo de la voluntad instintiva, y Apolo, en cambio, extiende su competencia a la representación, a lo consciente. Para un schopenhaueriano, de esta constelación se deduce sin género de dudas en primer lugar que lo dionisiaco representa el poder primario, elemental de la vida, y en segundo lugar, que este estrato de la vida es ciertamente creador, pero a la vez, cruel e incurable, pues, de hecho, Schopenhauer interpreta al mundo de la voluntad como creador, cruel e incurable[345].

La gran pasión de Nietzsche fue la música. Su filosofía puede interpretarse como un intento de descubrir cómo es posible prolongar en la vida el efecto que la música provoca en él. El hombre busca el placer siempre, no sólo ocasionalmente, esto también nos distancia de los animales. Para superar el aburrimiento, que puede interpretarse como una experiencia de la nada, el hombre juega, y del juego surge el arte. Para Schopenhauer, recordemos que la música es una forma de negación de la voluntad, nos proporciona la oportunidad de abstraernos del sufrimiento de la vida y del querer.

Para Schopenhauer, sólo el presente constituye la fuente de la realidad. Como ya dijimos, el presente tiene dos mitades: la objetiva, que tiene como forma la intuición del tiempo; y la subjetiva, que es la parte fija. De tal forma que cada individuo lleva en sí mismo el punto fijo del tiempo infinito:

> Por eso cada cual puede decir: «Yo soy de una vez por todas el señor del presente, y por toda la eternidad me acompañará como mi sombra: por eso no me asombra de dónde procede ni cómo es que sea precisamente ahora». Podemos comparar el tiempo con un círculo que gira sin fin: la mitad que siempre desciende será el pasado, la que siempre asciende, el futuro; arriba, el punto indivisible que toca la tangente sería el presente inextenso: así como la tangente no continúa girando, tampoco lo hace el presente, el punto de contacto del objeto cuya forma es el tiempo, con el sujeto que no tiene ninguna forma porque pertenece a lo cognoscible sino que es condición suya[346].

Esta reflexión sobre el tiempo debió impresionar a Nietzsche, que desarrolla seguramente a partir de ahí, el concepto del eterno retorno.

Para las sociedades arcaicas, el tiempo tenía una concepción cíclica: la agricultura, el movimiento de los astros, la estaciones, el ciclo de fertilidad de la mujer; ello implicaba una idea de regeneración. Las ceremonias, sacrificios, representaciones y festividades son actividades que de algún modo pretenden la abolición del tiempo mediante la imitación, el mito o la repetición de arquetipos. En estas actitudes se descubre la voluntad de desvalorizar el tiempo; si no se le da atención al tiempo, el tiempo no existe. Así se constituye el mito del eterno retorno. El místico, el hombre religioso primitivo vive un continuo presente. El sentido de esta repetición es conferirle realidad a los acontecimientos, además con ello se suspende el paso del tiempo o, al menos, la angustia que ello conlleva. En el hombre de las sociedades tradicionales, la imitación de los arquetipos revela su necesidad de realidad y su terror a dejarse invadir por la insignificancia de la existencia terrena y, según Mircea Eliade, un esfuerzo desesperado por no perder el contacto con el *ser*.

> Ese «eterno retorno» delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir, […] al conferir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. Todo recomienza por su principio cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación

[345] Op. Cit. p. 68.
[346] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004, p. XI.

definitiva. En cierto sentido, hasta puede decirse que nada nuevo se produce en el mundo, pues todo no es más que la repetición de los mismos arquetipos primordiales[347].

Esta concepción primitiva del tiempo va a cambiar a partir de la revelación monoteísta, pues ésta se lleva a cabo en el tiempo, en la historia. Moisés recibe la «Ley» en cierto «lugar»y cierta «fecha». El acontecimiento mesiánico ya no se presenta cada año, sino de una vez para siempre, hasta el final de los tiempos. Contra una regeneración periódica, se establece una regeneración única. Las doctrinas griegas y orientales fundadas en el mito de los ciclos cósmicos se expresan en la creencia de la metempsicosis y la transmigración de las almas, como recuperación periódica de la existencia anterior por todos los seres. De igual forma, los cataclismos, catástrofes y guerras tienen como finalidad la purificación y regeneración del género humano, que son aceptados desde esa perspectiva. "En cierto sentido, hasta puede decirse que la teoría griega del eterno retorno es la variante última del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico, así como la doctrina platónica de las ideas era la última versión de la concepción del arquetipo, y la más elaborada. Y vale la pena observar que ambas doctrinas encontraron su más acabada expresión en el apogeo del pensamiento filosófico griego"[348].

En el cristianismo, la regeneración periódica del mundo se traduce en la regeneración de la persona; sin embargo, el año litúrgico cristiano sí está fundado en una repetición periódica de la natividad, de la pasión, muerte y resurrección de Jesús que implica en cierto sentido la regeneración personal a través de la reactualización de dichos sucesos. La cuestión es que el cristianismo sustituye la concepción cíclica del tiempo, por una nueva concepción del progreso lineal.

Será hasta el siglo XIX cuando autores como Nietzsche, Spengler y Toynbee intenten rehabilitar las concepciones cíclicas del tiempo. Al respecto, Eliade concluye: "El cristianismo se afirma sin discusión como la religión del «hombre caído en desgracia»: y ello en la medida en que el hombre moderno está irremediablemente integrado en la historia y el progreso, y en que la historia y el progreso son caídas que implican el abandono definitivo del paraíso de los arquetipos y de la repetición"[349].

Respecto a la idea del eterno retorno, desde una perspectiva teórica, Nietzsche (influenciado por el avance de las ciencias, particularmente de la física y las matemáticas), llega a la sorprendente conclusión de que, dado que la cantidad de materia en el universo permanece siempre la misma y el tiempo es infinito, ya han sucedido todas las posibles combinaciones de materia y energía, las cuales se repetirán indefinidamente. El superhombre es capaz de aceptar que no puede escapar del tiempo, que no hay ningún más allá, ni ninguna liberación a través del no ser. Pero, de acuerdo a la doctrina del eterno retorno, despertaremos de nuevo el estado de conciencia. Desde un punto de vista pragmático, lo que quiere decir es que hemos de vivir nuestra vida de manera que pudiéramos volver a vivirla sin horror. Es decir, superar el "tú debes" moral, por el "tú debes" vivir tu vida como si cada instante fuera eterno, pues retorna eternamente. Este pensamiento debería transformar al hombre: "¡gravitaría sobre tu actuar con el peso más abrumador! Pues ¿cómo podrías llegar a ver la vida, y a ti mismo, con tan buenos ojos que *no deseases otra cosa* que esa confirmación y ese sello últimos y eternos?"[350].

Con respecto al tiempo, mientras que para Schopenhauer la eternidad debiera ser el más terrible de los pensamientos para el hombre, pues implicaría eternizar el tormento; en cambio "el único pensamiento por el que Nietzsche se salva del pesimismo de la ausencia de fines de vida (es)

[347] Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno.* Alianza Ed., Madrid, 2008, p. 90.
[348] Op. Cit. p. 122.
[349] Op. Cit. p. 156.
[350] Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia.* Ed. Edaf, Madrid, 2002, § 341, p. 330.

el pensamiento del triunfo de la vida, que se eleva al infinito sobre el presente, siempre imperfecto, sólo concebible bajo la condición de eternidad"[351]. Además, si podemos hablar de una moral en la filosofía de Nietzsche, ésta va a estar fundamentada en la doctrina del eterno retorno: "La repetición infinita de nuestras acciones es el criterio en el que, según él, adquirimos conciencia de su valor o de su carencia de él"[352]. Lo valioso de comparar el pensamiento de estos dos filósofos es, para Simmel, el descubrir cómo la humanidad ha podido llegar a sentimientos tan distintos sobre la vida: "Por eso, si ha de haber una unidad de ambos, debe buscarse en otro sitio que en su contenido objetivo: en el sujeto en que ambos se dan. Al sentir en la distancia entre estas oposiciones la exaltación de la vida, se amplía el alma –aunque no se siente dogmáticamente inclinada a ninguno de los dos partidos- hasta poder abrazar y gozar la desesperación de la vida y el júbilo de la vida como los polos de su propia amplitud, de su fuerza, de la riqueza de sus formas"[353].

En su afán por superar la división interna del hombre, Nietzsche estudia la conciencia[354]. Para él, la conciencia será autoconocimiento y autoformación. La conciencia nos dice: llega a ser el que eres. Una reflexión posterior lo lleva a descubrir "en la conciencia de la conciencia", el desgarramiento en dos mundos: el del sujeto y el del mundo visto como objeto. En ello va a descubrir la singularidad y la ausencia de un todo o de una síntesis que, para él, sólo va a ser un capricho de la filosofía. El ser y la conciencia no son lo mismo, el ser es lo inefable y la conciencia es sólo una estructura que permite el enlace entre los hombres. De ahí, que a través de la conciencia sea imposible entender al ser. La conciencia se presenta como una red o estructura que se apoya en el lenguaje y en todo tipo de signos de comunicación, pero le es imposible comunicar la verdad sobre el ser. Por lo tanto, todas las verdades serán meras interpretaciones, como decíamos, de la voluntad de poder. La doctrina de la voluntad de poder será el fundamento a partir del cual Nietzsche intente, sin éxito, sistematizar su filosofía.

Nietzsche es el principal precursor de lo que se va a conocer como vitalismo. El término *vida* pasó a designar un concepto central, como antes lo habían sido *ser, naturaleza, Dios, yo.* "La «vida» era la bandera alzada contra los valores eternos, fatigosamente deducidos o transmitidos irreflexivamente. Por otra parte, la palabra «vida» se dirigía contra un materialismo que renuncia al alma, o sea, contra la herencia de finales del siglo XIX"[355]. El concepto de *vida* abarca el alma, el espíritu, la naturaleza, el ser, el dinamismo, la creatividad. Es plenitud de formas y riqueza inventiva de tal magnitud, que no se necesita un más allá. La *vida* se convirtió, con gran éxito, en la consigna de los movimientos juveniles. La filosofía de la vida de Nietzsche pretende liberarse del determinismo de finales del siglo XIX: "No existe la verdad en sentido objetivo. Verdad es el tipo de ilusión que se muestra útil para la vida. Ahí está el pragmatismo de Nietzsche […] La vida sólo triunfa en la abundancia, cuando derrocha, cuando agota sus energías vitales"[356].

La filosofía vitalista de Nietzsche que elogiaba la guerra, el sometimiento y la aniquilación de los más débiles y enfermos, y que sostenía que no había humanidad sino individuos en lucha constante, contribuyó a crear una ideología de raza y pueblo que sería utilizada más tarde por el nacionalsocialismo. Se dice que Nietzsche era contrario al antisemitismo: despreciaba los componentes del nacionalismo alemán, la idea de pueblo y figuras tan odiadas como las de su hermana y su cuñado Bernhard Förster, quien militaba en el nacionalsocialismo y era un fanático

[351] Simmel, George. *Schopenhauer y Nietzsche.* Ed. Espuelas de Plata, España, 2004, p.28.
[352] Op. Cit. p. 273.
[353] Op. Cit. 274.
[354] Cfr. Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia.* Ed. Edaf, Madrid, 2002, § 354, p. 355.
[355] Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, Biografía de su pensamiento.* Ed. Tusquets, Barcelona, 2009, p. 342.
[356] Op. Cit. p. 345.

antisemita. En su correspondencia, Nietzsche habría escrito hacia 1885 que deseaba salirse de "este agujero antisemita", en referencia a la editorial de Schmeitzner. En una de sus últimas cartas, a principios de 1889 cuando se empiezan a manifestar signos de locura, escribe: "Quiero que asesinen a todos los antisemitas"[357]. Su hermana y su cuñado habían viajado a Paraguay con la intención de fundar un asentamiento ario puro que no prosperó. Hacia 1893, después del suicido de Bernhard Förster y su regreso de Paraguay, la hermana de Nietzsche se encargará de la difusión de la obra de su hermano, no sin antes pretender una manipulación y falsificación de sus escritos. Fundó el Archivo Nietzsche en Weimar y alentó la primera edición general de sus escritos.

Entre 1936 y 1940, Heidegger impartirá sus lecciones sobre Nietzsche. Le reprocha que con su filosofía de la voluntad de poder no permaneciera fiel a la tierra, en el sentido de haber olvidado al ser, pues esa filosofía arrastra todo al círculo del hombre que valora:

> El ser, con el que el hombre tiene que habérselas y que él mismo es, se convierte enteramente en objeto de apreciación como «valor». Nietzsche quería que el hombre se animara a ser él mismo, que se erigiera en su mismidad. Heidegger dice: de ahí surgió no sólo un erigirse, sino también una rebelión, una rebelión de la técnica y de las masas, que ahora, a través de la dominación técnica, se convierten enteramente en lo que Nietzsche llama los «últimos hombres», que «parpadeando», se establecen en sus moradas y en su pequeña felicidad, y se defienden con brutalidad contra todo menoscabo de su seguridad y estado de posesión[358].

Heidegger considera que para Nietzsche, el ser es visto desde una perspectiva de valoración. Para la voluntad de poder todo se limita a un asunto de conservación y condiciones de crecimiento, pero se olvida del ser.

Para Heidegger, el pensamiento de Nietzsche, centrado en el sujeto, caracteriza y orienta el desarrollo de la metafísica hasta su consumación final en la técnica; y es quien finalmente cierra la historia de la metafísica europea como olvido total del ser. Pero este acabamiento no representa para él ningún triunfo, sino es más bien un final que puede compararse a la muerte; sería la no-historia. "Esta situación de estancamiento, de paralización –dice Heidegger-, este tiempo histórico ya sin historia (*Geschichte)*, es el nihilismo pensado por Nietzsche, en el que ya sólo queda la proliferación insignificante de los acontecimientos que se repiten caóticamente una y otra vez"[359]. Apoyado en la dialéctica hegeliana, Heidegger cree que la estructura que rige la historia no es más que el movimiento del ser en su darse y en su retraerse, desprovisto de lógica y que constituye su destino. Este destino es el conjunto de condiciones en que los individuos se constituyen. Pero este destino también supone ciertos límites que excluyen otros mundos posibles. El mundo que se excluye, se vuelve accesible a través del lenguaje, que es para Heidegger, la *morada del ser.*

Los avances de la técnica, la estandarización de las formas de vida y el anhelo de seguridad han bloqueado la inquietud metafísica, a partir de la cual se pudiera desplegar una nueva relación con el ser. En esta época de la técnica, el hombre ha perdido su relación con la naturaleza; ha perdido el sentido de lo sagrado (entendido como aquello que queda a salvo, que queda intacto), pues la técnica no se detiene ante nada; y finalmente, la instrumentalización del lenguaje lo ha reducido a un mero vehículo de mensajes preestablecidos, es tan sólo un medio de comunicación.

> El hombre en esta época de la técnica se ha instalado, pues, en la seguridad de la plena y total positividad del ente bien conocido y técnicamente dominado. Sin embargo, su resistencia a reconocer lo oculto del ser, su olvido de lo que del ser no se da no puede impedir que esto irrumpa de alguna manera como alteridad

[357] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. [Correspondencia completa, edición en 8 volúmenes], Munich, 1986, 8, p. 575. Apud. Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, Biografía de su pensamiento.* Ed. Tusquets, Barcelona, 2009.
[358] Op. Cit. p. 366.
[359] Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo.* Ed. Síntesis, Madrid, 2004, p. 166.

> radical, como cuerpo, como muerte y como todo el conjunto de fuerzas no históricas que siguen provocando angustia[360].

Para Heidegger, la filosofía de la voluntad de Nietzsche lleva a cabo la aniquilación de la metafísica, en la medida en que la somete a una triple inversión: la apariencia, el cuerpo y lo sensible pasan a ocupar el lugar de las ideas, el alma y el espíritu. Tres oposiciones constituían la base de la metafísica tradicional: alma y cuerpo, esencia y existencia, individuo y universalidad. "Abolidas estas diferencias, sólo queda la voluntad de poder como voluntad que no quiere ninguna meta externa a sí misma sino el aumento cada vez mayor de su poder. Es decir, sólo queda la voluntad como voluntad de voluntad o voluntad desdoblada sobre sí misma que muestra su intrínseco nihilismo"[361]. El funcionamiento de la técnica acaba por abolir cualquier meta, valor, ideal u objetivo que no sea el volver sobre sí misma. De ahí el consumismo y la uniformidad. Para el hombre atrapado en la circularidad de la voluntad de voluntad no habría inquietudes filosóficas, ni pensamiento que no fuera racionalización, actividad calculante, uniformadora y planificadora al servicio de la técnica. Para Heidegger, el permanecer en un estado de inmovilización metafísica supone incluso el riesgo de la destrucción misma del hombre, por ejemplo en un cataclismo nuclear. Esta inmovilización implica también el riesgo de que el hombre quede atrapado en su última figura metafísica como funcionario de la técnica, ello no afectaría tanto al hombre empírico sino a la misma esencia del hombre, sería un hombre sin ser. Frente a la perspectiva de una catástrofe o una extinción progresiva, sólo el pensamiento podría dar una respuesta. "Pensar, por tanto, como dejar ser al ser, dejarle que se muestre al mismo tiempo que se sustrae y se oculta en la aparición de la totalidad del ente en su manifestación temporal contemporánea como esencia de la técnica. Si es imposible plantear el ser sin el hombre, es imposible también plantear al hombre sin el ser. Sólo el hombre comprende el ser y es hombre por su apertura al ser"[362].

2. Existencialismo.

> Es notable que la influencia de Schopenhauer haya sido tardía aunque inmensa en la cultura europea, y que sólo los filósofos, salvo Nietzsche, le hayan puesto mala cara. Sin duda, un mínimo de optimismo es necesario para ser reconocido como filósofo de pleno derecho, ese mínimo de optimismo que le faltaba a Schopenhauer, y que, por mi parte, nunca podría elogiárselo bastante. Su influencia es sensible no obstante en algunos pensadores del siglo XX: por ejemplo, en Cioran, en Georges Bataille –que en *El erotismo,* recurre sin saberlo a varios de sus temas fundamentales-, en fin, en toda la corriente llamada «existencialista»- que toma de él, siempre sin saberlo, los temas de la facticidad y del absurdo de la existencia. Así, *La náusea* de Sartre podría ser considerada como una especie de novela de juventud de Schopenhauer[363].

El existencialismo supone que en el hombre, la existencia precede a la esencia. Sartre sostiene que, mientras en el siglo XVIII se suprimió la noción de Dios, no así la idea de que la esencia precede a la existencia. La idea de la esencia supone que hay una naturaleza humana que se encuentra en cada hombre, es decir, el hombre vendría a ser la singularidad de un concepto

[360] Op. Cit. p. 174.
[361] Op. Cit. p. 184.
[362] Op. Cit. p. 196.
[363] Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*, Trad. Rafael del Hierro Oliva, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, p 12.

universal. Para el existencialismo, es el hombre el ser en el que la existencia precede a la esencia, es el ser que existe antes de poder ser definido por algún concepto. "El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, como él se concibe después de la existencia"[364]. El primer principio del existencialismo establece que el hombre no es otra cosa sino lo que él se hace de sí mismo. De ahí, que el hombre sea ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, el hombre será lo que haya proyectado ser, no lo que quiera ser. El hecho de que la existencia preceda a la esencia, implica que el hombre es responsable de lo que es. Sartre quiere pensar que al momento de hacer la elección sobre sí mismo, el hombre va a hacer la elección correcta, pues al crear nuestra imagen, pensamos en la imagen del hombre que consideramos debería ser. La imagen que elegimos debiera ser válida tanto para nosotros mismos, como para nuestros contemporáneos. Al elegir, nos convertimos, según Sartre, en una especie de legislador universal. De la responsabilidad de dicha elección se deriva el sentimiento de angustia, desamparo y desesperación del hombre. Cada decisión implica enfrentar una pluralidad de posibilidades, al momento de tomar una decisión sabemos que tiene valor sólo porque ha sido elegida; no porque existan valores absolutos o universales. Al suprimirse la noción de Dios, no hay valores existentes a priori: "Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, ni justificaciones ni excusas. Estamos solos, sin excusas […] el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace"[365]. Si no hay nada fijo, el hombre está obligado a inventarse a sí mismo. Si no hay ninguna moral inscrita, sólo queda fiarnos de nuestros instintos, de nuestros sentimientos. Cada momento implica decidir sobre una variedad de alternativas, para ello nos apoyamos en nuestros sentimientos, pero un sentimiento que se representa no es lo mismo que un sentimiento que se vive. "El sentimiento se construye con actos que se realizan; no puedo pues consultarlo para guiarme por él"[366]. Si nuestros sentimientos van a guiar nuestras decisiones, y los sentimientos son resultado de nuestros actos, Sartre está diciendo lo mismo que decía Schopenhauer. Recordemos que nuestro filósofo afirmaba que sólo en la experiencia, en nuestros actos, nos conocemos a nosotros mismos. El sentimiento de satisfacción o angustia que experimentamos, nos servirá de guía para la próxima vez que debamos tomar una decisión. Sartre afirma: "Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo"[367], Schopenhauer afirmaba que el fundamento de la moral no puede estar fuera del hombre, sino en él mismo.

Lo que sí va a negar el existencialismo es cualquier tipo de determinismo. La vida de un hombre no es más que el conjunto de sus actos, sobre los que él es único responsable, de ahí la angustia y el sentimiento de desamparo. Al ir en contra de todo determinismo, el existencialismo sostiene que si un hombre es cobarde, débil, flojo o malo, es porque él así lo decidió, es su responsabilidad. Toda elección, inclusive la no elección, es una elección. En este sentido, según Sartre, no se puede decir que el existencialismo sea pesimista, sino al contrario, es la doctrina más optimista, en la medida en que el destino del hombre está en sus manos. En este rechazo a cualquier determinismo natural radica la gran diferencia respecto al pensamiento de Schopenhauer y una de

[364] Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo.* Ed. Edhasa, Barcelona, 2009, p. 30.
[365] Op. Cit. p. 43.
[366] Op. Cit. p. 49.
[367] Op. Cit. p. 50.

sus principales críticas, pues es imposible negar que haya una serie de factores físicos, económicos, sociales, históricos y culturales que determinan la vida de todo ser humano.

Sartre va a señalar que la moral de un hombre es como una obra de arte, sólo se puede juzgar una vez terminada. De igual manera, la propia vida es una situación creadora. "Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en ambos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer"[368], el hombre se hace a sí mismo al elegir su moral. Antes de existir, la vida es nada y corresponde a cada uno buscarle un sentido, ese sentido va a ser el valor que le demos a nuestra vida.

Acerca de la idea de progreso, también coincide con Schopenhauer al afirmar que no se puede hablar de progreso en sentido de avance o superación universal, aunque sí puede haber mejoramiento en las condiciones de vida, gracias a la ciencia y a la técnica; pero el hombre es siempre el mismo, enfrentado a diversas situaciones que implican una elección. Recordemos que Schopenhauer sostiene que es posible que haya progresos infinitos para la vida del hombre, sin embargo son sólo superficiales, pues carecen de eficacia para aliviar los grandes dolores de la insignificancia de la vida, la vejez y la muerte.

3. Influencia sobre otros pensadores.

Ya comentábamos que a finales del siglo XIX, Schopenhauer llegó a ser considerado como uno de los grandes filósofos. El período de mayor influencia se dio entre 1880 y la Primera Guerra Mundial. Posteriormente, la obra de Schopenhauer cayó en el olvido, al grado de que hasta los filósofos de profesión dejaron de estudiarlo. Sólo a partir de 1970 aproximadamente, se revivió el interés en su filosofía. Ello debido principalmente al desencanto respecto al positivismo y al empirismo; y a que muchas de las que se consideran ideas "modernas" sobre religión, ciencia, psicología, sexo y otras inquietudes acerca de la vida, fueron discutidas por primera vez por Schopenhauer. Sin duda, Nietzsche y Wittgenstein no podrían ser comprendidos sin referirlos a su filosofía. Muchos lo consideran uno de los precursores del humanismo existencialista.

Schopenhauer fue el primer filósofo moderno en reconocer su ateísmo, el primero en considerar la mente desde un punto de vista biológico y el primero en intuir el evolucionismo, que posteriormente sería desarrollado por Darwin (Darwin cita a Schopenhauer en el capítulo XX de su obra *La descendencia del hombre y la selección en relación con el sexo,* aparecida en 1871).

El historiador Jacob Buckhardt (1818-1897), quién por primera vez propuso un estudio de la historia, no desde el punto de vista cronológico sino filosófico, se declara también seguidor de Schopenhauer. Buckhardt afirma que el estudio de la historia puede ser provechoso en la medida en que puede enseñarnos a superar el egoísmo. Nunca sabremos cómo fueron realmente las cosas, pero habremos ganado mucho si aprendemos a considerar las cosas con cierta frialdad y distancia, sin egoísmo. Mediante la experiencia, señala Buckhardt, habremos de volvernos no más listos, sino más sabios.

El filósofo Hans Vaihinger (1852-1933) logró un gran reconocimiento con su obra principal *La filosofía del «como si»* en la que reconoce a la filosofía de Schopenhauer como una de sus más valiosas posesiones y fuente de inspiración. Vaihinger sostiene que nada en nuestra experiencia puede garantizar la existencia independiente de objetos físicos. Para él, la noción de objeto físico denota algo que existe independientemente de nuestra experiencia, pero posee atributos que lo hacen

[368] Op. Cit. p. 73.

perceptible. Aunque no podamos conocer en esencia dichos objetos, debemos pensar y vivir *como si* dichos objetos fueran tal y como los percibimos. De hecho, para Vaihinger no tenemos otra opción, y esto no sólo se aplica a objetos y causas, sino a todo lo que no implica una experiencia directa: todo lo que constituye nuestro mundo, salvo las percepciones inmediatas de los sentidos, es construcción, deducción, esquema, inferencia, hipótesis, supuesto, especulación, ficción o cualquier cosa que nosotros elaboramos, pero que no es necesariamente parte de la realidad en sí misma. Vaihinger concluye, basado en Schopenhauer, que la mente es un fenómeno biológico que ha evolucionado a fin de proteger al organismo, es en principio un mecanismo de sobrevivencia que funciona al servicio de la voluntad de sobrevivir. El peor error que generalmente cometemos respecto a la realidad del mundo, es confundir una copia con una imagen de él, y de ahí nacen la mayoría de nuestras ficciones. A partir del descubrimiento de este error, se va a dar el giro en el pensamiento de Wittgenstein[369].

En el *Tractatus*, Wittgenstein suponía una homología entre proposiciones y realidad, sin embargo posteriormente en sus *Investigaciones filosóficas*, sostiene que es difícil determinar la dependencia entre los juegos del lenguaje y la realidad. Según Wittgenstein, no existe una esencia de las palabras, sino un conjunto de usos y reglas que determinan las conexiones correctas entre las palabras. Es decir, no hay más que el carácter de instrumento o herramienta de los signos lingüísticos. Si el significado de dichos signos no se basa en hechos empíricos ni en formas a priori de su estructura lógica, el lenguaje pierde su fundamento:

> Wittgenstein define el juego de lenguaje como convencionalidad inexorable. Convencionalidad quiere decir que el lenguaje no debe su verdad o su significado a nada más que al hecho de ser un sistema de reglas que funciona objetiva y coherentemente porque es aplicado por todos los hablantes al resolver con éxito sus problemas y necesidades de comunicación. Eso es lo que determina que la verdad de un lenguaje no proceda de ninguna justificación externa, sino que es su propia coherencia interna la que la funda, y significa tan sólo que las reglas que garantizan esa coherencia han sido utilizadas y han dado buenos resultados […] Lo que hay como sustrato del lenguaje no son ciertamente esencias, pero tampoco son impresiones ni sensaciones precedentes de una naturaleza humana común como realidad última. Lo que hay es, un vacío o, si se quiere, la simple coherencia de unas conexiones y de unas relaciones en un sistema que nada tiene que ver con la descripción de unos contenidos[370].

Esta interpretación de Wittgenstein implicaría la necesidad de enfocarse más a un análisis de nuestra forma de expresión, que a tratar de descifrar la esencia del mundo. Frente al desencanto respecto a la lógica y a la filosofía, lo místico para Wittgenstein será no la experiencia de lo trascendente, sino la experiencia de un mundo limitado: "Y significa que en el mundo, todo es como es y sucede como sucede. O sea, que en el mundo no hay ningún valor, como ya Nietzsche había dejado dicho […] Lo que Wittgenstein hace es formalizar en buena medida la teoría schopenhaueriana del mundo como representación, y ello significa que la relación mundo-representación ya no puede trascenderse. Y sentir sus límites es lo místico"[371].

Eduard von Hartmann (1842-1906) es otro filósofo profundamente influenciado por Schopenhauer. Hartmann, en su obra *La filosofía del inconsciente,* se cuestiona el hecho de que si la realidad primordial estaba constituida por una fuerza ciega, irracional y sin finalidad como sostenía Schopenhauer, no habría una manifestación inteligible de ella, sino puro caos. De lo anterior deduce que la realidad debe poseer una naturaleza dual. Hartmann concluye que la realidad primordial debe ser una especie de Inconsciente metafísico cuya naturaleza dual está constituida por una Voluntad inconsciente y una Idea inconsciente, y ambas constituyen el mundo. La mayor aportación de la obra

[369] Cfr. Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Great Britain, 1997.
[370] Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo.* Ed. Síntesis, Madrid, 2004, p. 219.
[371] Op. Cit. p. 224.

de Hartmann fue haber familiarizado a la gente con la noción de primacía del inconsciente, y allanar el camino para Freud.

Wagner lee a Schopenhauer hacia finales de 1854, a los cuarenta y un años, cuando estaba componiendo obras maestras elaboradas a partir de una concepción intelectual altamente sofisticada. Aunque incompatible con sus ideas, la filosofía de Schopenhauer ejercerá una gran influencia, cambiando todo su desarrollo creativo y por lo tanto, todas sus obras posteriores. *Sigfrido* es el trabajo de transición en la obra de Wagner, a partir de la lectura de Schopenhauer. El primer acorde de *Tristán*, que es quizás el más famoso en la historia de la música, es una especie de equivalencia a la doctrina de Schopenhauer, que sostiene que la existencia es un anhelo siempre insatisfecho, del cual sólo es posible liberarse dejando de ser. La clave musical para lograr dicha equivalencia se conoce como "suspensión", que es como un alargar o aplazar una nota de un acorde a otro, de manera que el segundo acorde sea disonante y por lo tanto, sintamos como se retrasa la esperada resolución. Son innumerables los textos que se refieren al *Tristán* de Wagner como uno de los hitos más importantes en la historia de la música occidental. Cualquier discusión sobre la música atonal y dodecafónica debe partir necesariamente del *Tristán*. En su autobiografía, Wagner cuenta cómo por años no pudo sacar a Schopenhauer de su mente, y cómo durante el verano en que lo descubrió, leyó *El mundo* de principio a fin, cuatro veces seguidas. En el diario de Cosima Wagner podemos encontrar doscientas referencias a nuestro filósofo[372].

Para Thomas Mann, *El mundo* es un verdadero fenómeno, y afirma que nunca había experimentado ni experimentará después una lectura semejante: "Con una filosofía como ésa se puede vivir y se puede morir, sobre todo morir […] «Quien se interesa por la vida –dije yo en *La montaña mágica*- se interesa sobre todo por la muerte» Ahí está la huella de Schopenhauer, una huella profundamente grabada, fija para todo el resto de la vida"[373]. Para Mann, el hecho de que Schopenhauer fuera ateo no le impedía ser metafísico, y tuvo la suerte de llegar, partiendo de presupuestos altamente sensualistas y pasionales, a resultados doctrinales morales: "a una doctrina, coincidente con el cristianismo, de la compasión y la redención"[374]. Mann sostiene que en el pesimismo de Schopenhauer, radica su humanismo, y es a través de la doctrina de la negación como intenta colocar al hombre por encima de lo biológico y de la naturaleza, es ahí donde radica su espiritualidad.

Grandes escritores en los que podemos encontrar la huella de Schopenhauer son Tolstoi, Turgenev, Zola, Maupassant, Proust, Thomas Hardy, Conrad, T.S. Eliot y Borges, entre muchos otros. Finalmente, es importante señalar que Schopenhauer es considerado como el primer gran filósofo en haber divulgado la filosofía oriental en la Europa del siglo XIX, y haber tendido desde entonces, un puente entre Oriente y Occidente.

4. Actualidad de Schopenhauer.

En 1944 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno publicaron la *Dialéctica de la Ilustración,* que se convirtió desde entonces en uno de los textos más controvertidos de la filosofía contemporánea. La intención de los autores era llevar a cabo una reflexión sobre las consecuencias

[372] Cfr. Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Great Britain, 1997, Ch. 17, pp. 350-402.
[373] Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Alianza Editorial, Madrid, 2008, p.54.
[374] Op. Cit. p. 60.

negativas de la Ilustración y el concepto de razón. Su tesis establece que a fin de dominar la naturaleza y liberar al hombre del miedo, la Ilustración lleva a cabo el desencantamiento del mundo, entendido como "un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del *dominio,* del poder. En cuanto tal, este proceso, que quiso ser un proceso liberador, estuvo viciado desde el principio y se ha desarrollado históricamente como un proceso de alienación, de cosificación"[375]. En la *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer sostiene que el dominio del hombre sobre la naturaleza, llevado a cabo a través de la racionalización, lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres. El pretendido «dominio sobre la naturaleza» deviene en «dominio sobre los hombres», expresado en el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

El nazismo, el estalinismo y el capitalismo parecen clausurar la esperanza de un cambio en la humanidad. Los principios de autoconservación y dominio que pretendían buscar la conservación del sujeto, terminan por liquidarlo. Coincidiendo con el diagnóstico de Weber, reconocen que el proceso histórico (progresivo e irreversible) de la Ilustración había llevado a la funcionalización y a la instrumentalización de la razón, con la consecuente pérdida de sentido y libertad. Mientras que para Weber este proceso era visto como un resultado natural, para Horkheimer y Adorno constituía una tragedia, lo que los lleva a emprender una crítica a toda la civilización occidental.

La gran paradoja de la *Dialéctica de la Ilustración* va a consistir en que al radicalizar la crítica a la Ilustración, excluyen la posibilidad de ilustrar a la Ilustración misma. Lo anterior, aunado al intento de reivindicar la religión, los llevará a tener que enfrentar las críticas que califican a la *DI* como un movimiento neoconservador y contrailustrado.

En el prólogo a las ediciones de 1944 y 1947, Horkheimer y Adorno sostenían: "Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie"[376]. Para estos autores, el dominio sobre la naturaleza que supone el progreso social, lleva a la anulación del individuo frente a los grandes poderes económicos, que a su vez elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a niveles insospechados.

Según Horkheimer, sólo rompiendo la lógica del dominio y la autoconservación (pilares del progreso social y económico), podrá la historia realizar los principios de humanidad y los ideales emancipativos que la razón moderna se había propuesto como horizonte. Es la Modernidad, y la sociedad burocratizada y automatizada, lo que impide la realización de esos ideales; y el temor radica en que en aras del progreso, triunfe la necesidad por encima de la libertad. La globalización, la creciente insignificancia del individuo, la imparable homogeneización cultural y la pragmatización del pensamiento alimentan dicho temor.

En 1960 Horkheimer pronuncia un discurso que será publicado bajo el título *Actualidad de Schopenhauer.* Ahí Horkheimer reconoce que la verdadera esencia de todas las cosas, en oposición a los fenómenos, sólo es posible encontrarla cada uno en sí mismo:

> Esa esencia es el deseo insaciable, tras cada satisfacción siempre despierto, de bienestar y placer. Ahí, y no en las razones que el intelecto encuentra en cada paso para tal deseo, radica la inextinguible realidad de todo lo viviente, de todo ser. El intelecto, el instrumento de la racionalización con el que los individuos, los grupos de interés y los pueblos tratan de acomodar sus exigencias, ante sí y ante los otros, a las normas morales vigentes, sirve de arma en la lucha con la naturaleza y con los hombres[377].

---

[375] Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración.* Trad. Juan José Sánchez, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 13.
[376] Op. Cit. p. 54.
[377] Horkheimer, Max**.** *Anhelo de justicia.* Trad. Juan José Sánchez, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 52.

Horkheimer señala cómo Schopenhauer supo identificarse con la lucha en contra de la superstición, la intolerancia y el dogmatismo racionalista. "En contra de la teología, de la metafísica y de toda filosofía positiva de la historia, Schopenhauer despojó de sanción filosófica a la solidaridad con el sufrimiento, a la comunión de los hombres abandonados en el universo"[378].

Según Horkheimer, Schopenhauer es capaz de preservar el concepto de verdad aún sabiendo que el mal es intrínseco a la esencia del mundo; y más aún, considera heroico el acto de asumir y enfrentar dicha verdad. El pensamiento de Schopenhauer es enormemente actual porque la juventud comparte instintivamente dicho pensamiento. Es ya imposible ocultar la contradicción de la verdad; sostener dicha contradicción, suscita la irritación: "Los jóvenes no aceptan el pensamiento que está superado filosóficamente. Si se intenta acallar o encubrir la contradicción en la que necesariamente se ve atrapado, quedan desconcertados no sólo respecto de la veracidad de los mayores, sino de la misma cultura a la que pertenecen"[379].

A diferencia del positivismo lógico, que considera al pensamiento mismo como una mera producción y lo lleva a desocuparse de la verdad filosófica (dado que no existe tal cosa), a Schopenhauer lo mueve la pasión por la verdad: "Su obra filosófica expresa abierta y plenamente lo que la juventud intuye hoy: que no hay una fuerza poderosa en la que esté guardada y protegida la verdad; más aún, que ésta lleva en sí la marca de la impotencia"[380]. Para Horkheimer, sin el pensamiento de la verdad, no es posible conocer su contraparte: el desamparo del hombre, por cuya razón la filosofía es crítica y pesimista.

> La doctrina de Schopenhauer adquiere hoy tanta actualidad porque ella denuncia imperturbablemente los ídolos y a la vez se niega a ver el sentido de la teoría en la astuta representación de lo que existe. Su doctrina es sobria sin caer en la resignación. La doctrina de la voluntad ciega como lo eterno priva al mundo del engañoso fundamento dorado que le confería la vieja metafísica. Al expresar lo negativo y conservarlo en el pensamiento, al contrario que el positivismo, deja al descubierto la motivación para la solidaridad entre los hombres y entre todos los seres finitos: el desamparo. Ninguna calamidad será compensada en un más allá. El impulso para ayudar en el más acá brota de la incapacidad de contemplar la calamidad con la plena conciencia de esa maldición y de soportarla mientras exista la posibilidad de contenerla […] Socorrer a lo finito temporal en contra de lo eterno inmisericorde: en ello consiste la moral según Schopenhauer[381].

Horkheimer estima sumamente dudoso saber hasta qué punto el sentido cristiano, despojado del dogma, pueda expandirse en el mundo, y hasta qué punto el pensamiento europeo, bajo la forma que ha adquirido en Schopenhauer, pueda cumplir en el futuro una función histórica. Actualmente, las costumbres religiosas sirven a la mayor parte de la población no más que como racionalización de días festivos o bien como oportunidad para establecer relaciones sociales y grupos de poder.

El Islam, al que Schopenhauer odiaba por considerarla sobre todas las religiones la que más cedía al fanatismo colectivo, exige poco de sus seguidores y anima a la conquista. Ante la propagación del Islam, Schopenhauer vería confirmada su idea de que los individuos son manifestación de una ciega voluntad de ser y bienestar, que se manifiesta hoy en los grupos racistas y fundamentalistas del mundo: "Por eso su doctrina me parece la forma de pensamiento filosófico que está a la altura de la realidad actual. Con la política ilustrada comparte ella el momento de no ceder a la ilusión; con la tradición teológica y filosófica, la fuerza del concepto. Hay pocos pensamientos de los que nuestra época esté tan necesitada y que en medio de la ausencia de esperanza, justamente porque la expresan, tanto sepan de esperanza, como el suyo"[382].

---

[378] Op. Cit. p. 53.
[379] Op. Cit. p. 55.
[380] Op. Cit. p. 56.
[381] Ibíd.
[382] Op. Cit. p. 58.

Con su intuición respecto a la identidad (en el sentido de compartir una misma esencia), Schopenhauer supo fundamentar, mucho antes de la muerte, la solidaridad con todos los seres. Las paradojas que se le critican a Schopenhauer respecto a la búsqueda del Uno (Voluntad) y su optimismo metafísico respecto a la eternidad expresada con el mito de la transmigración son, para la filosofía crítica[383], ambas necesarias y surgen del interés práctico de la razón del hombre torturado que es incapaz de concebir que la redención del mal infinito sea inconcebible. De ahí que, según Horkheimer, Schopenhauer tenga finalmente razón contra sí mismo. Y por lo mismo, que el cuarto libro de *El mundo* se revele como un error, que los otros tres son capaces de rebatir.

* * *

[383] Escuela de la Teoría Crítica de Frankfurt.

CONCLUSIONES

> Por eso quisiera, en oposición a la mencionada forma del principio moral kantiano, establecer la siguiente regla: cada vez que entres en contacto con un hombre, no intentes evaluarlo objetivamente según el valor y la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento ni lo absurdo de sus conceptos; porque lo primero podría engendrar odio, y lo segundo, desprecio hacia él: antes bien, ten a la vista únicamente sus sufrimientos, su necesidad, su miedo, sus dolores; -entonces te sentirás afín a él, simpatizarás con él y, en lugar de odio o desprecio, sentirás por él aquella compasión que es el único amor puro al que invita el Evangelio. Para no tolerar ningún odio ni desprecio hacia él, lo único verdaderamente indicado es, no la búsqueda de su supuesta «dignidad», sino, al contrario, el punto de vista de la compasión[384].

[384] Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005, § 109, p. 216.

Para Platón y Aristóteles, la filosofía surge del deseo de saber a partir del asombro, de la maravilla ante el mundo. Esta maravilla consiste en tomar conciencia de la propia ignorancia y en el deseo de superarla a través del conocimiento. Trata del deseo de saber por el saber mismo, es una búsqueda desinteresada

Aristóteles decía que la felicidad consiste en el ejercicio de las virtudes, y de todas ellas, la sabiduría es la principal. Kant nos dice que la razón busca descanso y satisfacción en la síntesis arquitectónica, en la explicación última. En Schopenhauer, sólo el conocimiento puede llevar al hombre a la liberación del sufrimiento que implica la vida. La recompensa a esa búsqueda es la libertad, y con ello, al menos relativamente, una mayor oportunidad de ser feliz.

Pues bien, le debo a Schopenhauer una respuesta razonable a las grandes preguntas de la existencia, le debo el haberme descubierto la filosofía, le debo la satisfacción de una síntesis que hace sentido. Cabe preguntarnos si las grandes preguntas no surgen, precisamente, de las respuestas que no nos hacen sentido.

La filosofía es la búsqueda de la verdad. Varios autores dividen en tres grandes periodos el pensamiento de Occidente: el grecorromano, el cristiano-medieval, y el renacentista-moderno. En el inicio de cada periodo, los pensadores intuyen la verdad y generalmente cuando está por aparecer una crisis en la civilización que les dio origen, surgen las grandes síntesis del pensamiento humano: Platón y Aristóteles cuando se acerca el derrumbe de la Ciudad-Estado en Grecia; Santo Tomás y Duns Escoto en el siglo XIII cuando se acerca la crisis del Renacimiento; Kant y Hegel a finales del siglo XVIII y principios del XIX, a punto de darse la mayor crisis de la historia, la crisis de nuestro tiempo. Al final de cada periodo, surge una etapa de desorientación y búsqueda. Es la etapa que nos ha tocado vivir.

Algo que sorprende de la filosofía de Schopenhauer es la poca divulgación que ha tenido, sobre todo si consideramos lo útil que nos podría ser hoy en día. Se dice que es el gran olvidado de la institución académica. Tal vez por sus constantes ataques a los profesores de filosofía. Su fama duró unos sesenta años, hasta que inicia la primera guerra mundial y después aparentemente queda en el olvido. Se dice que los soldados alemanes que iban al frente traían un ejemplar de *El mundo* en sus mochilas. Paradójicamente, Philonenko sostiene que Schopenhauer supo recoger del pensamiento hindú la poderosa idea de la no-violencia, que supo transmitir a Tolstoi y que a su vez fue recogida por Gandhi. Los grandes filósofos parten de sistemas de pensamiento previamente elaborados para, a su vez, elaborar nuevas perspectivas que ayudan a superar y enfrentar problemas o retos a la humanidad. Considero que la filosofía de Schopenhauer sería una base a considerar, a fin de desarrollar una nueva propuesta que nos permita salir de la crisis que vivimos.

En lugar de preguntarse por el ser, Schopenhauer se preguntó por todo lo que no debía ser, convirtiéndose así en el primer filósofo contemporáneo. Rompió con muchos planteamientos tradicionales, pero sobre todo, con el optimismo basado en el racionalismo: la idea de Descartes sobre una razón capaz de conocerlo todo con un buen método, la idea de la Ilustración sobre un progreso indefinido, la idea del mejor de los mundos posibles según Leibniz. Nuestro filósofo reivindicó el cuerpo como manifestación de nuestra esencia y como medio privilegiado para acceder a su conocimiento. Lo que la razón ignora, lo revela la voluntad. La voluntad será el lenguaje de la pasión y el sentimiento; por ello, para muchos artistas, como Borges y Wagner, la filosofía de Schopenhauer encierra la sabiduría acerca del hombre que, a pesar de su "pesimismo", es capaz de sacar conclusiones morales.

Debemos reconocer que el psicoanálisis de Freud, el pensamiento de Nietzsche o la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, que tuvieron una influencia definitiva en el siglo XX, serían

imposibles de comprender sin el estudio de Schopenhauer. También podemos decir que es nuestro filósofo quien despierta en Occidente el interés sobre el pensamiento oriental, que no sólo se ha mantenido, sino que ha aumentado notablemente durante los últimos años. Hoy vemos cómo Occidente mira a Oriente en busca de otra forma de ver la vida, de la simplicidad y la paz interior que hemos perdido.

Fue imposible no interesarme por conocer qué fue lo que había encontrado Schopenhauer en los *Upanishads*. Así como pensamos en la inocencia de la infancia como una etapa en la que se dice lo que se piensa, ajena a formalidades o a intereses ocultos, así nuestro filósofo descubrió en una de las más antiguas doctrinas de la que se tiene registro en la historia de la humanidad, a la compasión, que se funda en la intuición de que todos compartimos un mismo origen y un mismo destino.

Sobre su estética puedo decir que, en lo personal, una visita a un museo jamás volvió a ser igual. A veces pienso cómo es posible que una lectura sea capaz de cambiar nuestra perspectiva de una manera tan radical. En lugar de ver un cuadro o una escultura y apreciar la técnica, la proporción, el color o cualquier otra cosa, ahora veo reflejada la vida. La filosofía de Schopenhauer nos despierta a la compasión no hasta el último libro de *El mundo*, sino desde la estética. Pero de algún modo, también nos despierta la admiración y el respeto por la humanidad, por lo que el hombre es capaz de lograr. Al hacernos conscientes del sentimiento de la contemplación, ajena al deseo, descubrimos por qué el arte nos proporciona placer. Y también desde este punto empezamos a preguntarnos cómo podríamos disfrutar de la vida si pudiéramos aplacar nuestra voluntad, nuestro querer.

Su ética se fundamenta en la compasión, pero no entendida como limosna o deformación narcisista transformada en sentimiento filantrópico, que confirma al rico su diferencia respecto al pobre y marca una distancia. ¡Nada más alejado de ello! Sino la compasión entendida como la certeza absoluta de que todos compartimos el mismo destino del sufrimiento. Sólo a partir de esta certeza, puede surgir la caridad. La negación de la voluntad, por otro lado, es algo que yo no puedo aceptar ni entender. No dejo de cuestionarme qué fue lo que llevó a Schopenhauer a este punto, una razón puede ser el concepto de Nirvana, del cual hizo una interpretación muy personal y podríamos inclusive decir que errónea o al menos muy discutible. Otra razón, sería el darle forma a su sistema, algo que él criticó de Kant: si en el sadismo y la crueldad encontramos la manifestación de la máxima afirmación de la voluntad, debía encontrar también la máxima negación. Si bien el conocimiento por su fuerza liberadora constituye una fuente de felicidad, lo es también, y quizá de forma más inmediata, el sentimiento de satisfacción por superar el reto que representa la vida misma.

Ya he comentado su estilo brillante y su claridad. Schopenhauer no fue un escritor muy prolífico, pero él mismo señaló la importancia de la brevedad y la concisión, además sostuvo que la simplicidad era el signo de lo verdadero. Sabemos que lo que él quiere comunicarnos es un solo pensamiento. Sorprende la unidad de su sistema: puedo preguntarme cualquier cosa y encontrar una respuesta a partir de la voluntad, lo que se puede considerar, como él mismo señala, una prueba de su autenticidad.

Pero a veces también aparece el Schopenhauer que emite juicios valorativos que hoy nos pueden parecer ridículos, sobre todo cuando se refiere a cuestiones que han sido superadas científicamente. También pueden llegar a ser chocantes sus ataques a otros filósofos, sus insultos y descalificaciones, su misantropía y su misoginia. En ocasiones es demasiado reiterativo en algunos temas. Estas características se manifiestan sobre todo en los escritos posteriores a la publicación de *El mundo*, cuando se da cuenta que no tiene el éxito ni la aceptación que se había imaginado. Recordemos que lo esencial lo publica cuando tiene apenas treinta años. Él cree honestamente haber

descifrado el mundo, y busca razones para explicar la indiferencia hacia su obra. Ahora, también he de confesar que disfruté su sarcasmo y su mal humor, pienso que nos revela lo auténtico de su intención, lo hace divertido. Siempre he pensado que sólo las personas brillantes, los genios, tienen el "don" de la ironía y el sarcasmo. Por otro lado, cabe mencionar que me pareció triste su opinión sobre el amor sexual y las mujeres, creo que es un reflejo de su soledad, de su aislamiento.

Schopenhauer fue el primero en sostener que la razón era un instrumento al servicio de la voluntad. Hoy día, la crítica de la Modernidad se basa en el agotamiento o incapacidad de la razón tanto para encontrar nuevas vías de progreso como por su debilidad teórica para descifrar lo que se avecina. En política, asistimos al final del Estado de Bienestar y al regreso a posiciones conservadoras de la economía monetarista. En la ciencia, el avance tecnológico ha introducido cambios sustanciales en la forma en la que el hombre se interrelaciona. En el arte, aparentemente ya no hay normas estéticas válidas. En lo moral, predomina la secularización.

La razón ilustrada de la burguesía de los siglos XIX y XX que anhelaba la libertad y el progreso, nos conduce más bien hacia un aprisionamiento progresivo del hombre moderno en un sistema deshumanizado. Lo que triunfa es la razón instrumental al servicio de la economía capitalista.

Si Schopenhauer supo descifrar la naturaleza de la esencia del mundo, Nietzsche supo profetizar su destino. La transvaloración de los valores que anunciaba Nietzsche se manifiesta en todos los ámbitos de la cultura. Artistas, escritores y compositores abandonan los valores estéticos tradicionales y se basan más bien en la autorreflexión y en fuentes internas de inspiración.

Surge el arte abstracto, y el "Pop Art" que expresa la no creatividad de las masas y el consumismo en el que están inmersas. El expresionismo, el simbolismo, el cubismo expresan multiplicidad en la aprehensión del mundo, pero también ambigüedad e incertidumbre. La pintura deja de idealizar el mundo. El hombre empieza a cuestionarse sobre el significado de un patrimonio conservable y transmisible a través de generaciones. Las guerras y el descubrimiento de los artefactos nucleares acabaron con la esperanza de un futuro racional y pacífico, predomina el desencanto.

Los filósofos contemporáneos se cuestionan por la insipidez y superficialidad de la sociedad posmoderna, por la incredulidad en lo que Lyotard llama los metarelatos, por los cambios introducidos en las relaciones humanas por la sociedad informatizada. La relevancia de los filósofos postestructuralistas confirma la vigencia de la sospecha en los valores tradicionales. También hay quienes pretenden retomar el camino de la búsqueda de la libertad a través de la razón, y quienes pretenden regresar a una religiosidad que permita rescatar los valores perdidos.

Para Schopenhauer, la filosofía consiste en descubrir la esencia del mundo a través de la experiencia, interna y externa. Nos enseñó que la razón es un instrumento al servicio de la voluntad, y que la voluntad es un esfuerzo permanente no sólo por existir sino por acrecentar la vida. Creo que deberíamos darnos la oportunidad de buscar una respuesta, no en la razón, sino en la voluntad. En ese sentido, el hombre moderno podría partir de la comprensión de la esencia de su naturaleza, y tratar de liberarse del yugo de la voluntad que es el deseo siempre insatisfecho. Creo que ello no implica un desprecio por la vida, sino todo lo contrario, implica descubrir una posibilidad para, en lo posible, disfrutarla. El consumismo actual, la ansiedad de poseer objetos que además se vuelven caducos cada vez más rápido, nos tiene atrapados en un círculo cruel. No importa qué se compre, pronto será obsoleto y se ofrecerá algo similar pero más nuevo, más funcional, más moderno. No es tan sólo la angustia por poseer, sino la dinámica social que juzga al prójimo en base a lo que tiene, además del esfuerzo que implica tener los medios suficientes para comprar todo lo que supuestamente debemos poseer. Tal vez ello sea una de las causas que ha llevado al aislamiento

actual, hoy la gente está más sola y deprimida que nunca. Los aparatos electrónicos son los sustitutos de las relaciones personales y de la reflexión: la computadora, la televisión, el celular, el ipod, el ipad, los juegos de video…y las redes sociales, el sustituto de la conversación. Es curioso que mientras la comunicación a distancia parece acrecentarse, la cercanía entre los hombres, disminuye. Otro cambio sustancial en nuestra sociedad es la concepción del tiempo, el capitalismo exige la rapidez y la competencia. Los medios de transporte y de comunicación en general han acortado las distancias y nos hemos acostumbrado a la satisfacción instantánea. Pareciera que todo es desechable: incluso los viajes al espacio en busca de otro planeta donde la vida fuera posible hacen abrigar la idea absurda de que cuando acabemos de deteriorar nuestro mundo, podremos irnos a otro nuevo.

Nuestro filósofo encuentra en la contemplación artística la oportunidad de desprenderse de la voluntad, de liberarse por un momento del deseo, y con ello, de la vida misma. ¿Cuáles son las formas en que el hombre contemporáneo se libera del deseo siempre constante o del aburrimiento y el sufrimiento? Los siguientes datos son reveladores: en un planeta con casi 7 mil millones de habitantes, se calcula que el mercado de drogas asciende a unos 500 mil millones de dólares al año. Según la FAO, el hambre crónica afecta la vida de alrededor de 850 millones de seres humanos. Cinco millones de niños mueren de hambre cada año, además de 1.6 millones que pierden la vida por no tener acceso a agua potable o a servicios sanitarios. Se necesitarían 30 mil millones de dólares anualmente para erradicar el hambre y 8 mil millones para llevar educación a todos los niños que carecen de ella, mientras que el mercado global de armamentos rebasa el billón de dólares anuales[385]. Además, sabemos que los niveles de insomnio, depresión y obesidad son los más altos en la historia de la humanidad. Resulta paradójico que sean los países más ricos del mundo, Estados Unidos y los de Europa, los que concentran el 40 por ciento del consumo de drogas.

Schopenhauer parece haber tenido razón al afirmar que la moral basada en un fundamento externo al hombre no era suficiente para contrarrestar la fuerza de la voluntad. La realidad lo confirma. El significado moral del mundo está, para nuestro filósofo, en la compasión. Pero la realidad tampoco nos muestra un mundo compasivo, sino terriblemente egoísta. ¿No son el consumismo y la violencia expresiones del egoísmo? ¿No son la drogadicción, el alcoholismo y toda forma de abuso formas de evasión o autosatisfacción del ser humano? Se ha dicho hasta el cansancio que el dinero no asegura la felicidad, pero eso no es suficiente para desincentivar su búsqueda. Lo que nos muestra Schopenhauer, es que nunca nada va a ser suficiente; si basamos nuestra felicidad en la autosatisfacción, nunca seremos felices. Por eso su filosofía es conocimiento y liberación: porque nos permite conocernos íntimamente a nosotros mismos. Pero también nos muestra la realidad terrible de la esencia del mundo, y por ello nos invita a la compasión, a la que deberíamos entregarnos, aunque sea por egoísmo…

* * *

[385] Reyes Heroles, Federico. *Alterados. Preguntas para el siglo XXI.* Ed. Taurus, México, 2010, pp. 99-101.

BIBLIOGRAFÍA

Básica:

Aristóteles. *Ética a Nicómaco.* Trad. Pedro Simón Abril (siglo XVI), Ed. Folio, Barcelona, 2002.
Aristóteles. *Poética.* Trad. Salvador Mas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
Descartes, Rene. *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi, Alianza Ed., Madrid, 2008.
Gracián, Baltasar. *Obras Completas.* Ed. Espasa, Madrid, 2001.
Hegel, G. **W. F.** *Fenomenología del espíritu.* Trad. Wenceslao Roces, ed. FCE, México, 2007.
Horkheimer, Max. *Anhelo de justicia.* Trad. Juan José Sánchez, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración.* Trad. Juan José Sánchez, Ed. Trotta, Madrid, 2009
Jünger, Ernst. *Sobre la línea.* **Heidegger, Martin**, *Hacia la pregunta del ser. Acerca del nihilismo.* Ed. Paidós, Barcelona, 2004.
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Ed. Taurus, México, 2008.
Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica.* Trad. Roberto Aramayo, Alianza Ed., Madrid, 2007.
Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio.* Trad. Manuel García Morente, Ed. Tecnos, Madrid, 2007.
Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad. José Mardomingo, Ed. Ariel, Barcelona, 2008.
Lyotard, Jean-François Lyotard. *La posmodernidad.* Trad. Enrique Lynch, Ed. Gedisa, Barcelona, 2008.
Nietzsche, Friedrich. *Schopenhauer como educador.* Trad. Jacobo Muñoz, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia.* Ed. Edaf, Madrid, 2002.
Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral.* Alianza Ed., Madrid, 2007.
Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal.* Alianza Ed., Madrid, 2008.
Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo.* Alianza Ed., Madrid, 2007.
Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra.* Alianza Ed., Madrid, 2005.
Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo.* Alianza Ed., Madrid, 2008.
Platón. *Apología de Sócrates.* Trad. Manuel Rafael Aragó, Ed. Losada, Buenos Aires, 2002.
Platón. *Diálogos.* Trad. Luis Roig de Lluis, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2007.
Platón. *La República.* Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo.* Ed. Edhasa, Barcelona, 2009.
Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Ed. Gredos, Madrid, 2010.
Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2004.
Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2005.
Schopenhauer, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2007.
Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Ed. Losada, Buenos Aires, 2008.

Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María, Ed. Trotta, Madrid, 2006.
Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II,* Trad. Pilar López de Santa María. Ed. Trotta, Madrid, 2009.
Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida.* Ed. Herder, Barcelona, 2007.
Schopenhauer, Arthur. *Sobre la voluntad en la naturaleza.* Trad. Miguel de Unamuno, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Trotta, Madrid, 2001.
Schopenhauer, Arthur. *Los designios del destino*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Ed. Tecnos, Madrid, 2008
Schopenhauer, Arthur. *Cartas desde la obstinación*. Ed. Los libros de Homero, México, 2008.
Schopenhauer, Arthur. *Aforismos sobre el arte de vivir*. Alianza Ed., Madrid, 2009.
Troeltsch, **Ernst.** *El protestantismo y el mundo moderno.* Ed. FCE, México, 2005.
Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Ed. FCE, México, 2003.
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Sūtra de Vimalakirti. Trad. Laureano Ramírez Bellerín de la versión china de Kumārajiva, Ed. Kairós, Barcelona, 2002
Upanishads. Trad. del sánscrito Daniel de Palma, Ed. Siruela, Madrid, 2006.
Ashtavakra Gita. Trad. Javier Plazas, Ed. Edaf, Madrid, 2002.
Bhagavad-Gita. Trad. y ed. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Singapore, 2006.
Los Upanishad esenciales. Trad. Silvia Espinoza de los Monteros. Ed. Lectorum, México, 2006.

Secundaria:

Bareau, André. *El budismo indio.* Historia de las religiones. Ed. SXXI, México, 2004.
Borges, Jorge Luis. *Obra Poética.* Emecé Ed., Buenos Aires, 2005.
Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche.* Ed. Anagrama, Barcelona, 2000.
Copleston, Frederick. (Schopenhauer) *Historia de la filosofía* .Ed. Ariel, Barcelona, 2007.
Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I* Ed. Paidós, Barcelona, 1988.
Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno.* Alianza Ed., Madrid, 2008.
Gardiner, Patrick. *Schopenhauer.* Penguin Books Ltd., Great Britain, 1971.
Lorenzen David, Preciado Solís Benjamín. *Atadura y Liberación, las religiones de la India.* Ed. El Colegio de México, 2003.
Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press, Great Britain, 1997.
Magee, Bryan. *Los grandes filósofos.* Ed. Cátedra, Madrid, 2001.
Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud.* Alianza Editorial, Madrid, 2008.
Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, una filosofía de la tragedia.* Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. Rafael del Hierro Oliva, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005.
Sánchez Meca, Diego. *El nihilismo.* Ed. Síntesis, Madrid, 2004.

Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades, Ed. Tusquets, México, 2008.
Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad.* Ed. Tusquets, México, 2010.
Safranski, Rüdiger. *Nietzsche, Biografía de su pensamiento.* Ed. Tusquets, Barcelona, 2009.
Simmel George. *Schopenhauer y Nietzsche.* Trad. Francisco Ayala. Ed. Espuela de Plata, España, 2004.
Urdanibia, Javier (Coord.) *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.
Varenne, Jean. *La religión védica.* Historia de las religiones. Ed. S XXI, México, 2004.
Volpi, Franco. *El nihilismo*. Ed. Siruela, Madrid, 2007.