

Schopenhauer: Un itinerario de mirada *sincera* al dolor

Stivel Toloza Blanco, S.J.



Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Filosofía
Bogotá, D.C.
Noviembre 2 de 2010

Schopenhauer: Un itinerario de mirada *sincera* al dolor

**Stivel Toloza Blanco, S.J.
Director: Luis Fernando Cardona Suárez**

**Este trabajo es presentado como requisito parcial
para optar por el título de Licenciado en Filosofía**



**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, D.C.
Noviembre 2 de 2010**

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS: (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

La filosofía de Schopenhauer no nace de un asombro puramente intelectual e imparcial ante las maravillas del mundo, sino ante el dolor y las miserias de la existencia. El móvil de su filosofía, más aún, el móvil mismo de su metafísica de la voluntad está dado no simplemente por una mirada científica y positivista del mundo, en la cual todo tiene una respuesta o al menos una justificación aparente gracias a la comprensión causal del mundo. Aquí es donde nuestro filósofo emprende su misión más propia que consiste, precisamente, en enfrentarse a lo enigmático, a lo paradójico, al misterio mismo de las preguntas irresueltas; más aún, el filósofo yendo más allá de lo causal y científico intenta sumergirse en lo desconocido, en lo que para muchos carece de sentido, de lógica alguna o simplemente de un fin determinado. En este sentido, el dolor se convierte en un estímulo para cobrar fuerzas y emprender tan ardua tarea. Sumado a ello, puesto que en la filosofía no pretendemos al modo de una ciencia exacta dar una única respuesta a un problema, pues se perdería todo encanto, el tema del dolor desde la perspectiva de Schopenhauer aún está por explorar y desplegar en toda su complejidad y extensión por parte del diálogo filosófico. Lo que hemos pretendido en este trabajo, además de estar motivado por una vivencia personal y existencial en su realización, es también abrir puentes y horizontes a nuevas reflexiones que se puedan realizar de lo que aquí hemos estudiado.

Schopenhauer's philosophy is not born of a purely intellectual and impartial astonishment at the wonders of the world instead to the pain and misery of existence. The motive of his philosophy, indeed, the same mobile of his metaphysics of the will it's not just a scientific and positivist view of the world in which everything has an answer or at least an apparent justification by understanding causal world. This is where our philosopher starts its own mission that is more precisely to confront the enigma, the paradox, the mystery of the unresolved questions, indeed, the philosopher going beyond the causal and scientific

attempts to dive in unknown, in what for many is meaningless in any logical or just a particular purpose. In this sense, the pain becomes a stimulus to gain strength and to undertake such an arduous task. Added to this, as in philosophy does not aim at an exact science so give one answer to a problem, since they lose all charm, the subject of pain from the perspective of Schopenhauer yet to explore and unfold in all his own complexity and extension by the philosophical dialogue. What we have attempted in this work, in addition to being motivated by personal experience and existential in their implementation, is also open new horizons bridges and reflections that can be made of what we have studied.

Agradecimientos

Quiero darle gracias al Dios de la vida por colocar en mí todo aquello que hizo posible la realización de este trabajo de grado. Dios es un ser encarnado en la realidad histórica de cada hombre y de cada mujer, y, a eso que llamo realidad, son precisamente todos las personas y las circunstancias que me han aportado de muchas maneras para haber emprendido este camino sincero ante el dolor. Quiero agradecer a la Compañía de Jesús por su incondicionalidad y absoluto apoyo durante todo este proceso de estudios, a la Facultad de Filosofía, porque en sus miembros siempre he encontrado escucha y acogida, a mis hermanas jesuitas de la comunidad del filosofado, a mi familia y, finalmente, agradecer a mi amigo Pablo Emilio Moreno, sacerdote del Prado, que se encuentra luchando en contra de un cáncer y me ha enseñado el valor profundo del sacerdocio y la santidad.

De manera especial quiero agradecer al Profesor Fernando Cardona por acompañarme en este camino interior que representó para mí este trabajo de grado. Su inmensa generosidad y lucidez fueron siempre motivos de aliento, de compromiso y de amor por lo aquí realizado.

También quiero agradecer al Grupo de Investigación Filosofía del Dolor de la Facultad de Filosofía, dirigido por Luis Fernando Cardona, que en sus reuniones de trabajo de los lunes pude discutir y compartir con sus miembros permanentes mis inquietudes y avances en la realización de este trabajo.

A todos ellos mis más sinceros agradecimientos.

*A los seres que han sido luz
para mi vida, y a la música
que me ha enseñado el rostro
inefable de la trascendencia.*

Índice

INTRODUCCIÓN.....	14
CAPÍTULO I.....	20
Un maestro a través del dolor.....	20
1.1 Una vida marcada por el reconocimiento del dolor	20
1.2 El camino de un pensamiento único	28
1.3 Elementos que caracterizan a El mundo como voluntad y representación	34
1.4 Estructura de El mundo como voluntad y representación	43
1.5 El enigma del cuerpo	51
CAPÍTULO II.....	56
La presencia constitutiva del dolor.....	56
2.1 El misterio de la voluntad	56
2.2 La voluntad como un inevitable <i>conflicto</i>	63
2.3 La insaciabilidad esencial de la existencia	69
2.4 El viaje al interior de nosotros mismos	80
CAPÍTULO III	89
Una actitud sincera ante el dolor	89
3.1 La contemplación estética como primera posibilidad de emancipación del dolor	89
3.2 Hacia una fenomenología de la vida ética	102
3.3 La encrucijada de la voluntad	107
3.4 La compasión como condición para la auténtica salvación	113
3.5 Un encuentro con el esplendor de la liberación	120
CONCLUSIONES.....	130
BIBLIOGRAFÍA	138

La vida tiene que ser la *conquista de la propia vida*, porque no es un reino heredado, sino una *tarea*. Hay que acometer la pelea decidida contra lo que se nos opone, obstáculos, resistencias (empezando por las que tienen su morada en nosotros mismos), desaliento y pasividad; ésta conquista de sí mismo y de la vida propia es la realización misma de la libertad (libertad: liberación y realización de sí como despliegue proyectivo *llegando a ser lo que se es*). Y no hay libertad sin ser *guerreros* (Friedrich Nietzsche).

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Schopenhauer no nace de un asombro puramente intelectual e imparcial ante las maravillas del mundo, sino ante el dolor y las miserias de la existencia. El móvil de su filosofía, más aún, el móvil mismo de su metafísica de la voluntad está dado no simplemente por una mirada científica y positivista del mundo, en la cual todo tiene una respuesta o al menos una justificación aparente gracias a la comprensión causal del mundo. Aquí es donde nuestro filósofo emprende su misión más propia que consiste, precisamente, en enfrentarse a lo enigmático, a lo paradójico, al misterio mismo de las preguntas irresueltas; más aún, el filósofo yendo más allá de lo causal y científico intenta sumergirse en lo desconocido, en lo que para muchos carece de sentido, de lógica alguna o simplemente de un fin determinado. En este sentido, el dolor se convierte en un estímulo para cobrar fuerzas y emprender tan ardua tarea.

Si bien es cierto que un trabajo de grado es el resultado de un trabajo delicado y exhaustivo de investigación, también es cierto que un trabajo de este tipo cobra sentido además, porque nace de una inquietud intelectual y fundamentalmente existencial de quien lo escribe. Este trabajo es fruto de la inquietud profunda que siento por un tema, por un lado, tan cotidiano y, al mismo tiempo, tan profundamente misterioso, complejo y casi inabarcable. Nos referimos a la realidad del dolor y del sufrimiento. Muchos piensan que la filosofía es el producto de racionamientos abstractos ajenos a esta realidad, de hombres y mujeres que gastan su vida en aquello que, para los ojos de muchos, resulta inútil; en aquello que no responde a las necesidades más propias de este mundo viciado y determinado por la eficiencia, el progreso y el éxito. Sin embargo, Schopenhauer es uno de esos filósofos que con su agudo pensamiento ha evidenciado con toda claridad, la preocupación que ha tenido la filosofía por ocuparse de los temas más inherentes al hombre y a su mundo. Si se me permite la expresión, uno de los valores que hace de Schopenhauer un filósofo tan interesante y paradigmático en los últimos tiempos, radica en que fue un *metafísico en acción*, es decir, un contemplativo apasionado y genial de todo lo existente y lo viviente, desde las especies más simples hasta la máxima expresión de la voluntad, es decir, el ser

humano. Por otro lado, un segundo elemento que nos llama poderosamente la atención, radica en la enorme importancia que para Arthur Schopenhauer tuvo el pasar sus contemplaciones del mundo doliente y miserable a través del filtro de las expresiones religiosas tales como: el Cristianismo, el Hinduismo y sobretodo el Budismo, el cual tuvo en tan alta estima, En otras palabras, en Schopenhauer podemos reconocer también una aguda sensibilidad religiosa que permea toda su obra y su visión de la vida misma; aunque la aborde de manera peculiar, sin escatimar en lo más mínimo su crítica aguda a los desenfrenos habituales en los que se suele caer en asuntos religiosos.

En tercer lugar, Schopenhauer es un pensador interesante y novedoso, porque consigue desplegar una comprensión de la conciencia o de la subjetividad que, en buena medida, invierte los planteamientos de la filosofía de la conciencia moderna. Por una parte, para nuestro filósofo, el sujeto ya no es esencialmente cognoscente, ni exclusivamente pensante, sino, ante todo, el ser humano es un individuo *volente*, comprendiendo por esa conciencia volente todo el campo humano del cuerpo y en él, los sentimientos, deseos, pasiones y afectos, que se ubican en el límite de lo inconsciente y que abrirá las puertas, como se verá, a desarrollos posteriores como el de Nietzsche y el de Freud, por sólo citar dos de los más importantes ejemplos. En esta medida, esta comprensión muy novedosa de la vida en general marcará, para su tiempo, el sello de la filosofía schopenhaueriana como una filosofía ya no sumida y anquilosada en racionamientos abstractos, como se ha dicho, sino, que su pensamiento adquirirá un rostro plenamente existencial que busca desentrañar el sentido más hondo de la subjetividad y de la existencia. Dicho esto, podemos comprender algunas de las razones por las cuales Schopenhauer ha sido presentado como un crítico de la ilustración. Periodo en que la razón era el centro de gravedad y los lentes a partir de los cuales todo lo demás tenía que ser visto. En consecuencia, el contenido de la filosofía de nuestro autor rompe básicamente con los dos principios más esenciales de la ilustración, a saber: *la fe en la razón* y en el *ideal de progreso*. Desde este punto de vista, Schopenhauer fue, de alguna manera, un filósofo contestatario para su época, donde Hegel, por un lado, y otros tantos llamados post-kantianos, brillaban como estrellas en el universo académico, pero dándole la espalda a los verdaderos asuntos humanos que se mueven en la vida cotidiana.

Ahora bien, sobre el dolor no está escrita la última palabra, no hay conclusiones finales que nos hagan sentir tranquilos, estamos seguramente lejos de haber entendido qué es el dolor y cómo se le puede aminorar su potencial. Al contrario, las conclusiones a las que se puede llegar son nuevos problemas que van surgiendo con el paso de nuestra vida irremediabilmente expuesta al dolor. En esa medida, un tema como el dolor está compuesto de múltiples perspectivas y lo que hace la filosofía podría ser entonces abrir nuevos horizontes de comprensión de dicha realidad. Con todo ello, podemos decir con toda seguridad, que no nos estamos enfrentando a un problema de la filosofía de carácter simple; todo lo contrario, con Schopenhauer nos damos cuenta que estamos ante un problema vital y complejo, lleno de incertidumbres, de paradojas, problema ante el cual urge no parar de reflexionar. Pues para nadie es un misterio que en nuestros días, tanto esfuerzos espirituales como de la ciencia misma, han pretendido crear una falsa ilusión, nuevos velos de Maya, que apagan la llama de una realidad que no puede desaparecer: *el dolor esencial propio de la vida*. No resulta exagerado afirmar que frente al vivencia del dolor, se nos levanta ahora la pregunta qué es el hombre. Desde lo que hasta ahora hemos sugerido, siguiendo en este punto a Schopenhauer, podemos decir que el hombre es realmente un doliente que busca comprender, es decir, asumir su condición irrefutable y fragilidad esencial.

Para Arthur Schopenhauer, la tarea propia de la filosofía consiste en realizar una hermenéutica de la existencia, esto es, una descripción del mundo tal como es que permita reconocer su esencia. Tal interpretación le llevó a comprender que el mundo es en *esencia* dolor y tormento. Por todo ello, este trabajo ha pretendido desarrollar una mirada o acercamiento cordial al modo como Schopenhauer en su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación* emprende la tarea de esta hermenéutica de la existencia para asumir la crudeza esencial del dolor y el sinsentido de la existencia. La primera sorpresa en esta búsqueda, surgió al entender que para nuestro filósofo el dolor es el aguijón que posibilita toda su filosofía. Contemplar la miseria de la vida, los dolores que tantos padecen, le inquietan desde muy joven de tal manera que tratar de entender semejante panorama desolador que es la vida misma, se convirtió para él en la razón de ser de todo sus esfuerzos. Ahora, todo lo que a continuación presentamos tiene como marco de referencia nuestra lectura atenta de los cuatro libros de la obra más importante de Arthur Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación* I y II, así como *Parerga y*

paralipómena I y II. La estructura de *El mundo* la podemos condensar, siguiendo en este punto al profesor Cardona, de la siguiente manera:

En el primer libro se realiza la primera consideración del mundo como representación en cuanto sometido al principio de razón (esto se lleva a cabo en los primeros 16 párrafos), y en el tercero se aborda su segunda consideración pero bajo la perspectiva de la independencia de dicho principio (del párrafo 30 al 52). Y en el segundo libro se emprende la primera consideración del mundo como voluntad bajo la mirada de su múltiple objetivación de acuerdo con el despliegue del *principium individuationis* (del párrafo 17 al 29); en el cuarto se aborda la segunda consideración del mundo de la voluntad, pero siguiendo ahora el matiz de la afirmación o negación del deseo de vivir por la voluntad consciente de sí misma (del párrafo 53 al 71). Esta estructura temática es igualmente mantenida en el segundo tomo de esta obra, en el cual Schopenhauer realiza una serie de complementos y ampliaciones a lo presentado en su texto de 1818, sin alterar para nada su intención, ni modificar su estructura interna. Como se puede ver, hay una relación temática, pero modificada, entre el libro primero y el tercero (representación), lo mismo sucede entre el segundo y el cuarto (voluntad); pero en cada una de estas partes Schopenhauer busca sacar a la luz en cada momento el fuerte vínculo estructural entre mi representación y mi voluntad (2010: 1).

La anterior estructura pone de manifiesto lo que el mismo Schopenhauer llamó un *único pensamiento*, el cual, a diferencia de un *sistema de pensamiento* que se distingue por tener “siempre una conexión arquitectónica, es decir, de tal clase que en ella, una parte soporte otra sin que esta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenida por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada” (*El mundo como voluntad y representación*, I, 31: VIII), siempre se puede acceder a él ya sea, para nuestro caso, desde la metafísica, la ética o la misma estética. Como lo establece el mismo Schopenhauer, su pensamiento más que ser un sistema es ante todo un organismo, la *Tebas de cien entradas* en la que toda entrada es válida para ingresar a su propuesta filosófica, dado que, al ser un único pensamiento conserva la más estricta unidad.

El trabajo que aquí presentamos está desarrollado en tres capítulos. El primer capítulo está dedicado a elaborar una breve introducción tanto a la vida de Schopenhauer como a su obra *El mundo como voluntad y representación*, mostrando tanto del uno como del otro las características más importantes, señalando en cada momento que la intención que animó su proyecto filosófico fue desde un momento buscar un camino viable para emprender la tarea de comprensión del dolor. Posteriormente en el capítulo segundo, nos detendremos en el análisis de su concepción central de la voluntad (*Wille*). Concepto clave para nuestro

trabajo de grado, puesto que si prescindieramos de él todo el organismo schopenhaueriano caería en afirmaciones generales sobre la vida humana sin perspicacia verdaderamente filosófica. El puente entre el capítulo II y III, está dado por la estética. Tema al que damos una especial dedicación dada la fuerza de sus contenidos y porque es el tema que abre paso a uno de los puntos centrales que desarrollaremos en el tercer capítulo, nos referimos a la ética y en concreto a la compasión. Luego de hacer un recorrido por la compasión como el fundamento ético en Schopenhauer, entramos a hacer unas consideraciones finales, pero decisivas para entender la posición de Schopenhauer frente a la ascética, la muerte y la nada. Lo anterior es, a modo general, los distintos temas que estudiaremos en el presente trabajo de grado. Cabe aclarar que los puntos neurálgicos de todo este trabajo están concentrados en el dolor y por supuesto en la vida ascética y santa como posibilidad de liberarnos de la esclavitud del dolor, sin desconocer, de ninguna manera, y como lo hemos dicho, la postura más *sincera* que nos ha legado nuestro *maestro en el dolor*, a saber: que *en esencia toda vida es sufrimiento*. Ahora bien, la respuesta a la pregunta por *qué* debemos hacer ante el dolor, aún no tiene para nosotros una salida elaborada y definitiva, pues éste es un asunto que cada uno de nosotros debe emprender. A dicha respuesta no se llega como quién resuelve una fórmula matemática sin más. Como lo veremos a lo largo del camino que hemos decidido emprender y, en especial en su última parte, la afirmación de Schopenhauer *en esencia toda vida es sufrimiento* es el único “tesoro” que tenemos entre manos, es, en esa medida, desde la perspectiva que hemos estudiado, lo más constitutivo y *sincero* de nuestra existencia. ¿Por qué un tesoro? Tesoro porque el dolor no solamente se contenta con purificar al hombre, sino que además es una *fuerza* que lo salva. Sin embargo, y esta es nuestra apuesta, creemos que el dolor no tiene la última palabra, que hay una vía alterna para emanciparnos de la esclavitud de la cual hemos sido cautivos. Dicha posibilidad se ejemplifica en la vida ascética o vida santa, que Schopenhauer nos presenta en el último capítulo de *El mundo como voluntad y representación* I. Vía estrecha y, sin embargo, abierta para todo aquél que la quiera asumir a radicalidad y con ello *salvarse*.

Finalmente, a nivel de metodología, hemos optado por utilizar el sistema de citas y referencias bibliográficas (APA). De la misma manera, con el objetivo de unificar una propuesta de traducción de las obras principales de Arthur Schopenhauer que aquí hemos citado, hemos optado por las traducciones realizadas por la Profesora Pilar López de Santa

María. En particular, las dos publicaciones tanto de *El mundo como voluntad y representación* como de los *Parerga y Paralipómena*, recientemente publicados por la editorial Trotta y, *Los dos problemas fundamentales de la ética* publicado por la editorial Siglo Veintiuno. Este trabajo además de contar con la dirección del profesor Luis Fernando Cardona contó también con los aportes y discusiones realizadas en el Grupo de Filosofía del dolor de nuestra Facultad y, en particular, en el seminario permanente Categorías del Dolor que ha servido como espacio para concentrar las actividades investigativas que viene adelantando el Grupo.

CAPÍTULO I

Un maestro a través del dolor

“Tus verdaderos educadores y formadores te revelan lo que es el genuino sentido originario y la materia básica de tu ser, algo en absoluto susceptible de ser educado ni formado, pero, en cualquier caso, difícilmente accesible, apretado, paralizado: tus educadores no pueden ser otra cosa, que tus libertadores (...), porque la educación no es sino la liberación” (Nietzsche, 2000: 29).

1.1 Una vida marcada por el reconocimiento del dolor

Uno de los pocos hombres, por no decir el único, a quien Friedrich Nietzsche consideró como *educador*, fue precisamente Arthur Schopenhauer. Su admiración llegó a ser tan alta por el filósofo nacido en Danzig, que el mismo Nietzsche llegó a publicar en 1874 la obra *Schopenhauer como educador*. En ella Nietzsche nos manifiesta porqué el autor de *El mundo como voluntad y representación* tuvo tanta importancia para su vida y su obra. Del mismo modo, otros filósofos de nuestra lengua como Miguel de Unamuno, Jorge Luís Borges, Fernando Savater y María Sambrano, para indicar tan sólo algunos, han bebido también, con pasión y gratitud, del pozo que representó para todos ellos la filosofía del atormentado Schopenhauer.

En este sentido, surgen dos preguntas. Por un lado, ¿en qué sentido Schopenhauer puede ser considerado como un maestro? Y, junto a ella, ¿qué es lo que él enseñó que, precisamente, no se reduce a meros *contenidos* que puedan ser aprehendidos por estudiantes y entusiastas intelectuales de todos los tiempos? Para dar respuesta a tales cuestiones, el texto nietzscheano *Schopenhauer como educador* nos puede brindar algunas luces, que consideramos oportuno traer a colación en este momento.

Recordemos que Nietzsche creyó necesario encontrar un auténtico educador que tuviera la capacidad de elevarle por encima del malestar que padecía su época. Debemos tener presente aquí un aspecto que, para el filósofo del *martillo*, resultaba esencial, a saber: *la honradez y la sencillez*. “Saber decir lo profundo con sencillez, lo conmovedor sin retórica y lo rigurosamente científico sin pedantería” (*Schopenhauer como educador*, 2000: 36). En este mismo contexto, Nietzsche afirma que Schopenhauer “nos enseña una jovialidad

genuina, que nos serena y nos conforta. *Aliis laetus, sibi spiens* (alegres para otros, sabio para sí)” (*Schopenhauer como educador*, 2000: 37). Para Nietzsche, son tres las virtudes que caracterizan a Schopenhauer que hacen de este un *modelo* de educador. Se trata de la honradez, la jovialidad y la constancia. Alude el autor del Zarathustra, “es honrado porque habla y escribe así mismo y para sí mismo; es jovial, porque ha vencido mediante el pensamiento lo más difícil; y es constante, porque así tiene que ser. Su fuerza se eleva recta hacia lo alto como una llamada cuando el viento se serena, ligera e indiferente, sin temblores ni fallecimientos.”(*Schopenhauer como educador*, 2000: 39). Nietzsche al encontrarse con Schopenhauer tuvo la sensación de por fin haber encontrado al educador, a ese *ejemplo* que por tanto tiempo había estado buscando.

Como ya lo hemos señalado, Schopenhauer fue importante porque tuvo la capacidad de elevarse por encima del malestar que padecía su época. Él, tiene poco en común con la generación de sabios que se estaban gestando en su época, se aparta y aspira más bien a mantenerse alejado de la sociedad y del Estado. Para Nietzsche, Schopenhauer encarna una *nueva aspiración*; aspiración que se distanciaba de aquella filosofía de la época que pretendía con todas sus ansias convertirse en una ciencia pura.

Schopenhauer vivió en medio de, como lo señala Rüdiger Safranski, *los años salvajes de la filosofía*; salvajes porque vivió en un periodo en que según este autor, la filosofía brilló con toda su fuerza por última vez. Fueron tiempos en que autores como Kant, Fichte, Schelling, la filosofía del romanticismo, Hegel, Feuerbach y Marx con toda lucidez iluminaban con un poder arrollador la pasión por el pensamiento filosófico. En todo este auge, la razón se configuró como la piedra angular y centro de gravedad del saber. Schopenhauer, quien participó también de este periodo, estuvo siempre alejado de todos estos filósofos, llegó a considerar que “la razón es comparable al recadero de una tienda: va a donde la envía su dueño, es decir la voluntad. La voluntad no es espíritu, ni moralidad, ni razón histórica. Voluntad es al mismo tiempo, la fuente de la vida y el sustrato en el que anida toda desventura: la muerte, la corrupción de lo existente y el fondo de la lucha universal” (*Los años salvajes de la filosofía*, 2000: 12). En contracorriente de los filósofos de su época, a Schopenhauer no le importa el placer de la acción, sino en realidad, el arte del abandono.

Para Schopenhauer, el amor a la verdad será una preocupación fuerte y poderosa. Frente a su contexto histórico, considera que hay una contradicción genuina, un “sueño” fantasmagórico adormecedor que llevó a comprender la vida como un simple punto en la evolución de una especie. Es precisamente de ese sueño, del que Schopenhauer nos quiere despertar, para que, con los ojos abiertos, lleguemos a afirmar con la más profunda convicción: “¡Quiero seguir siendo mío!” (*Los años salvajes de la filosofía*, 2000: 12) Ante esta crucial decisión nos dirá Nietzsche:

Es esta una decisión terrible; sólo poco a poco irá dándose cuenta de ello. Porque a raíz de la misma tiene que sumergirse en las profundidades de la existencia, con una serie de preguntas insólitas en los labios: ¿por qué vivo?, ¿qué lección he de sacar de la vida?, ¿cómo he llegado a ser lo que soy y por qué sufro por ser precisamente así? Se atormenta y advierte que nadie se atormenta de ese modo, que las manos de sus semejantes se alzan, por el contrario, apasionadamente por las fantasmagorías que se representan en el teatro político, o que ellos mismos se pavonean enmascarados de mil maneras, como jóvenes, hombres, ancianos, padres, ciudadanos, burgueses, sacerdotes, empleados, comerciantes, afanándose todos en representar su comedia sin reflexionar sobre ellos mismos (*Schopenhauer como educador*, 65).

Ahora bien, volvamos a la pregunta: ¿Qué nos enseñó Schopenhauer? Pregunta a la que el mismo Nietzsche, de una manera excepcional, responde:

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. (Schopenhauer) 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 librar 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, ayudar con él a la naturaleza y corregir un tanto sus locuras y torpezas (*Schopenhauer como educador*, 2000: 39).

En últimas, y de manera contundente, Arthur Schopenhauer será un maestro porque nos enseñó que el mundo está atravesado por el dolor. R. Safranski, apuntando sus letras hacia esta afirmación, comenta que Schopenhauer al final de sus días llegaría a sostener que “una filosofía entre cuyas páginas no escuchamos las lágrimas, el llanto y el crujir de dientes, así como el espantoso alarido del crimen recíproco universal, no es una filosofía.” (*Los años salvajes de la filosofía*, 2000: 12).

Reiterando una idea expuesta más arriba, en Schopenhauer pensamiento y obra son dos realidades inseparables. Su pensamiento es un reflejo de su más sagrada enseñanza: *la vida*

es en esencia dolor. De hecho, la vía por la cual nuestro filósofo llega a semejante afirmación tan perturbadora no es por un camino meramente racional, hipócrita o ajeno. Es ante todo una vía existencial, en el sentido más profundo de la palabra. Para Schopenhauer, abrirse al mundo significó la heroica tarea de penetrar en las profundidades de sí mismo. Pero esta introspección la logró no a través de una mera conciencia que se piense a sí misma, sino ante todo, por medio del *sentimiento*. Se trata entonces de una filosofía anclada en la vivencia del corazón.

Schopenhauer nació en un hogar de un padre con enormes ocupaciones y una madre que no vivía a plenitud su rol. Su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, enfrentaba sus depresiones adoptando posturas de firmeza; dicha actitud más tarde fue transmitida de padre a hijo. Al mismo tiempo, siempre sostuvo relaciones muy difíciles con su madre. Lo acompañaba además, una gran sensibilidad por los sufrimientos de las clases más humildes de su sociedad; sensibilidad que heredó de manera magistral Arthur¹. Por ejemplo, le llamaba poderosamente la atención durante sus viajes observar la miseria que padecían muchos hombres. Así, a los 18 años llegaría a preguntarse: “¿puede un Dios haber hecho este mundo? ¿No habría sido más bien un diablo?” (Safranski, 1991, 89).

Arthur fue fruto de un matrimonio por conveniencia en el que nunca llegó a manifestarse un auténtico amor. José Emilio Esteban Enguita comenta cómo Arthur Schopenhauer pasaba la mayor parte del tiempo con criadas y niñeras o, simplemente solo en una casa de enorme tamaño, mientras sus padres gastaban su tiempo en actividades sociales; él vivió su infancia y juventud temprana pasando por momentos de angustia y de miedo, creyendo que en cualquier momento podía ser abandonado. Sin duda, esta carencia de afecto, junto al orgullo y la arrogancia aprendida de su padre, fue configurando en buena medida el carácter de Arthur Schopenhauer y el sentido de su obra filosófica (cfr. 1993, 17).

La carencia de afecto tuvo en la vida de nuestro filósofo como consecuencia la expresión de una imposibilidad de afirmar la vida, una cierta hostilidad ante su propio cuerpo, ante la vitalidad de la misma vida. Todo ello contribuyó, sin duda, a configurar su particular

¹ En septiembre de 1812 durante su estadía en el hospital de caridad de Berlín, Schopenhauer recibió de uno de sus pacientes, Traugott Schultze, un poema con una dedicatoria muy acorde al sentido de su filosofía, pues lo describió como: *el amigo de los hombres que sufren*. (Este poema es recuperado en su totalidad por Zentner del Schopenhauer-Archiv. M Zentner. *Die Flucht ins Vergessen*,..., 23-24).

mirada atormentada y pesimista de la existencia. Por otro lado, el ímpetu y orgullo heredado de su padre, le permitió, a su vez, adquirir una cierta fortaleza contra el sufrimiento; además, de una conciencia de superioridad que se manifestó en numerosas ocasiones en actos de alta soberbia y de altanería, por ejemplo, al tomar posición frente a los filósofos más destacados de su época².

Una experiencia dolorosa en la vida de joven Arthur tuvo lugar en Inglaterra hacia 1803; allí, Schopenhauer es internado en una escuela para aprender inglés. En dicho lugar, vivió una experiencia amarga en la que tuvo que padecer castigos, mala comida, disciplina rigurosa y un adoctrinamiento religioso que realmente le saturaba. Para 1804, de regreso a Hamburgo, el joven adolescente “comienza el horror de una vida que se arrastra bajo la monotonía y la insignificancia de la existencia burguesa, entre operaciones comerciales y balances triviales, de espaldas a las cumbres en las que habitan el arte y la filosofía” (Esteban, 1993: 18).

En 1805 muere el Padre de Arthur al parecer a causa de un suicidio. Durante mucho tiempo el tema de la muerte de Heinrich Floris Schopenhauer fue un misterio tanto para el hijo como para la madre. Pero, años más tarde, en 1819 el joven huérfano de padre acusaría a su madre de ser la causante de la muerte de su amado padre. Safranski considera que la muerte del padre de Arthur fue ante todo una liberación, tanto para Johanna (madre de Arthur), que por fin pudo dar rienda suelta a su vida social y bohemia, como para el mismo hijo, el cual pudo dejar su destino de comerciante, para dedicarse por fin al cultivo del espíritu. No obstante, el tiempo que prosiguió a esta muerte fue para Schopenhauer un periodo de mucha tristeza y dolor. El contacto que pudo tener con famosos dramaturgos, gracias a las reuniones que realizaba su madre, “le introdujo en el mundo del teatro, particularmente en la tragedia, sobre la cual tuvo los primeros pensamientos filosóficos que versaban sobre el mal y el sufrimiento (Esteban, 1993: 18).

² Schopenhauer en su obra *Los dos problemas fundamentales de la ética*, describe a Hegel como un autor que carece de todo mérito en filosofía, su filosofía es “es una mistificación colosal que proporcionará a la posteridad un inagotable tema de burla sobre nuestra época; una pseudofilosofía que paraliza las capacidades intelectuales, asfixia todo verdadero pensamiento y, mediante el más sacrílego abuso del lenguaje, coloca en su lugar la verborrea más hueca, más vacía de sentido, más irreflexiva (...); es al mismo tiempo, una mera parodia del realismo escolástico y del spinozismo” (*Prólogo a la primera edición*, 1993: 14 – 15).

Con lo anterior, nos ha parecido importante evidenciar cómo ya desde los primeros años de la vida del filósofo de Danzig se fue arando la tierra para sembrar la obra de un genio, que vivió desde sus entrañas la experiencia del dolor.

Como lo señalábamos anteriormente, uno de los primeros contactos que tuvo Schopenhauer con el sufrimiento y el dolor tuvo lugar en su juventud. Le impresionaban, por ejemplo, los presos condenados a trabajos forzados. Este acontecimiento, junto a muchos otros, lo llevaron a reflexionar acerca de todas las penurias que los hombres tenían que padecer. Tales reflexiones le permitieron además tener sus primeros ejercicios de escritura, como buscando así comprender aquello que impresionaba a su corazón. Tal situación fue semejante a la experiencia que tuvo Siddharta, Buda. Cuenta la leyenda que Buda vivió encerrado hasta los treinta años de edad a causa de una profecía, que había escuchado su padre, el Rey Suddhodana. Tal profecía anunciaba que el príncipe Siddharta se transformaría en un asceta, pero el temor ante el cumplimiento de este designio llevó al Rey a encerrar a su hijo, privándolo de todo contacto con las realidades del mundo.

Llegados los treinta años, el príncipe le hace saber a su padre que el encierro al cual era sometido le causaba mayor pesadumbre que el hecho de poder contemplar las angustias de la vida. El padre asintiendo las súplicas de su hijo, le permite emprender una serie de viajes en los que Siddharta es guiado por la divinidad. Ésta, contradiciendo la voluntad del Rey, le anuncia al joven el camino de la liberación, dándole a conocer las miserias del hombre, de tal manera, que el joven príncipe en su itinerario llegó a tropezarse con un enfermo, un anciano y un difunto. Inquieto, regresó al palacio, allí “miraba por su ventana, y dirigía su vista hacia el infinito tratando de imaginarse a los miles de seres desdichados que deambularían sin otro reparo ni resguardo que las sombras de la noche” (Albano, 2007: 74).

Ahora bien, ¿qué relación hay entre el budismo y el legado de Schopenhauer? Sería labor de otro trabajo de grado entrar a profundizar en detalle el desarrollo de esta pregunta tan rica e interesante; no obstante, bien vale la pena recoger algunos elementos que pueden iluminar un intento de respuesta que nos sirva de guía en el camino de comprensión de la actitud schopenhaueriana ante el dolor. Con este propósito cabe recordar ahora que Buda ubicó el origen del sufrimiento en el apego, pues éste crea la ilusión del ego. Además, afirmó que el dolor en sí mismo no purifica. El dolor es como una erupción en la piel que

señala un proceso purificador; en este sentido, Buda considera como tarea vital del hombre descubrir el origen del dolor y eliminar su causa. Es así como encontramos que la idea fundamental de la doctrina budista es *el dolor universal*. Tal idea está expuesta en las *Cuatro Nobles Verdades* que, a su vez, constituyen el centro *del Sermón de Bénarès*, que Buda pronunció frente a los cinco ascetas los cuales, posteriormente, se convirtieron al budismo. Estas cuatro nobles verdades se configuran en un paso necesario para comprender la doctrina budista como camino hacia la salvación. Ellas encarnan la forma como Buda comprende la universalidad del dolor, el origen del dolor y el camino que conduce a su supresión. Si se mira con cuidado, el sentido de este recorrido tiene una cierta afinidad con el itinerario de toda la obra de Schopenhauer y, en cierto sentido, se asemeja a la estructura y desarrollo de este trabajo de grado. Más aún, la pregunta que Gautama buscaba contestar, a saber, *¿por qué hay dolor y sufrimiento?*, resulta muy cercana a las búsquedas más hondas del mismo Schopenhauer.

Sin duda, no resulta ilógico establecer una relación entre las Cuatro Nobles Verdades y su relación con la filosofía schopenhaueriana. No resulta casual que Schopenhauer a los 17 años sin ninguna formación intelectual sólida, se sintiera tan impresionado por la miseria de la vida como Buda. Más aún, Schopenhauer llegó a encontrar consuelo en la amable sonrisa del Buda, frente al absurdo de la existencia³.

Veamos con mayor detenimiento este Sermón que Buda profesó:

Discípulos míos, esta es la Santa Verdad sobre el dolor: el nacimiento es dolor, la muerte es dolor, la enfermedad es dolor, la unión con lo que no se ama es dolor, la separación de lo que uno ama es dolor, no obtener su deseo es dolor, en resumen, los cinco elementos que constituyen al Yo son: el cuerpo, las sensaciones, las representaciones, las formaciones y el conocimiento son dolor. Esta es, discípulos míos la Verdad Santa sobre el origen del dolor: es la sed de la existencia que conduce de renacimiento en renacimiento acompañado del placer y de la codicia que se encuentra aquí y allá su disfrute: la sed del placer, la sed de existencia, la sed de la impermanencia (Arvón, 1991: 29 - 30).

Precisamente, la supresión del dolor alcanzará su plenitud en la extinción de esa sed insaciable, es decir, en el aniquilamiento completo del deseo, desterrando de nuestras vidas el apremio del deseo, renunciando a él, liberándose, no dejándole ningún lugar. El camino

³ Se dice que consiguió una estatuilla de un Buda de bronce la cual colocaría en su dormitorio. (cfr. Aramayo, 2001: 38)

pues que lleva a la supresión del dolor consiste en un camino sagrado de ocho ramas, que son denominadas: fe pura, voluntad pura, lenguaje puro, acción pura, medios de la existencia pura, aplicación pura, memoria pura y meditación pura.

La primera Noble Verdad nos revela que toda existencia es dolorosa; la segunda, por su parte, busca comprender el origen del dolor, pues si toda vida es dolor, se hace necesario buscar su origen en la existencia misma. Aquí resulta una desgracia el deseo de una vida eterna. La Tercera Noble Verdad consiste en señalar el final de todo sufrimiento, pues se indica que el sufrimiento cesará, cuando una persona pueda liberarse de todo deseo. Por último, la Cuarta Verdad o ética budista enumera las diferentes etapas del “noble camino de las ocho virtudes” a través de las cuales el hombre se libera de todo deseo.

Finalmente, en ese recorrido hacia la auténtica liberación aparece el *Nirvana*. Este se convierte en otro elemento que vincula aún más la enorme relación que guarda el budismo con la filosofía del Schopenhauer. El dolor se extinguirá en el *Nirvana* que consiste en un estado eterno del ser. Es el estado en que la ley del *karma*⁴ y el ciclo de renacimiento llegan a su fin.

Se trata entonces de alcanzar el Nirvana que pone fin al sufrimiento, pues es un estado donde no hay deseos y con ello la conciencia individual llega a su fin. Con todo lo anterior, no resulta erróneo afirmar que con Schopenhauer estamos asistiendo a una filosofía que en últimas, y como lo postula el Budismo, pretende liberarnos y alcanzar la plenitud de la vida.

En resumen, y como lo señala Roberto Aramayo:

Desde luego, Schopenhauer no dejó de ser un príncipe para tornarse mendigo, así, como tampoco hubo de abandonar ningún palacio, ni tuvo que despedirse de su mujer e hijo, como según la leyenda hiciera Buda, pero sí asumió de buen grado el imponerse una misión similar, que consistía en averiguar cuál podía ser el auténtico significado de la existencia del dolor y cómo cabía redimir del mismo a la humanidad (2001: 37).

Así mismo, en los *Manuscritos Berlineses*, el mismo Schopenhauer llegará a afirmar: “La doctrina esotérica de Buda coincide admirablemente con mi sistema, si bien la doctrina exotérica es del todo mitológica y resulta mucho menos interesante” (§166, 159).

⁴ Según el budismo, al comportarse de acuerdo con el *karma*, la persona debería tomar conciencia de que la búsqueda de la venganza y el mal traerá graves consecuencias en la vida diaria y en las vidas futuras. Esto permitiría aprender del sufrimiento, dominarlo y sacar provecho de él, en términos espirituales para llegar al desarrollo de una vida más plena.

Ahora bien, para poder dar el paso de todo lo que hasta aquí se ha trabajado y poder vincularlo con el tema que más nos interesa en este primer capítulo, a saber, la metafísica del dolor, se hace necesario tener presente que los escritos de Schopenhauer poseen una entidad propia, prueba de ello son los cuatro libros que conforman *El mundo como voluntad y representación*, los cuales pueden ser leídos parcialmente y no necesariamente de un modo sistemático.

Por ello, no resulta del todo absurdo afirmar que partiendo de cualquier lugar de esta obra, siempre terminaremos llegando al asunto crítico de su reflexión filosófica. En este sentido, como lo señalará el mismo autor alemán, su filosofía es como la Tebas de las 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” (*Los dos problemas fundamentales de la ética: prólogo a la primera edición*, 1993: 4).

Teniendo en cuenta la importancia de esta indicación para acceder a la obra de nuestro filósofo, queremos ahora detenernos en su sentido, puesto que este paso resulta ser importante al momento de evaluar la filosofía de Schopenhauer sobre el dolor y las posibilidades que tenemos disponibles para liberarnos de él.

1.2 El camino de un pensamiento único

En el inicio del primer prólogo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer nos hace una advertencia que se convierte en un planteamiento que entusiasma, al menos en mi experiencia, a penetrar con mayor delicadeza y pasión el estudio de esta obra. Dicha indicación la llama nuestro filósofo: *un único pensamiento*.

Me propongo aquí indicar cómo ha de leerse este libro para poderlo entender en la medida de lo posible. –Lo que en él se pretende transmitir es un único pensamiento. Sin embargo, y pese a todos mis esfuerzos no pude encontrar un camino más corto para transmitirlo que todo este libro. Opino que ese pensamiento es lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía (...). Según los distintos aspectos desde los que se examine aquel único pensamiento que se va a exponer, este se mostrará como aquello que se ha denominado metafísica, ética o estética; y desde luego, tendrá que ser también todo eso si constituye aquello que, según he declarado, yo pienso. (...) Va de suyo que, en tales circunstancias, para penetrar en el

pensamiento expuesto no cabe más consejo que *leer el libro dos veces* (*El mundo como voluntad y representación*, I, 31-32; VIII – IX).

A diferencia de un *sistema de pensamiento*, el cual, como lo señala Schopenhauer, deberá tener siempre una conexión arquitectónica, un *pensamiento único* por complejo que este sea, debe guardar la más estricta unidad. Como se puede ver en la cita anterior, a este *pensamiento único*, que no es otra cosa más que lo buscado desde siempre en filosofía, se puede acceder desde diversas vías, ya sea la metafísica, la ética o la estética. No obstante, para el caso de nuestro trabajo, mi puerta de ingreso será a partir del estudio del *dolor*, buscando articular en cada momento todos los aspectos de su unidad. Tema (el dolor) que al mismo tiempo, en ese esfuerzo por establecer esa unidad, está completamente asociado a las tres vías habituales del recorrido de un sistema filosófico, la metafísica, la ética y la estética.

Con respecto a la afirmación de Schopenhauer sobre su filosofía como un pensamiento único, hay diversidad de interpretaciones. Algunas de las ellas parten de la lectura completa de *El mundo como voluntad y representación*, tratando de rastrear desde allí esa identidad que haría que toda la obra volviera necesariamente al mismo punto de partida. Cuando Schopenhauer habla de un único pensamiento, dicha premisa la podemos analizar a partir de dos puntos de vista. En primer lugar, podemos considerarlo desde el mismo *pensamiento* de Schopenhauer, es decir, de lo que dice su filosofía y, en segunda medida, a partir del método, esto es, de cómo organiza lo que dice. Con respecto al primer punto, lo que dice su filosofía, podemos arriesgarnos a proponer diversas afirmaciones que hace sobre su obra, y en últimas todas ellas serían muy válidas. En la lectura de *El mundo como voluntad y representación* se sugieren diversas citas que, como se ha visto, dan cuenta de ese único pensamiento. No obstante, una de las más iluminadoras, y a la vez la más enigmática cita, por cuanto sólo se esclarece habida cuenta de una lectura completa y detallada de *El mundo como voluntad y representación*, se encuentra en *Los escritos inéditos de juventud*. Aquí Schopenhauer afirma: “Toda mi filosofía se deja compendiar en este aserto: el mundo es el autoconocimiento de la voluntad” (*Escritos inéditos 1808-1818. Sentencias y aforismos*, 134).

Este *autoconocimiento* se convierte así en el concepto clave de la lectura de la obra fundamental de Schopenhauer y del cual depende su adecuada interpretación. ¿Qué

significa este autoconocimiento de la voluntad? Ahí hay una cercanía innegable, por lo menos en lo que toca a la formulación, con la filosofía de Hegel. Y suponemos que Schopenhauer mismo lo sabía. No obstante, tenemos que partir de que Schopenhauer no está entendiendo el autoconocimiento de la voluntad de la misma manera que Hegel hablaba del autoconocimiento del espíritu en su filosofía del espíritu. En principio porque el autoconocimiento de la voluntad no se alcanza aquí por vía dialéctica. Con lo anterior, la pregunta que nos podría orientar, en parte, al estudio de la *metafísica del dolor* puede ser formulada en los siguientes términos: ¿por qué para Schopenhauer la aspiración de la filosofía como realización de un pensamiento único sólo se puede entender como el autoconocimiento de la voluntad? Y, ¿qué implicaciones tiene este autoconocimiento para recorrer el camino de liberación del dolor?

Con respecto a la segunda cuestión, *el método*, Schopenhauer rechaza el habitual proceder sistemático en la investigación filosófica, es decir, la deducción por medio de principios establecidos con anterioridad. Es claro que Schopenhauer no pretende y no construye un sistema formulado en este sentido. La voluntad no funciona como un principio a partir del cual se pueda deducir lo real. Más bien, la imagen que usa para hablar de su filosofía es la de "organismo" (influenciado de alguna manera por los gérmenes de la biología moderna, aún entonces incipiente)⁵. En el prólogo de *El mundo como voluntad y representación* habla de su filosofía como un organismo:

Un único pensamiento, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad. Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como este de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aún la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto (*El mundo como voluntad y representación* I, Prólogo: VIII; 32).

Junto a la cita anterior, en los *Escritos inéditos de Juventud* ya se puede encontrar, en las anotaciones de su diario del año 1817, una indicación explícita que enriquece lo que hasta aquí hemos tratado de explicar, pues en ella se muestra, en primer término, que estamos

⁵ Con respecto a la diferencia entre sistema y organismo, Schopenhauer considera que la filosofía a diferencia de un sistema – cuyo desarrollo es siempre lineal –, debe atender a toda la diversidad de perspectivas que admita cada tema a tratar, pues sólo así se alcanza su comprensión total (cfr. Rábade, 1995: 17).

frente a un escritor preocupado porque todo el cuerpo de su filosofía tenga una coherencia temática, pero sobretodo, señala la intención más sincera de poner en evidencia una realidad como lo es la del dolor en y a partir de la propia vida. Aquí la vivencia del dolor penetra en lo más profundo a la filosofía del atormentado y lúcido Schopenhauer:

Mi filosofía se diferencia de las otras en que la trabazón entre sus partes no conforma una estructura *arquitectónica* (en donde una parte sirva siempre de sostén a otra, mas ésta no hace lo propio con aquella, y la piedra angular soporte a todas las partes) sino *orgánica*, en la cual el conjunto entraña cada parte del mismo y viceversa, por lo que no existe ningún punto de partida privilegiado en su estudio y éste puede ser enteramente arbitrario (*Escritos inéditos 1808-1818. Sentencias y aforismos*, 1999: 134).

Lo arquitectónico en la cita se refiere a la forma propia del sistema, contrario a la que supone una filosofía nacida, no del conocimiento abstracto del mundo, sino de aquel conocimiento inmediato del propio cuerpo (lo orgánico real, ya no en el sentido metafórico). Con todo, contemplar que *en esencia toda vida es sufrimiento*, como llega a afirmarlo con contundencia Arthur Schopenhauer en el párrafo §56 de su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación I*, nos permite reconocer que es precisamente esta unidad, esta visceral exclamación, el móvil que dinamiza al pensamiento schopenhaueriano⁶.

Por esta razón, podemos ahora afirmar que un elemento esencial que hemos tratado de dilucidar a partir de lo que hasta este momento hemos dicho consiste en demostrar, por un lado, el íntimo y profundo vínculo que para Schopenhauer hay entre vida y sufrimiento, y, por el otro, reconocer también cómo el dolor se convierte en la realidad que traspasa con toda radicalidad a la vida. En otras palabras, Schopenhauer nos enseñó, como en su momento lo hizo también el maestro Buda con sus discípulos, que toda vida en esencia es sufrimiento. Pero esta afirmación no surge a partir de una idea sin más, tampoco de un raciocinio inclemente ajeno a la realidad o de una construcción meramente conceptual. Afirmar con contundencia y pasión que toda vida en esencia es sufrimiento implica, ante todo, asumir con una gran franqueza intelectual la esencia de la vida misma, esto es, vivir

⁶ En este punto vale la pena recordar lo que Schopenhauer, con toda agudeza, nos dirá en el párrafo 59 de *El mundo como voluntad y representación I*: “La vida humana nos hemos convencido *a priori* de que esta, ya por su misma disposición, no es susceptible de una verdadera felicidad, sino que en esencia es un sufrimiento multiforme y un estado del todo funesto” (*El mundo como voluntad y representación I*, § 59: 382; 381).

su aporía en la cual ineludiblemente estamos insertos y no podemos escapar. Esta es entonces la realidad más auténtica a la que toda vida tiene que enfrentarse.

Al respecto, Alexis Philonenko describe la afirmación schopenhaueriana, en esencia toda vida es sufrimiento, como una intuición fundamental (cfr. 1989, 42). No se trata de una intuición entre otras. Se trata, más bien, de aquella intuición inherente a cualquier existencia incluyendo, aunque en un grado inferior, tanto a animales como a plantas. Para Schopenhauer, sin duda, quien más sufre es el hombre, dado que como nos lo explica él mismo, “en la medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento, que, por consiguiente, llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en que vive el genio es el que más sufre” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 56: 367; 366).

De esta manera, conciencia y sufrimiento son recíprocos. En este contexto, Philonenko recuerda que para Schopenhauer, inspirado en el cartesianismo pero al mismo tiempo distante de lo que el filósofo francés quería sostener, no es tanto que yo pienso luego existo, sino más bien que *sufro luego existo*. Para Schopenhauer, si se nos permite la expresión, el *cogito* no está anclado exclusivamente en el plano del pensamiento, sino que el *ego cogito*, ante todo, afirma sus raíces en la afectividad. En este sentido, y como ya se ha afirmado anteriormente, estamos en medio de una filosofía del *corazón* en el sentido más profundo y a la vez serio de la palabra. Sumado a lo anterior Philonenko considera que:

Es el planteamiento de Schopenhauer el que nos conduce desde el grado más bajo de lo existente hasta el hombre, en el cual el *cogito* es un << Yo sufro luego existo >>; aserción que me afirma al mismo tiempo en mi existencia y en las críticas dirigidas al valor mismo de esta existencia. [De manera que], si el hombre se distingue de los demás seres, no se debe solamente a sus capacidades intelectuales y técnicas. Es sobre todo, porque él es el existente en el cual el vacío unido al no sentido da libre curso al sufrimiento (...). En Schopenhauer, la conciencia del sufrimiento, que es conciencia de sí, va a desembocar según la fenomenología de la vida ética en extender en el mundo la nada que se encuentra en mí (1989: 290).

En este sentido, afirmar que *en esencia toda vida es sufrimiento* se convierte en el *misterio* que queremos intentar dilucidar a lo largo de este trabajo. Pero esto lo haremos no con la actitud de un científico positivista sino, ante todo, como el poeta que se sumerge en el dolor, para tratar de expresar su esencia y que, no obstante, reconoce plenamente que un misterio nunca dejará de ser eso, un misterio.

El siguiente paso en nuestra exposición, será mostrar algunos rasgos importantes que deben ser tenidos en cuenta, cuando queremos examinar la obra cumbre de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Quisiera iniciar esta exposición con las palabras del mismo Schopenhauer y la visión muy optimista, por cierto, que tuvo con respecto al legado de su obra, pues nuestro filósofo afirma:

Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra. No una nueva exposición de lo ya existente sino una serie de pensamientos con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le han venido a la mente a ningún hombre. Estoy firmemente convencido de que el libro en el que he realizado el arduo trabajo de comunicarlos a los demás será uno de aquellos que luego se convierte en fuente y ocasión de un centenar de otros libros (Carta a Brockhaus, 28. 3. 1818, citado por López, 2004: 9).

Acercarse a la maravillosa obra, *El mundo como voluntad y representación*, implica el despliegue de un profundo *amor por la sabiduría*, en el sentido platónico del término y, en palabras de Schopenhauer, una entrega absoluta y sin concesiones a la búsqueda de la verdad. Esta entrega implica ante todo una cierta vocación (*Beruf*) por la verdad, más aún, si tal búsqueda apasionada implica el sacrificio de la propia vida, ello debe concederse sin mayor objeción⁷. Por esto, podemos afirmar ahora que el filósofo en su actividad más pura logra, situándose por encima de todas aquellas condiciones que afectan al conocimiento, sean estas históricas, psicológicas o sociales, captar la verdad en lo que se desvela, es decir, comprender lo que propiamente el mundo *es*.

Luego de haber publicado su tesis doctoral, titulada *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en 1813 en Rudolstadt, Schopenhauer regresó a Weimar. Allí inició una relación que tardaría poco en romperse con el gran filósofo alemán Goethe. Producto de esta breve amistad intelectual, tuvo lugar el tratado titulado *Sobre la visión y los colores*, publicado en 1816. Ya para 1814, nuestro filósofo se trasladó a Dresde en donde permaneció hasta 1818. A lo largo de estos cuatro años, Schopenhauer, exento de las preocupaciones económicas dado las rentas que recibía, se dedicó con toda pasión, rigor y amor a la creación de su obra cumbre que representa, a la vez, la fuente principal para este trabajo de grado, *El mundo como voluntad y representación*.

⁷ La filosofía digna de este nombre es el puro culto a la verdad, el anhelo más alto del género humano, anhelo que no encaja con oficio alguno (*Sobre la voluntad de la naturaleza*, 1979: 36).

En este orden de ideas, podemos destacar dos hechos importantes. En primera instancia, resulta interesante que con tan sólo treinta años un pensador como Schopenhauer haya logrado una exposición acabada y definitiva de un único pensamiento, expresado a lo largo de cientos de páginas a partir de distintos puntos de vista. En segunda instancia, es admirable la convicción de que Schopenhauer haya considerado a su obra como aquella que representaba la *verdad* que oculta el enigma de la existencia y que, por lo tanto, a través de ella haya alcanzado la meta que le obsesionaba e ilusionaba, esto es, *alcanzar la sabiduría* (cfr. Esteban, 1993: 20).

Es así como, y esto ha de tenerse en alta estima, Schopenhauer nunca se retractó de los elementos fundamentales que configuran su obra. Nunca dudó de la validez y del inmenso aporte que para la filosofía tuvo su pensamiento único. Es más, no dudó que con *El mundo como voluntad y representación* lo había dicho ya todo, en cuanto a la filosofía se refiere. Ahora bien, ¿cuáles son estos elementos que hacen de *El mundo como voluntad y representación* una obra tan importante para la historia de la filosofía? Para dar respuesta a esta pregunta, podemos señalar seis aspectos que caracterizan, entre algunos otros, a la obra del filósofo nacido en Danzig.

1.3 Elementos que caracterizan a El mundo como voluntad y representación

En primer lugar, encontramos la propuesta schopenhaueriana de considerar el *arte* como la suprema actividad metafísica⁸. Sólo a través del arte, podemos aprehender el *en sí* de las cosas (*ideas*) e incluso la música será la quinta esencia del mundo, a través de la cual, la voluntad se conoce a sí misma. Como ya podemos vislumbrar, el origen de todo mal tiene para Schopenhauer su origen en la esclavitud de la voluntad, tal esclavitud tiene una arraigada dependencia a la voluntad de vivir. Con respecto a esta ciega y tormentosa dependencia, nuestro maestro en el dolor propone dos vías para liberarnos del sometimiento de la esclavitud. En primer lugar, una de carácter más temporal, esto es, la contemplación

⁸ En el *Sistema del idealismo trascendental* Schelling concibe que el arte es “el órgano general de la filosofía” (*System des transcendentalen Idealismus*, SW, II: 452). Siguiendo la motivación de Schiller en su proyecto de una educación estética del hombre, Schelling considera que el arte es “la cumbre de la filosofía” (Wetz, 1996: 96).

estética y, en segundo orden, una más perdurable: el ascetismo. Este primer rasgo será definitivo en el tercer capítulo de nuestro trabajo. Por ahora sólo hemos querido enunciar su gran importancia.

Como segundo aspecto, *El mundo como voluntad y representación*, manifiesta una concepción de la historia como repetición de lo mismo y sin sentido. Hay entonces, una ausencia de finalidad en el proceso histórico. Cuando Schopenhauer escribe la primera versión de *El mundo como voluntad y representación*, el ambiente filosófico de su época, en particular en Alemania y en toda Europa, se caracterizaba porque la reflexión sobre la historia se encontraba en auge. Tanto que, la filosofía y la interpretación de la historia tendían casi a confundirse, gracias a la influencia del pensamiento hegeliano.

Para empezar, podemos señalar que para Schopenhauer, la historia como una cronología que parte en un pasado y se proyecta a un futuro no existe, mas bien, la historia consiste en la repetición de un eterno presente que tiene los mismos sucesos que en todo tiempo han acontecido y continuarán aconteciendo en la historia de los hombres, a saber, la proyección ilimitada de sufrimientos infinitos. En este sentido, nos dirá nuestro filósofo: “mientras que la historia nos enseña que en cada época ha existido algo diferente, la filosofía se esfuerza en hacernos comprender que en todas las épocas fue y será lo mismo” (*El mundo como voluntad y representación II*, 493; 504). Esto mismo no es otra cosa más que dolor, sufrimiento, violencia, hastío y muerte.

Uno de los grandes aportes realizados por Schopenhauer, en este contexto, consiste entonces en haber atacado, entre otras ilusiones, “la situación histórica que nace en el siglo de las luces y que perdura hasta nosotros [...] a juicio de Schopenhauer: no nos movemos y menos avanzamos todavía.” (Rosset, 2005: 12).

Como ya se ha anotado antes, Schopenhauer fue un acérrimo crítico de Hegel. Detengámonos en la siguiente cita en la que se afirma:

Por lo que se refiere al intento, surgido en especial por la corruptora y embrutecedora pseudo – filosofía hegeliana, de concebir la historia mundial como una totalidad planificada, o como ellos dicen, de <<construirla orgánicamente>>, tal intento se funda en un burdo *realismo* que toma el fenómeno por el *ser en sí* del mundo y piensa que todo depende de aquel, de sus formas y procesos (*El mundo como voluntad y representación*, II: 492; 504).

La historia, por lo tanto, se convierte en un punto crucial de desacuerdo entre ambos pensadores. Schopenhauer no escatima esfuerzos en confrontar la visión histórica del autor de la obra *La fenomenología del espíritu*. Tratemos ahora de poner en evidencia algunos elementos que caracterizan la disputa entre la comprensión histórica hegeliana y la schopenhaueriana. En primer lugar, ante la concepción hegeliana de la historia como una meta final, Schopenhauer concebirá a la historia, más bien como lo señala él mismo, como una cierta “continuación de la zoología” (*Parerga y Paralipómena*, II: 490).

Así, la historia está dominada por una voluntad ciega y, por lo tanto, carece de una idea que oriente su rumbo. Al contrario, para Hegel resulta fundamental que exista una ley y un orden que posibilite que la historiografía pueda alcanzar lo universal; por eso, la historia cómo se concebía por los eruditos de su época era imperfecta, dado que sólo se ocupa de lo particular, lo individual. Al respecto Schopenhauer nos dirá lo siguiente:

En la medida en que la historia tiene por único objeto lo particular, el hecho individual, y lo considera como lo exclusivamente real, constituye la directa oposición y contradicción de la filosofía, que considera las cosas desde el punto de vista más general y tiene expresamente como objeto lo universal que permanece idéntico en todos los individuos (*El mundo como voluntad y representación*, II: 492; 504).

En este sentido, no es posible entonces que la filosofía coincida con la historia. Para el filósofo de Danzig, los filósofos de la historia le conceden a la ésta un papel protagónico en la filosofía, aquellos que depositan su confianza en una escatología jovial son ante todo:

Cándidos realistas, también optimistas y eudaimonistas, banales asociados y filisteos empedernidos, además de malos cristianos; pues el verdadero espíritu y núcleo del cristianismo, como también del brahmanismo y el budismo, es conocer la vanidad de la felicidad terrena, despreciarla por completo y volverse hacia una existencia totalmente distinta y hasta opuesta (*El mundo como voluntad y representación*, II: 495; 507).

Con todo lo anterior, podemos señalar además, la yuxtaposición que se presenta entre la mentalidad filosófica y la histórica. Si bien la primera lo que pretende es fundamentar, la segunda quiere contarnos una serie de relatos de comienzo a fin.

Ahora bien, dentro de toda esta discusión tanto Hegel como Schopenhauer van a coincidir, en cierto sentido, en el reconocimiento de la caída y de la presencia del dolor en la historia, no obstante, ello no implica que este punto en común permanezca en lo que atañe al conjunto de la trama de la historia universal (cfr. Cardona, 2008: 188).

En tercer lugar, podemos considerar el carácter *inmanente* de su metafísica. Es decir, concebimos a su metafísica como una interpretación del sentido de la existencia que tiene lugar a partir de la experiencia inmanente del sujeto, puesto que, más allá de la experiencia que éste tiene de sí mismo, ya sea como objeto (*representación*) o como voluntad (*cosa en sí*), nada puede ser conocido ni pensado. Con ello, Schopenhauer se separa de los métodos trascendentes y de las teorías del conocimiento en los cuales la pregunta qué puedo conocer imperaba. Su pregunta será reformulada en los siguientes términos: ¿qué es el mundo?

Como cuarto rasgo, la ontología que expresa *El mundo como voluntad y representación* se caracteriza por ser negativa. Es decir, el ser es interpretado como voluntad ciega, carencia, privación, dolor; distinto a todo aquello que está vinculado con la perfección, la belleza o la misma razón. Recordemos lo que en este punto Pilar López de Santa María en la introducción a la traducción de la obra de principal de nuestro estudio hace referencia:

La filosofía de Schopenhauer se encuentra vinculada desde un primer momento con el problema de la negatividad: el dolor del mundo, la miseria de la existencia, y todo lo que en general cabe dentro del concepto de lo negativo, son el tema y el punto de arranque de su filosofía. (En una visita a Wieland en abril de 1811, el mismo Schopenhauer expresó:) <<La vida es un asunto desagradable; he decidido pasarla reflexionando sobre ella>> (2004: 11).

En quinto lugar, hay una comprensión de la razón como subordinada a la voluntad. Para nuestro autor, el conocimiento racional no es más que un *instrumento* de la objetivación más perfecta de la voluntad. Empero, la razón se puede catalogar como aquella que procura la conservación del hombre. Por último, podemos agregar a la cuestión, la enorme importancia, que para la filosofía de Schopenhauer tiene el cuerpo y en particular la sexualidad⁹. Por lo tanto, son estos seis rasgos los que recogen en alguna medida algunas de las características más importantes de la obra escrita por nuestro apasionado filósofo.

No obstante, y como ya lo indicamos en las primeras páginas de este primer capítulo, todas las grandes expectativas y pretensiones filosóficas que había puesto Schopenhauer sobre su loable obra fueron frustradas por la casi nula repercusión que tuvo en las esferas académicas en Alemania. Este panorama cambiaría sólo muchos años después de publicada, cuando Schopenhauer en su última etapa empezó a obtener el reconocimiento

⁹ Con respecto al cuerpo, Pilar López de Santa María considera al cuerpo como el elemento mediador que hace posible la autoconciencia del sujeto y a la vez le manifiesta su naturaleza esencial.

que por mucho tiempo había ambicionado. Con respecto a esta situación, que por tantos años frustró al propio Schopenhauer, José Emilio Esteban considera:

Schopenhauer comienza a ser el Kaspar Hauser de la filosofía alemana: ninguna reseña, ninguna mención, casi ningún ejemplar vendido, ninguna fama..., todo se torna en un silencio que durante años le torturó y le indujo a buscar <<explicaciones>> peregrinas y a proferir insultos desmedidos e injurias injustificables contra lo que él creía culpables de esa situación (1993: 21).

Luego de haber considerado las características esenciales de la obra *El mundo como voluntad y representación*, creemos necesario profundizar con mayor cuidado en las influencias filosóficas que nuestro maestro en el dolor tuvo en el marco de su vida y pensamiento. Ya al inicio de este trabajo, se profundizó en la enorme influencia que tuvo toda la sabiduría oriental sobre Schopenhauer. Tanto, que en algunos textos se le conoce como *el nuevo buda europeo*. A continuación, trataremos de explicar, desde una perspectiva general, la influencia determinante que recibió el filósofo de Danzig de otro gran filósofo que para muchos partió la historia de la filosofía en dos: Immanuel Kant.

Gotinga era, sin duda, la universidad más prestigiosa dentro de las universidades alemanas. Tal universidad, fundada por el Rey inglés Jorge II en el año 1734, comenzó a ser reconocida desde entonces por su alta reputación científica. En Gotinga Schopenhauer inició sus estudios en medicina; no obstante, señalará posteriormente, que luego de ir ganando terreno en el conocimiento de sí mismo y de haber tenido un contacto mucho más cercano y académico con la filosofía, decidió cambiar su rumbo académico. En este punto tiene sentido preguntarnos: ¿qué es lo que Schopenhauer había aprendido de sí mismo, por un lado y, qué es lo que lo llevó a dejar de lado sus intereses por la medicina para entregarse de lleno a la filosofía? Para Schopenhauer, la vida es una realidad precaria y, por ello, decidió con toda osadía gastarse reflexionando sobre ella, tratando de reconocer todos los altibajos que la misma vida tiene sin que nadie se interponga en su cometido. Éste es pues su itinerario, un adentrarse en las profundidades del océano que llamamos vida. Al respecto Safranski comenta:

¿Qué luz es la que persigue Schopenhauer, qué sol ha amanecido para él en ese momento en el cielo de la filosofía? Su primer maestro de filosofía, el escéptico kantiano Gottlob Ernst Schulze, le ha señalado dos estrellas: Platón y Kant. [...] En Platón podemos encontrar la vieja y autosuficiente metafísica; en Kant topamos, por doquier, con el temor a que ésta traspase los límites del conocimiento (1991: 151).

Ciertamente Platón y Kant son los dos pilares que caracterizan el trasegar de la filosofía en la época en que Schopenhauer empezó su relación más íntima con sus estudios. Como se verá, Kant será fundamental para la construcción de todo lo que llegará a ser la filosofía Schopenhaueriana. En ese sentido, el papel de Kant en medio del contexto académico alemán lo describe Rüdiger Safranski en los siguientes términos:

Es una mezcla de rococó y pietismo, había dejado que las más venerables verdades filosóficas – inmortalidad del alma, libertad, existencia de Dios, comienzo y fin del mundo – se balanceasen sobre un frívolo péndulo: eran válidas y no eran válidas al mismo tiempo. Los problemas de la metafísica, enseñaba, no se pueden resolver, y, aunque tengamos que plantearlos de nuevo continuamente, lo mejor es no tomar en serio las sucesivas respuestas que se les da. Si una de ellas ayuda a vivir, habrá que tomarla en el sentido del “como sí”. Este es el guiño de ojos que hace Kant, su epicureísmo rococó (1991: 152).

No obstante, este “como sí” planteado por el genio Kant no será aceptado por otros pensadores de la época. Grandes pensadores como Fichte, Schelling y Hegel pondrán en tela de juicio la validez del “como sí” instituyendo, entonces, una nueva fuerza común a lo que se denominó el pensamiento del absoluto. Schopenhauer, por su parte, llama a Kant el *Epicuro de la filosofía especulativa*¹⁰, con ello demuestra que posee un interés por el “como sí” kantiano. El autor de *El mundo como voluntad y representación* tuvo en Gotinga la oportunidad de acercarse con mayor detenimiento al filósofo de Königsberg, al cual leyó en un principio con cierto escepticismo, inspirado en su maestro Schulze.

Aparece entonces en el escenario un segundo concepto a través del cual Kant causaría una gran controversia. Tal concepto, sin duda, ha revolucionado el curso de la filosofía misma hasta nuestros días. Se trata de la *cosa en sí*¹¹. No es propósito de nuestro trabajo profundizar en un concepto tan crucial para la filosofía; sin embargo, sí es necesario referirnos a él por la importancia que tuvo para la filosofía schopenhaueriana. Para entender

¹⁰ Epicuro, como es bien sabido, se había despreocupado de la existencia de los dioses y había desgajado la moralidad práctica de toda obligación y de toda promesa celestial. En lugar de éstas, en el punto central de una sabiduría pragmática de la vida, había situado el ansia de felicidad, completamente terrenal, junto con la evitación del sufrimiento y del dolor. Los valores absolutos no tenían para él más validez que la de “como sí”. Si juegan un papel al servicio de la felicidad, cabe servirse de ellos; se trata entonces de ficciones que apoyan la vida y que ganan realidad en la medida en que contribuyen a hacer posible la felicidad (cfr. Safranski, 1991: 153).

¹¹ A propósito de este concepto tan trascendental para la filosofía, el mismo Kant nos dirá en la *Crítica de la razón pura*: “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades” (*Crítica de la razón pura*: A, VII; 7).

su importancia, podemos tener presente que “Kant dejó tras de sí un edificio bien repleto de conocimiento racional. Pero la <<cosa en sí>> actuaba como un orificio a través del que soplaba un viento inquietante” (Safranski, 1991: 162). Quienes sucedieron a Kant tuvieron una reacción inmediata con respecto a aquél “agujero negro” que había sembrado el filósofo autor de la *Crítica de la razón pura*. Todos ellos no estaban dispuestos a despreocuparse de la *cosa en sí* con la misma serenidad con que lo había hecho el propio Kant¹². Ahora bien ¿cuál fue la actitud de Schopenhauer con respecto a la *cosa en sí*? Desde luego fue una actitud comprometida y radical en la búsqueda de una luz que iluminara aquél agujero negro que partió la historia de la filosofía. Veamos cómo sucedió esto:

Tampoco el joven Schopenhauer se dio por satisfecho con la serenidad escéptica de Kant. También él quiso alcanzar el corazón de las cosas. Trató de equilibrar el criticismo de Kant con Platón, el cual, según creía, no es sólo un guardián de la puerta de la verdad sino también un apóstol de la misma. Kant enseña sólo reglas de urbanidad en la mesa y conoce a lo más un par de recetas; pero Platón trae los manjares. Schopenhauer escribe en una nota marginal sobre Kant: <<La mejor manera de designar lo que le falta a Kant sea tal vez decir que no conoció la contemplación¹³ (Safranski, 1991: 162).

Conocer la contemplación implica necesariamente atreverse a escalar altas cumbres. Tal vez por esta razón, nuestro filósofo consideraba que el trabajo de la filosofía consistía propiamente en elevarse a un puerto alpino:

La filosofía es un elevado puerto alpino; a ella conduce sólo un sendero abrupto que discurre sobre puntiagudos guijarros y punzantes espinas; es solitario y se vuelve cada vez más desolado a medida que se llega a la cumbre. El que lo sigue no debe temer el espanto, sino que tiene que dejarlo todo tras de sí y debe 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 tiene que 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 (*Escritos inéditos de juventud*: § 6, 27).

¹² Da lo mismo que sea éste el “yo” de Fichte, el “sujeto de la naturaleza” de Schelling, el “espíritu objetivo de Hegel, el “cuerpo” de Feuerbach o el “proletariado” de Marx; todos querria despertar al mundo de su sueño (cfr. Safranski, 1991:162).

¹³ *Contemplación* es para Schopenhauer, como sabemos ya desde sus tiempos de Hamburgo, ese tipo de saber que la perspectiva de las altas cumbres hace posible y que nos permite evadirnos de las cadenas de la utilidad, del medio burgués y, en general, de la refriega de la autoafirmación.

Así pues, Schopenhauer no comprenderá la verdad simplemente como un cuerpo de juicios adecuados, sino, ante todo, como una forma de existencia, como un atrevimiento a elevarse por encima de todo lo trivial. Es decir, no se *tiene* la verdad, sino que se está *en* la verdad. Según lo anterior, podemos entender que lo realmente importante no será la utilidad sino ante todo el goce del conocimiento.

A pesar de todo lo anterior, resulta vano negar la inmensa admiración que Schopenhauer profesó por el filósofo de Königsberg¹⁴. Tanto que él mismo en el primer prólogo de su obra *El mundo como voluntad y representación* nos recordará “que el tercer requisito que se ha de plantear al lector podría incluso suponerse tácitamente: pues no es otro que el conocimiento del fenómeno más importante que se ha producido en la filosofía en los dos últimos milenios y que se halla tan próximo a nosotros: me refiero a los escritos principales de Kant” (XII; 34).

En este orden de ideas, si tratamos de ser precisos, es realmente la estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* el objeto máspreciado que toma Schopenhauer de Kant. Esto es, la revolucionaria distinción entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*. Consideremos a continuación la siguiente clarificación que hace Clément Rosset con respecto a esta distinción y la forma de proceder Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*:

El esquema general de *El mundo como voluntad y representación* está calcado sobre la distinción fundamental de la *Estética trascendental de Kant*. Al mundo de los fenómenos de Kant, le corresponden, en Schopenhauer, todas las representaciones intelectuales, entre las que se incluyen las representaciones artísticas (mundo como *representación*: libros I y III, y suplementos a los libros I y III de *El mundo*); al mundo de las <<cosas en sí>> le corresponden todas las manifestaciones de las fuerzas naturales, de los instintos y de la voluntad (mundo como *voluntad*: libros II y IV, y suplementos a los libros II y IV de *El mundo* (2005: 30).

A decir verdad, el esfuerzo filosófico con el que Schopenhauer llevó a cabo sus reflexiones más profundas, en buena medida, expresan un deseo de perfeccionar todo el sistema kantiano, si se me permite la expresión, llevar tal sistema hasta sus últimas consecuencias. Este perfeccionamiento lleva implícito un enfrentamiento cara a cara con la *cosa en sí*

¹⁴ Sin duda, el mayor anhelo de Schopenhauer era llegar a verse reconocido como el mejor intérprete del criticismo, como el sucesor natural de Kant. “Mi mayor gloria tendrá lugar cuando alguna vez se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por Kant.” (*Manuscritos Berlineses*, 82: 112)

kantiana que tiene como resultado, bajar a la *cosa en sí* de su misterioso e inaccesible pedestal para, en últimas, bendecirlo con el nombre de *voluntad*. Ya en la *Crítica de la razón práctica* Schopenhauer encuentra los argumentos necesarios para llamar voluntad a aquel mundo *nouménico* planteado por Kant en su primera *Crítica*.

Con todo, sería absurdo e ingenuo negar la enorme influencia que sobre Schopenhauer tuvo la filosofía kantiana. Es más, toda la reflexión que surge de la filosofía schopenhaueriana carecería de sentido si se prescinde del pensamiento del sistema kantiano, concretamente y, como ya se ha dicho, en la distinción del *fenómeno* y de la *cosa en sí*. La imposibilidad crítica planteada por Kant de dar el paso del *fenómeno* a la *cosa en sí*, es decir, de aprehender algún tipo de conocimiento del *en sí* de los fenómenos, se convierte para nuestro maestro en el motor que dará movimiento a toda su filosofía.

Junto a Kant, Schopenhauer se vale también de la ayuda de otro grande de la filosofía occidental, para iluminar en buena medida parte de su filosofía. Se trata de Platón. De ambos nos dirá el filósofo de Danzig:

Si alguna vez se hubiera comprendido y captado la teoría de Kant, y si desde él se hubiera entendido a Platón, se habría reflexionado fiel y seriamente sobre el sentido interno y el contenido de las teorías de los dos grandes maestros, en vez de alardear con las expresiones artísticas del uno y parodiar el estilo del otro; no tendría que haber faltado quien hace tiempo hubiera descubierto en qué medida los dos grandes sabios coinciden, y el significado puro, el punto final de ambas teorías, es a todos los efectos el mismo (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 30: 227; 203).

A pesar de que Schopenhauer no identifica absolutamente la *cosa en sí* kantiana con el *eidos* de Platón, sí llegará a pensar que “con toda su consonancia y afinidad internas, ambas paradojas suenan muy diferentes debido a la extraordinaria diversidad individual de sus autores, razón por la cual ambas constituyen el mejor comentario de la otra, ya que se parecen a dos caminos muy distintos que conducen a un mismo fin” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 31: 224; 201).

Ahora bien, se hace preciso recordar, para dar un paso adelante en nuestra reflexión, que es en el arte el lugar donde la *Idea* cumplirá un papel fundamental para Schopenhauer. Como lo afirma Marín Torres, todos los especialistas en el tema de la estética coinciden en considerar la teoría de las Ideas como el eje central en torno al cual se desarrolla la estética schopenhaueriana. Es así como el artista:

Logra el tránsito del conocimiento fenomenal al de las ideas, cuando, volcado íntegramente en la contemplación, se desprende de sus necesidades volitivas. Entonces, por unos instantes, el conocer no está determinado por el querer, y durante esta preponderancia momentánea de la inteligencia sobre la voluntad, el puro sujeto de conocimiento puede remontar las apariencias variables y contemplar la forma eterna e inmutable de la idea (1993: 117).

Con lo anteriormente expuesto, hemos pretendido demostrar en términos sencillos y, desde una perspectiva muy general, una serie de elementos que nos posibilitan evidenciar que Schopenhauer, a pesar de ser un filósofo con una propuesta auténtica e innovadora, ciertamente no construyó el edificio de su pensamiento a partir de una *tabula rasa* en la que haya impreso meras novedades, sino que, al contrario, para llegar a sus convicciones más profundas y geniales tuvo un íntimo acercamiento intelectual con una serie de pensadores, como Kant y Platón.

1.4 Estructura de El mundo como voluntad y representación

El fundamento y suelo sobre el que reposa todo nuestro conocimiento y toda ciencia es lo inexplicable. Cada definición lleva consigo una determinación; la sonda puede tardar un tiempo más o menos largo en alcanzar el fondo del mar; pero lo alcanzará al final (Philonenko, 1989: 63).

Como lo hemos dicho, la obra *El mundo como voluntad y representación* no se construyó en el vacío puesto que asume, aunque sea de una manera peculiar, la tradición más clásica de la filosofía, en particular la marcada por Kant. A pesar de ser una obra genial, en el sentido más profundo de la expresión, son numerosas las influencias que está tuvo para su consolidación. En este sentido y aprobando todo lo que hasta aquí se ha dicho, todo el pensamiento que Schopenhauer expone en la obra de nuestro estudio resulta incomprensible, si no consideramos en alta estima el incuestionable aporte que Kant tuvo sobre la filosofía Schopenhaueriana. A continuación, ahondaremos en ésta influencia señalando cómo la filosofía Kantiana con sus principales postulados resulta crucial para comprender lo que el filósofo de Danzig llamó voluntad y representación. Para Schopenhauer, resulta necesario considerar a la filosofía kantiana como el fundamento de su sistema. Kant, en ese sentido, se convierte en condición necesaria para acceder a su

apuesta filosófica¹⁵. Sobre todo, teniendo presente 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” (*El mundo como voluntad y representación* I, Apéndice. 493; 504).

En este orden de ideas, debemos agregar que para Kant todo conocimiento de carácter científico no puede exceder el límite de la experiencia, dado que, más allá de ésta, la razón se pierde en un campo meramente especulativo¹⁶. En ese sentido, tanto los objetos de la experiencia como la experiencia en general se encuentran condicionados por las formas puras del sujeto que conoce. Comenta al respecto Kant: “las condiciones *de posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones *de posibilidad de los objetos de la experiencia* y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori” (*Crítica de la razón pura*: A 158; 196). El argumento anterior nos permite entender porqué las cosas que nos son dadas en la experiencia son siempre fenómenos, pues sólo lo son bajo las formas puras del conocimiento. Sin embargo, Kant expone dos tipos de “ente”. Por un lado, nos habla del “ente sensible” y por otro, “el ente inteligible”. Al fenómeno o “ente sensible” se contraponen una clase de objetos distintos. Tales objetos no son objetos percibidos por nuestros sentidos, sino que es el entendimiento la única facultad que tiene la posibilidad de pensarlos. Nos referimos a los “entes inteligibles” o *noúmenos*.

La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los Fenómenos unos noúmenos que sólo el entendimiento puede pensar, se basa en lo siguiente. La sensibilidad, y su campo – el de los fenómenos –, se hallan a su vez, limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra constitución subjetiva, las cosas se nos manifiestan. Tal ha sido el resultado de toda la estética trascendental, resultado que se desprende espontáneamente del concepto de fenómeno en general, a saber, que tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón se halla en que éste no puede ser nada por sí mismo, fuera de nuestro modo de representación. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un círculo

¹⁵ Schopenhauer señala sobre este punto lo siguiente: “Sobre este tema es necesaria una discusión, dado que mi línea de pensamiento, por muy distinta que sea en su contenido de la kantiana, está manifiestamente bajo su influencia, la supone necesariamente, arranca de ella” (*El mundo como voluntad y representación* II, 481; 494).

¹⁶ Comprendemos aquí por especulativo lo que Kant en su obra *Crítica de la Razón Pura nos expone*: “La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia” (*Crítica de la razón pura*: B X V; 19).

constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad. (*Crítica de la razón pura*: A 252; 269).

Con base en lo anterior, dado el límite del entendimiento, llegamos a una conclusión importante, a saber, que hay una imposibilidad de aprehensión entre lo que Kant denomina conceptos puros o categorías y los noúmenos. Es así como las categorías sólo pueden tener un uso de carácter empírico, esto es, sólo pueden referirse al orden de los objetos de los sentidos, nunca al orden de los noúmenos¹⁷. En consecuencia, el conocimiento de éstos es imposible en el campo de la razón pura.

La imposibilidad crítica planteada por Kant que consiste en la imposibilidad de conocer el *en sí* de los fenómenos será en buena medida el inicio o impulso para el desarrollo del pensamiento schopenhaueriano. No obstante, y esta es precisamente una de las novedades más notables, lo que para Kant fue una imposibilidad crítica, para Schopenhauer será distinto. Para nuestro autor, el conocimiento del mundo no se halla delimitado exclusivamente en la esfera del fenómeno, además, considera que de algún modo estamos ya en posesión de un conocimiento del *en sí* del mundo. Para mirar a profundidad esta revolucionaria conclusión, es decir, nombrar y darle un carácter de cognoscibilidad al noúmeno kantiano, se hace preciso situar el problema de lo *en sí* por fuera del terreno crítico.

Antes de concentrar nuestra mirada en la afirmación “*el mundo es mi representación*”, consideramos necesario contextualizar las implicaciones que para la modernidad trajo esta revolucionaria forma de asumir la comprensión del mundo. Schopenhauer, sin duda, hizo parte de un grupo de pensadores, entre ellos Descartes y Kant, que establecieron un nuevo paradigma dentro del conocimiento. Paradigma en el que el *sujeto se* postuló como el nuevo centro de gravedad del conocimiento. En ese orden de ideas, “el rasgo fundamental del espíritu moderno consistió en establecer la conciencia individual como criterio último para la aceptación de la verdad de un juicio” (Díaz: 1992, 53). Bajo este rasgo fundamental

¹⁷ Aquí comprender lo que Kant considera llama *trascendental* resulta fundamental. El filósofo alemán lo define con las siguientes palabras: “llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (*Crítica de la razón pura*: A 12; 58).

se produjo, igualmente, el giro o ruptura que se dio respecto del medioevo, donde Dios era el centro del universo (teo-centrismo)¹⁸. Además, “solamente lo que yo en mi conciencia vea como verdadero, debo aceptarlo como tal; nadie deberá, ni podrá obligarme a cambiar mis convicciones por medios externos a mi conciencia” (Díaz: 1992, 54). Ésta última alusión permite entrever claramente la supremacía del sujeto sobre el objeto, incluso en las cuestiones propias de la vida práctica.

La filosofía tradicional, en concreto la aristotélica-tomista, sostuvo durante un periodo considerable de historia que la verdad consistía en la adecuación del entendimiento a las cosas, el sujeto bajo este modelo se mostraba tan solo receptivo y por tanto pasivo respecto del conocimiento. En contraposición a ello, desde el punto de vista de la modernidad se estableció que: “ya no son, ni pueden ser, las cosas mismas el punto de partida del conocimiento, sino mas bien las ideas, conceptos, representaciones que tenemos de ellas” (Díaz: 1992, 18). Así pues, “el acceso a la verdad deberá gestarse a partir de la subjetividad y en el marco de las posibilidades y límites de sus facultades” (Ibíd.). Con todo, surgió también una nueva lógica que afectó de manera decisiva el despliegue de la ciencia moderna. Se trata del punto de vista humano sobre la naturaleza, y ello gracias a que esta nueva lógica o modo como el hombre aprehende el mundo, trae consigo, una desacralización, esto es, una *desaristotelización* del mundo. Es así como se rompe con la tradición, la cual postulaba que el conocer estaba subordinado al ser, para pasar a la perspectiva propia de la modernidad e iniciada por Descartes, en donde el propósito fue subordinar el ser al conocer¹⁹.

En este contexto, toda filosofía seria, todo filosofar reflexivo, comienza con esta proposición: “El mundo es mi representación” (Philonenko, 1989: 81). Por su parte, esta contundente aserción expresa también para Schopenhauer todo el idealismo kantiano. La afirmación sostenida por nuestro filósofo, aunque es una enunciación verdadera, es al

¹⁸ Teocentrismo: Es la concepción ideológica en la cual Dios es el centro del universo, todo fue creado por Él, es dirigido por Él, y no existe ninguna razón más que el deseo de Dios sobre la voluntad humana.

¹⁹ En el concepto de Kant de una razón formal y diferenciada en sí misma se encuentra el fundamento de una teoría de la modernidad. Ésta se caracteriza, por un lado, por la renuncia a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones religiosas y metafísicas del mundo recibidas de la tradición y, por el otro, por la confianza en una racionalidad procedimental de la que obtienen su pretendida validez nuestras concepciones ya sean justificadas en el campo del conocimiento objetivo, de la reflexión moral o del juicio estético (cfr. Habermas, 1983: 12).

mismo tiempo asumida como una verdad parcial, puesto que, más adelante, nos enfrentaremos a una verdad mucho más reveladora y radical: “El mundo es mi voluntad”. Nos concentraremos ahora en el análisis de la primera expresión, *El mundo es mi representación*.

Afirmar que “el mundo es mi representación” es una verdad aplicable a todo ser que vive y conoce, a pesar de que sólo el hombre tenga conciencia de ello. Llegar a conocer esta verdad representa para el hombre el surgimiento de la reflexión filosófica. “Cuando el hombre conoce esta verdad, estará para él claramente demostrado que no conoce ni un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, esto es, en relación con otro ser: aquel que le percibe, o sea, él mismo” (*El mundo como voluntad y representación* I, §1:51; 3). Éste es el *a priori* en cuanto a la representación se refiere. Todo lo que puede ser conocido, el universo entero, es objeto para un sujeto, en otros términos, percepción para el que percibe, en últimas representación²⁰.

En este sentido, la existencia del mundo solamente tiene posibilidad en la relación sujeto – objeto, esto es, en la relación entre el sujeto que conoce y el mundo²¹. Esto supone, siguiendo la lógica aquí sugerida, que no se puede postular un objeto conocido sin un sujeto cognoscente.²² La estructura sujeto–objeto, en cuanto forma general de la experiencia, corresponde a la representación sea ésta abstracta o intuitiva. Esta diferencia entre las representaciones es definida por Schopenhauer en los siguientes términos:

Todas nuestras representaciones se diferencian principalmente por ser intuitivas o abstractas. Las últimas están constituidas por *una* sola clase de representaciones, los conceptos: estos son patrimonio exclusivo del hombre, que se distingue de todos los animales por esa capacidad para ellos que desde siempre se ha denominado razón. (...) [La Representación intuitiva] abarca todo el mundo visible, o el conjunto de la experiencia, junto con sus condiciones de posibilidad. (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 3: 54; 7).

²⁰ Y esto es aplicable con toda verdad, “tanto a lo presente como a lo pasado y a lo porvenir, a lo remoto como a lo próximo, puesto que es aplicable al tiempo y al espacio, en los cuales se dan separadas las cosas” (Mann, 1942: 60)

²¹ La correlación sujeto – objeto aparece entonces como la estructura básica de todo el conocimiento.

²² En este punto es importante advertir que hay formas del conocimiento que tienen y contienen el objeto; ninguna encierra al sujeto. En el sujeto, multiplicidad, diversidad, espacio y tiempo se pierden. Por otro lado, Schopenhauer no va a admitir un sujeto en general, en ese sentido, hay que decir que el mundo se derrumbará en la nada cuando, después de millones de años, la última inteligencia se apague en el alba o en la noche profunda. Afirmar esto supone ya una especie de tragedia (cfr. Mann, 1942: 59).

Con respecto al conocimiento intuitivo y abstracto, Schopenhauer suma algunas otras especificaciones que clarifican su significado y alcance. Cuando permanecemos en la intuición, según nuestro autor, todo es claro, seguro y cierto. No hay, en esa medida, cabida al error. De modo que “la intuición se basta a sí misma; por eso lo que ha surgido puramente de ella y se ha mantenido fiel a ella, como la obra de arte auténtica, no puede nunca ser falso ni quedar refutado por ninguna época: pues no ofrece una opinión sino la cosa misma” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 8: 84; 42). Por su parte, el conocimiento abstracto, a través de la razón, produce en el campo teórico la duda y el error; y en cuanto a lo práctico, la preocupación y el arrepentimiento. Por tanto:

Si en la representación intuitiva la *apariencia* puede dominar durante milenios lanzar su férreo yugo sobre pueblos enteros, asfixiar los más nobles impulsos de la humanidad, e incluso a aquellos a los que no es capaz de engañar encadenarlos por medio de sus esclavos, los engañados. Él es el enemigo contra el que los más sabios espíritus de todos los tiempos sostuvieron una lucha desigual, y sólo lo que le ganaron se convirtió en patrimonio de la humanidad. (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 8: 84; 42).

Ahora bien, por más amplio y sólido que sea el mundo, su existencia depende de una conciencia que lo piense. “tal condición, íntimamente unida a la existencia del mundo, le imprime no obstante su realidad empírica, el sello de una idealidad trascendente, dejándole así reducido a la condición de puro fenómeno” (Mann, 1942: 62). No podemos identificarnos directamente con aquello que está fuera de nosotros; por tanto, la filosofía debe ser *idealista*, es decir, nadie puede salirse de sí mismo para identificarse con las cosas que están fuera de él. Todo lo que el hombre conoce cierta e inmediatamente está en su conciencia. Sólo la conciencia nos es inmediatamente dada; de aquí que su fundamento está limitado a los hechos de conciencia que es lo mismo que decir que es esencialmente idealista.

Podemos argüir entonces, que el mundo como representación está compuesto por dos elementos esenciales e inseparables. En primer lugar, el objeto, cuya forma es el tiempo y el espacio, esto es, por la multiplicidad. Y en segundo orden, el sujeto, el cual como se ha explicado está fuera de las categorías espacio-temporales, además, es el que todo lo conoce pero al mismo tiempo por nadie es conocido. Con respecto a lo anterior, se han planteado dos objeciones. La primera nace del dogmatismo realista, el cual pretende separar al objeto de la representación. Y la segunda, proviene del escepticismo en la que se afirma que en la

representación lo único que se tiene es siempre el efecto más no la causa. Como consecuencia de ello, no tenemos conocimiento del ser, sino sólo del obrar de los objetos.

Al respecto, Schopenhauer responde que tanto objeto como representación son una misma cosa, por un lado. Y, en respuesta a la segunda objeción, explica, que el ser del objeto de la intuición es precisamente su obrar. “Por consiguiente, el conocimiento del modo de acción de un objeto intuido lo agota en tanto es objeto, es decir, representación, puesto que fuera de él no queda nada para el conocimiento” (Mann, 1942: 65). Por lo tanto, aquel dogmático que considera que la realidad del mundo exterior es independiente del sujeto está sin duda alguna cometiendo un grave error. Puesto que “el gran universo de los objetos es siempre representación, y precisamente por esto está condicionado perpetuamente por el sujeto; esto es, tiene idealidad trascendental (Mann, 1942: 66).

Con todo, es necesario explorar con mayor detenimiento las consecuencias que tienen para la representación el tiempo y el espacio²³. Una de esas consecuencias radica en lo que la tradición llamó, y que Schopenhauer recoge también, el principio de razón²⁴. Como lo señala el mismo filósofo de Danzig, la importancia que posee este principio es enorme, dado que se le puede comprender como el fundamento primero de todas las ciencias, en la medida en que la ciencia es un sistema de conocimientos enlazados. En ese sentido, el principio de razón suficiente es el que lleva a cabo la tarea de vincular las partes del sistema, de darles un orden y coherencia²⁵. Este principio lo define Schopenhauer retomando la definición wolffniana: “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada es sin una razón por la que es” (*De la cuádruple raíz del principio de raíz suficiente*, §5: 33).

²³ En este contexto, vale la pena aclarar que tanto el tiempo como el espacio son formas del principio de razón en el cual se encuentra expresado todo nuestro conocimiento a priori.

²⁴ “Schopenhauer distingue cuatro dominios a los cuales se aplica el principio de razón. El de las *representaciones empíricas*, el único en el que el principio de razón reviste la forma de causalidad; el de las *nociones abstractas*, en el que el principio de razón no es más que la relación de un conocimiento con sus consecuencias; el de las *percepciones a priori*, que concierne a la sensibilidad pura, esto es, a la intuición *a priori*, del espacio y el tiempo; y, por último, el del *ser en tanto voluntad*, en el que el principio de razón constituye la motivación, o incluso lo que Schopenhauer llama la causalidad vista desde el interior” (Rosset, 2005: 62 – 63).

²⁵ Resulta preciso agregar que son las ciencias el campo del conocimiento objetivo. Todo conocimiento asumido como mera representación está determinado por el principio de razón suficiente, puesto que nada que no esté enmarcado bajo las formas de espacio, tiempo y ley de causalidad, puede llegar a ser conocido por el individuo.

Pero, ¿a través de qué medio conocemos la causalidad de las cosas? ¿Qué posibilita que la ley de la causalidad tenga su curso? La respuesta a estas cuestiones está dada en el *entendimiento*, el cual tiene como función principal conocer la causalidad. De manera que “toda causalidad, o sea toda materia²⁶ y por tanto toda realidad, existe únicamente para, por y en el entendimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 4: 60; 14)²⁷.

Un segundo principio, que no podemos dejar por ningún motivo de lado y que también tiene su lugar dentro de nuestro estudio del mundo como representación - y que sin duda tendrá un lugar muy importante posteriormente en la afirmación el mundo es voluntad -, es el *principium individuationis*. El mismo Schopenhauer define este principio, que en últimas es el que posibilita la pluralidad de las cosas, así:

Tomando una expresión de la antigua escolástica, denominaré al tiempo y al espacio el *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son por lo tanto, el *principium individuationis*, el objeto de tantas cavilaciones y disputas entre los escolásticos que encontramos reunidos en Suárez (*Disp. 5, sect 3*). (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 23: 165; 134).

En este sentido, podemos ahora afirmar que todo el mundo de los fenómenos, la pluralidad -la diversidad de lo semejante-, la materia compuesta por tiempo y espacio, estarán sometidos, todos ellos, al principio de individuación. Toda esta perspectiva cambiará dramáticamente cuando lleguemos al estudio de la voluntad.

Pero si miramos con mayor cuidado, el principio de individuación va a guardar consigo una auténtica novedad con respecto a sus formulaciones medievales. Dicha novedad consistirá en la aplicación que nuestro filósofo hace de este principio aplicándolo a todo el campo de la ética, pues este principio es el fundamento ontológico del egoísmo. Este punto lo ha anotado de manera clara Philonenko, cuando señala:

La reflexión sobre la diferencia nos introduce en una dialéctica bien común: se trata de este sentimiento desgarrador, la piedad, que más allá de las formas del tiempo y del

²⁶ En ese sentido, si bien es cierto que tanto tiempo como espacio son representaciones intuitivas cada una en sí misma, debemos agregar que tanto la una como la otra conforman en conjunto la esencia de la *materia*.

²⁷ La primera, más simple y siempre presente manifestación del entendimiento es la intuición del mundo real: esta consiste en el conocimiento de la causa a partir del efecto, y por eso toda intuición es intelectual. Pero nadie podría llegar a ella, si no conociera inmediatamente algún efecto del que se servirse como punto de partida.

espacio, nos permite superar el marco trascendental e instaurar <<en nosotros sin nosotros>> una comunión con el *otro*. Schopenhauer querrá ver ahí el principio de su moral (1989: 99).

Hasta el momento, hemos recogido la influencia que tuvo la filosofía kantiana sobre Schopenhauer y cómo ésta se convirtió en una de las motivaciones más importantes que, en buena medida, inspiró e impulsó su pensamiento, en particular su búsqueda de desarrollar una cierta fisiología trascendental. Seguidamente, intentamos explorar los elementos más importantes que rodean a la afirmación: *el mundo es mi representación* y las implicaciones que ello conlleva. En este orden de ideas, el tema que a continuación exploraremos será el cuerpo. Tema que sin duda, resulta fundamental para la comprensión del pensamiento de nuestro atormentado y lúcido filósofo.

1.5 El enigma del cuerpo

No es del todo osado afirmar que con el tratamiento que Schopenhauer realizó con respecto al cuerpo surgió toda una filosofía de la corporalidad en el pensamiento moderno. Y esto sucede así, porque Schopenhauer es el primer filósofo de la modernidad que nos enseña a ver el cuerpo con nuevos ojos. Como es claro, el cuerpo era antes contemplado desde un punto de vista marcado por el dualismo cartesiano de *res cogitans* y *res extensa*. Por un lado, el cuerpo no era más que una mera extensión de la sustancia con sus respectivos modos. Y por otro, el cuerpo dentro de la concepción cartesiana fue comprendido como una máquina creada por Dios. Una máquina que estaba subyugada a aquello realmente importante y estimado, esto es, el alma o espíritu. Como lo anota Rábade Romeo, “con Schopenhauer se ponen los fundamentos para superar ese dualismo” (1989: 136).

En orden a la decisiva importancia que tiene este problema para nuestro tema, permítaseme presentar dos puntos previos. El primero surge gracias a la siguiente cita:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad* (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 18: 151; 119).

Schopenhauer se ocupa en primer lugar del mundo de los fenómenos, en el que el cuerpo tiene un lugar privilegiado, y luego lo hace con la voluntad en el que como veremos, el cuerpo tendrá un lugar muy diferente. En segundo lugar, es preciso dejar en claro que Schopenhauer no se ocupa del alma como un yo, como espíritu o *res cogitans*. La brecha y novedad que abre nuestro filósofo está, en buena parte inspirada, por esta crucial elección que hace, es decir, optar por el cuerpo y dejar de lado el alma.

Ahora bien, como lo hemos señalado antes, el mundo como representación tiene como base una estructura fundamental. A saber, la de sujeto – objeto, es decir, no hay sujeto más que para el objeto y, de la misma manera, no hay objeto más que para el sujeto. En este plano fenoménico, basado en las categorías espacio, tiempo y causalidad, la subjetividad fenoménica está mediada por la corporalidad. En consecuencia, si el ser en sí, esto es, aquello que *significa* el fenómeno no puede ser en ningún caso objetivo, tendrá entonces que ser *subjetivo*. Schopenhauer ilumina esta afirmación en su obra en estos términos:

De hecho, el significado del mundo que se presenta ante mí simplemente como mi representación, o el tránsito desde él, en cuanto mera representación del sujeto cognoscente, hasta lo que además, pueda ser no podría nunca encontrarse si el investigador mismo no fuera más que el puro sujeto cognoscente (cabeza de ángel alada sin cuerpo). Pero el mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como *individuo*; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 18: 151; 119).

Por lo tanto, podemos señalar que no hay sujeto de la representación para el mundo de la representación, si la representación no está mediada por la corporalidad de ese sujeto. El cuerpo es entonces considerado aquí como objeto inmediato, como aquella representación que es ante todo punto de partida del conocimiento del propio sujeto. De este modo, el cuerpo, como receptor de datos, se posiciona como anterior a la ley misma de la causalidad. En consecuencia, el punto de inicio está ubicado en la sensación, la cual consiste en un proceso orgánico limitado a la zona inferior de la piel. Por otro lado, la representación la llevará a cabo el entendimiento a partir del cerebro²⁸, pero como se ha explicado, el paso anterior a ello es “la mera sensación de los sentidos, la conciencia inmediata de las

²⁸ “¿Qué es conocimiento? Es ante todo esencialmente representación. - ¿Qué es representación? Un proceso fisiológico sumamente complicado que se desarrolla en el cerebro de un animal y del que resulta la conciencia de una *imagen* dentro del mismo” (*El mundo como voluntad y representación*, II, Cap. 18: 230; 214).

mutaciones del cuerpo” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §6: 68; 24). Especialmente considerará el filósofo alemán a la vista, el oído y el tacto como los sentidos más importantes. Pero, anota también que el cerebro es el organismo fundamental del cuerpo, puesto que la representación es, como se hizo notar en la cita anterior, función del cerebro.

Dentro del mundo de los fenómenos, el cuerpo es un fenómeno privilegiado y tal privilegio consiste en su inmediatez. No se trata de que el cuerpo carezca de toda mediación, puesto que tiempo, espacio y causalidad no le son del todo ajenos, no obstante el cuerpo es la mediación menos mediada. Por tal motivo, Schopenhauer afirmará que el cuerpo es mi objeto inmediato, más aún, “el cuerpo es inmediatamente conocido, es objeto inmediato” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §6: 68; 24) ¿En qué consiste esta inmediatez? No consiste, por decirlo de algún modo, en la cercanía del cuerpo con su propio cerebro, en la que su función es el entendimiento y el conocimiento fenoménico que éste produce; es más bien, la inmediatez del fenómeno primero, ese punto de partida en el que hemos insistido. Partimos del cuerpo para conocer los demás fenómenos y partimos de él también para conocer el sujeto²⁹.

Con todo, se hace necesario dar un paso más en nuestro itinerario. Hemos intentado analizar la relación, por un lado cuerpo – sujeto, seguidamente, cuerpo y organismos del cuerpo y, posteriormente, cuerpo y fenómeno. Ahora, nuestra mirada se centrará en tratar de dilucidar y explicar la compleja relación entre cuerpo y voluntad.

Como se ha señalado, al momento de pretender iniciar una investigación de lo que es el mundo fuera de mi representación, correríamos el riesgo de iniciar una tarea en vano si dicha investigación es realizada por el simple sujeto cognoscente. No obstante nos damos cuenta de que este sujeto al estar en el mundo se posiciona en él como individuo. Su conocimiento,

²⁹ El cuerpo aparece como una condición del conocimiento, ante todo, porque es aquello que individualiza al sujeto, es decir, aquello que hace del sujeto un individuo en el mundo. A partir de aquí el cuerpo se integra en el propio aparato cognoscitivo, en el propio sujeto cognoscente. En primera instancia, en la medida en que es empíricamente, el punto de partida del conocimiento, en concreto a través de los órganos sensoriales. Pero en segundo lugar, el cuerpo aparece como una condición de posibilidad del propio conocer, por cuanto las formas *a priori* del sujeto han de ser remitidas a un órgano del cuerpo, el cerebro, como funciones suyas; es decir, el aparato trascendental ha de ser remitido a la fisiología, con lo que el cuerpo aparece, en suma, como una suerte de condición *a priori* del conocimiento (cfr. Rábade, 1995: 19).

en ese sentido, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones son para la inteligencia el punto de partida para la intuición de dicho mundo (cfr. Mann, 1942: 93).

En el caso del puro sujeto del conocimiento, el cuerpo resulta ser una representación más, un objeto en medio de otros objetos, sometido al principio de razón. Las acciones de este cuerpo son comprendidas por el sujeto puro como los cambios de todos los demás objetos intuitivos. Sin embargo, la cuestión no es tan simple y ambigua. Al individuo como sujeto cognoscente, por otro lado, le es dada una clave fundamental denominada voluntad. Es precisamente esta voluntad la que posibilita al sujeto cognoscente conocer el mecanismo interior de su ser, de su acción, de sus movimientos³⁰. Así, mi cuerpo no es dado a la propia conciencia exclusivamente como representación, sino en la inmediatez de su propio querer, es decir, como voluntad³¹. Ahora, hay que agregar a lo ya dicho, que para el sujeto cognoscente todo acto verdadero de su voluntad es al mismo tiempo y necesariamente un movimiento de su cuerpo; no puede realmente querer el acto sin percibirse a la vez como movimiento de su cuerpo. Por consiguiente:

El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, conocidos objetivamente y unidos por la ley de causalidad, no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa que se da de dos maneras completamente distintas: una vez inmediatamente y otra en la intuición para el entendimiento. [Por tanto] la acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de voluntad objetivado, es decir, dado en la intuición. [El cuerpo que había sido llamado el objeto inmediato, será ahora llamado *la objetividad de la voluntad*] (Mann, 1942: 95).

Es así como podemos llegar a comprender la nueva perspectiva en la que el ser humano se instaure. Ya no será tan solo un espectador sin más que observa pasivamente la sucesión de los fenómenos. El ser humano ya no está fuera del mundo, sino que, el mundo lo afecta y él mismo afecta al mundo, a los fenómenos. Ese estar en el mundo es lo que precisamente le

³⁰ (...) no solo 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 aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar *desde fuera*, se nos abre un camino *desde dentro*, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta que, como a traición, nos introduce en la fortaleza (*o castillo*) que desde fuera era imposible tomar asalto. (*El mundo como voluntad y representación*, II, Cap. 18: 234; 219).

³¹ Schopenhauer se encuentra en el descubrimiento de que el efectivo cognoscente no es el puro sujeto del conocer, sino un individuo que conoce. De este modo, el conocimiento no puede ser ya comprendido exclusivamente desde y para sí mismo, sino que se asimila desde la totalidad de las funciones naturales del individuo y, como ellas, ha de ser comprendido desde el individuo en su globalidad. Desde este presupuesto, se indaga lo que para Schopenhauer son las condiciones del propio conocer: en primer lugar, el cuerpo y, en segundo, la voluntad (Rábade, 1995: 19).

posibilitará conocer lo que es el mundo en sí mismo, independiente de nuestra representación.

Recapitulando, luego de haber mostrado la relación entre la vida de Schopenhauer y su obra, es decir, de haber llegado a la conclusión de que nuestro atormentado pensador es ante todo un maestro en el dolor y, junto a ello, de haber analizado de manera general algunos de los elementos más importantes de su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*, se hace necesario ahora dar un paso crucial en este laberinto de cien entradas que representa el pensamiento schopenhaueriano. Urge, por tanto, traspasar con toda la valentía el velo de Maya³² que supone para el individuo la mera representación del mundo y abrirnos así hacia una de las apuestas más revolucionarias de nuestro autor, a saber, su comprensión metafísica de la voluntad como la esencia más íntima de lo que el mundo es. Entremos entonces al castillo.

³² De acuerdo con la tradición de la India, en la *Bhagavad Gîtâ* el término *mâyâ* significa la identidad inmediata de naturaleza e ilusión. Este término se relaciona etimológicamente con medida, pues proviene de la raíz *mâ* que significa medir, trazar, y hace referencia al despliegue de formas artificiosas y engañosas trazadas a nuestro alrededor. En las *Upanisads* con este término se designa la ilusión cognoscitiva del individuo que se asimila a la ignorancia (*avidyâ*) que es comparada con el sueño. De acuerdo con la sabiduría de los indios, “no solamente es irreal la pluralidad de objetos, sino también la de las almas individuales, creencias ilusorias ocasionadas por la *mâyâ*” (Lapuerta, 1997: 99).

CAPÍTULO II

La presencia constitutiva del dolor

Como lo hemos señalado en el capítulo anterior, uno de nuestros primordiales intereses en este trabajo de grado consiste en explorar, con la profundidad del corazón y el rigor de la razón, las entrañas del dolor como una realidad indisociablemente vinculada a la vida en toda la amplitud de la palabra. Claro está y, como se ha delimitado, el punto de vista que hemos elegido para llevar a cabo dicho camino está elaborado a partir de la obra y en la vida de Arthur Schopenhauer, particularmente en su admirable texto *El mundo como voluntad y representación*. Ya antes nos referimos a nuestro filósofo de estudio como *un maestro en el dolor*. Lo que pretendemos ahora será ahondar en nuestro análisis, señalando el vínculo entre voluntad y dolor, puesto que este vínculo nos permitirá comprender por qué en esencia *toda vida es sufrimiento*. A diferencia del hombre del común para quien el dolor no se le presenta de manera tan enigmática, o del mismo científico que asume como tarea develar los fenómenos desconocidos a partir de los ya conocidos gracias al principio de causalidad, el filósofo debe intentar siempre ir más allá de lo desconocido, ya que está llamado a trascender hacia la realidad en sí, es decir, penetrar en el misterio kantiano, esa X incognoscible que como veremos, Schopenhauer, impulsado por el aguijón del dolor, procura despejar. No obstante, nuestro maestro en el dolor irrumpe en este misterio no al modo de quien sin más despeja una variable matemática, sino como aquel hombre que asombrado por el dolor, que permea la vida y a todos los seres, quiere intentar asumir tan oscura e inevitable realidad en su corazón y en el modo de concebir al mundo. En otras palabras, si la vida misma no fuera atravesada por la herida del dolor, probablemente ningún hombre se hubiera preguntado por la existencia del mundo o por el sentido de su existencia, tal vez todo se comprendería por sí mismo.

2.1 El misterio de la voluntad

Empecemos indicando que la aparición de la voluntad como concepto tiene en muy buena medida su inspiración en lo que el filósofo de Danzig llamó la experiencia del *asombro*. No

obstante, tal asombro no lo podemos comprender como en su momento lo concibió Platón y muchos de los filósofos antiguos, es decir, como el punto de partida de sus reflexiones. Más bien el asombro está inspirado por un *dominio de la causalidad*. Tal dominio lo podemos evidenciar a partir de dos realidades que nos conducen al asombro que estamos haciendo referencia. En primer lugar, encontramos la omnipresencia de la causalidad. Teniendo en cuenta la perspectiva de la representación, encontramos que todo en el mundo de los fenómenos está sometido a la relación causa-efecto, de manera que esta estructura se convirtió así en la única forma fundamental de la percepción del mundo, ante la cual todas las demás se encuentran reducidas³³. En segundo lugar, debemos tener igualmente presente que el asombro está motivado por el carácter inexplicable de la causalidad, el cual como hemos dicho es el principio a partir del cual todo lo demás tiene existencia, pero, al mismo tiempo, él mismo no puede tener un porqué. El problema radica, por lo tanto, en que no hay evidencia alguna que nos asegure de dónde emerge este principio, cuál es su origen. Por ello, la causalidad es incapaz de dar cuenta de sí misma. Por lo tanto:

Schopenhauer realiza en cierto modo la experiencia inversa (y complementaria) a la que la leyenda le atribuyó a Newton: Newton se asombró de que la manzana cayera y descubrió su causa, Schopenhauer se asombra de que la causalidad descubierta por Newton baste para hacer caer la manzana. Más exactamente, Schopenhauer se asombra de que el principio de causalidad, verificado en la experiencia física y válida para el mundo de los <<fenómenos>>, aunque inexplicable en un plano estrictamente filosófico, se haya convertido en una suerte de evidencia primera para los filósofos, una razón interna de cualquier existencia, a imagen de la cual se han elaborado todas las interpretaciones justificativas del mundo (en particular, los principios de finalidad); en suma; que la experiencia fenoménica de la causalidad se haya convertido (sobre todo en, Leibniz y Wolff) en *un principio de razón suficiente* (Rosset, 2005: 37).

Este asombro se convierte en buena medida en la preocupación fundamental del primer ensayo de Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). En él, nuestro filósofo critica el alcance sobredimensionado que se le ha dado en su tiempo a la noción de causalidad hasta llegarla a convertir en principio de explicación de la necesidad³⁴. Un buen número de filósofos estuvieron encantados bajo esta supremacía de la

³³ Dada esta afirmación podemos entender porqué Schopenhauer refiriéndose a las once categorías kantianas distintas a la causalidad, las llamó falsas ventanas sobre una fachada.

³⁴ Todos los filósofos clásicos, desde el ocasionalismo de Malebranche hasta la filosofía de Hegel, se entregaron así a la astucia de la causalidad: sólo uno vio claro, David Hume, cuya crítica a la idea de causa es precisamente el punto de partida de la *Estética trascendental de Kant* y, a través suya, de la filosofía de Schopenhauer (cfr. Rosset, 2005: 37).

causalidad. Esta supremacía se convirtió, según Rosset, en un punto ciego del pensamiento filosófico europeo. Tal punto ciego consiste en un vacío a partir del cual se construye una interpretación filosófica, pues se procede desde un principio del cual no se puede explicar su origen. En suma, la causalidad entendida como *principio de razón suficiente* es la ilusión que la concepción schopenhaueriana de la *voluntad* va a, si se me permite la expresión, “aterrizar”; voluntad definida en un primer intento como “la suma de todas las fuerzas conscientes e inconscientes” (Rosset, 2005: 37). La voluntad no significa, como lo llegó a suponer el mismo Kant: “una capacidad para que uno se auto-determine a obrar conforme a la representación de ciertas leyes” (*Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: A 63; 113).

Nuestro siguiente paso consiste en analizar la voluntad como un concepto metafísico. Si bien afirmar que *el mundo es mi representación* expresa para Schopenhauer el idealismo kantiano, afirmar *el mundo es mi voluntad* expresa su metafísica de la naturaleza. Nuestro maestro en el dolor descubrió que el conocimiento del mundo no se encuentra subsumido o sometido a las leyes que determinan el fenómeno, sino que hay unos datos para llegar a conocer la esencia interior del mundo. Puesto que lo que está más allá de la naturaleza, es decir, del fenómeno mismo, su esencia, el en sí de la naturaleza, posibilita este paso³⁵.

Bajo esta mirada, Schopenhauer contrapone dos perspectivas que nos abren a la experiencia del mundo. Por un lado, el conocimiento objetivo el cual está, como lo indicamos antes, regido por la causalidad; y, por el otro, y esto es además de importante novedoso, la experiencia interior la cual:

Toma consciencia de sí en cuanto voluntad e ilumina el mundo exterior con esta “auto – consciencia” de lo interior. Para el filósofo de Danzig, la explicación causal sólo tiene lugar en el espacio de la vida inorgánica y vegetativa. Pero al mismo tiempo, hay otro conocimiento más complejo y profundo – *subterráneo* –, que tiene que convertirse para el filósofo en la clave que le permita penetrar el interior de todos los procesos de la naturaleza inconsciente en los que la explicación causal resulta insuficiente. No obstante, “queda siempre también una X desconocida y la explicación causal nunca podrá iluminar por completo el interior del proceso, ni siquiera cuando se trata de algo tan simple como el movimiento de un cuerpo producido por un impulso o atraído por la gravedad (Safranski, 1989: 402 – 403).

³⁵ La relación que surge entre representación y voluntad evidencia cómo ambas son dos realidades relativas la una a la otra: la representación es la manifestación, modulada cognoscitivamente, de la voluntad y la voluntad como tal no es otra cosa más que la esencia íntima de la representación (cfr. Rábade, 1995: 18).

En consecuencia, podemos ahora señalar siguiendo una vez más a Safranski que:

Resulta ineludible reconocer la *identidad de esa x* tanto en los niveles inferiores de la naturaleza, en los cuales sólo aparece tenuemente, cuanto en los intermedios, en los que la oscuridad se propaga con intensidad creciente, y en los más elevados, en los que todo está ya ensombrecido, hasta alcanzar ese punto, en el que en nuestra propia vida fenoménica, esa X se manifiesta como voluntad a la autoconciencia (1991: 403).

Ahora bien, tanto la fuente interior como la exterior del conocimiento tienen que ser enlazadas a través de la reflexión. Así, la comprensión de la naturaleza y de uno mismo emerge sólo cuando ambas fuentes se entrecruzan. Este instante es el momento en el cual queda esclarecido el interior de la naturaleza para el intelecto, el cual sólo está en la capacidad de captar el exterior de las cosas. Ahora bien, fruto de esa relación entre la fuente exterior y la interior surge un grave problema, el cual consiste en determinar si la causalidad como la voluntad nos son dadas por vías diferentes. En el caso de la causalidad, ella nos llega enteramente desde el exterior, de manera mediada a través del entendimiento. Por su parte, la voluntad nos adviene desde el interior, de modo completamente inmediato, de tal manera que en cuanto más claro sea el conocimiento de una, más oscuro será el de la otra. “Por eso, donde la causalidad resulta más patente, reconoceremos en grado mínimo la esencia de la voluntad y, donde la voluntad se manifiesta con más evidencia, la causalidad queda oscurecida de tal manera que un entendimiento tosco podría atreverse a negar su existencia” (Safranski, 1989: 403).

Lo que permanece como problemático es lo siguiente:

¿Qué es en el fondo esa x o lo que nuestro autor denomina el auténtico interior? Cuando Schopenhauer pregunta lo que es el mundo además de ser nuestra representación y responde diciendo que es, como nosotros mismos, voluntad, no se trata en el fondo de una dimensión cognoscitiva complementaria (el conocimiento es siempre representación), sino de algo diferente del conocimiento: *se trata de una corroboración del ser* (Safranski, 1991: 403).

Se trata, por lo tanto, de hacer comprensible la manera en la que nos llega la experiencia del ser y cómo podemos entender el ser del mundo meramente conocido, esto es, representado, en últimas, ese ser que nosotros mismos también somos.

Para orientarnos mejor en el castillo al cual hemos decidido ingresar, nos parece conveniente mirar con mayor cuidado la relación que hay entre representación y voluntad, para luego dirigirnos hacia uno de los conceptos más cruciales que Schopenhauer nos ha

enseñado a saber, la voluntad, que como bien lo hemos señalado, es nuestra preocupación más inmediata. Si bien al inicio de su obra Schopenhauer afirma que tanto voluntad como representación son dos realidades distintas, es preciso agregar que posteriormente el mismo Schopenhauer supone que el mundo no se puede concebir sin ambas realidades en relación. En otros términos, la existencia del mundo exige, más aún, está determinada tanto por la voluntad como por la representación. Esto será corroborado por nuestro autor en el primer párrafo de la obra que nos incumbe:

[El mundo], así como por un lado este es en todo *representación*, por el otro es de parte a parte *voluntad*. Mas una realidad que no fuera ninguna de las dos cosas sino un objeto en sí (en el que también, por desgracia, degeneró en Kant las cosas en sí), es un absurdo soñado, y su suposición un fuego fatuo de la filosofía (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 1: 53; 5).

Por tanto, podemos llegar a la conclusión de que la voluntad es la *substancia*, y el intelecto y con él todo el mundo de la representación es el *accidente*. Si concebimos al conocimiento como algo secundario, esto es, como un accidente respecto a la realidad primera y substancial llamada voluntad, podemos entonces establecer que la representación no puede justificarse en sí misma sino que ella ha de consolidar su fuente en la voluntad que le es esencial, de allí el sentido de la siguiente enunciación: “pues el mundo como representación no puede producir nada por sus propios medios” (*Parerga y Paralipómena*, II, § 102: 198; 188). Podemos reconocer en todo esto una suerte de subordinación del conocimiento a la voluntad o lo que es lo mismo del intelecto como un producto de aquella. El conocimiento estará determinado por la voluntad de acuerdo con los fines que ella misma le propaga.

Ya no concebiremos así, al menos en este momento, al conocimiento como un elemento dotado de autonomía, como lo ha señalado toda la filosofía moderna, sino que todo en él está supeditado a la actividad de la voluntad. Esto implica comprender al conocimiento como un instrumento de la voluntad³⁶.

A este propósito el mismo maestro en el dolor agrega:

³⁶ En este contexto Schopenhauer afirma: “De ese dilema solo escapa mi filosofía, que por vez primera pone la verdadera esencia del hombre no en la conciencia sino en la voluntad; ésta no se halla ligada esencialmente a una conciencia sino que es a ella, es decir, al conocimiento, lo que la sustancia al accidente, lo alumbrado a la luz, la cuerda a la caja de resonancia; e invade desde dentro la conciencia como el mundo corpóreo desde fuera” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XVIII: 238; 224).

La voluntad no está ligada a ningún órgano especial sino que está presente en todas partes y es lo que en todas ellas mueve, conforma y condiciona la totalidad del organismo; que ella constituye de hecho el sustrato metafísico de todo el fenómeno y, en consecuencia, no es, como el intelecto, un *posterius* sino el *prius* del fenómeno, el cual depende de ella y no ella de él (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXI: 312; 107).

La voluntad, ahondando en el misterio que ella encierra, es en sí misma inconsciente; sin embargo, es la que en últimas posibilita por una parte el conocimiento como también el mundo cognoscitivo, constituyendo, a su vez, su sustrato último. De modo que lo que conoce (el intelecto) como lo conocido por él es en el fondo nada más que voluntad. El mundo como representación es la voluntad desdoblándose y volviéndose sobre sí misma para alcanzar su propio conocimiento, lo cual nos posibilita comprender en definitiva la identidad plena entre conocimiento y voluntad. En palabras de Schopenhauer, “el mundo es el autoconocimiento de la voluntad” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 71: 473; 485). Ahora bien, hemos dicho que tanto representación como voluntad son dos niveles de realidad necesarios para la existencia del mundo, en un primer momento autónomos cada uno, pero que luego, como se evidenció, llegarán a tener una indisoluble relación, una identidad última. No obstante, antes de continuar, debemos fijarnos en una novedad que urge precisar. Planteémosla en los siguientes términos: la voluntad esencial y el mundo entero se descubren como penetrados por una connotación subjetiva. Consideremos lo siguiente:

Si el mundo no es más que el <autoconocimiento> de la voluntad, el mundo tiene su existencia en una constante referencia al conocimiento, y la voluntad, como esencia del mundo, es simplemente el fondo último de la realidad cognoscitiva, esto es, mantiene igualmente una continua referencia al conocimiento, aunque ésta sea de carácter negativo. El conocimiento que hasta este momento aparecía subordinado desde todo punto de vista a la voluntad, adquiere, desde esta perspectiva, un cierto <<pie de igualdad>> con ella, pues el mundo se da sólo en la confluencia de conocimiento y voluntad. Esta confluencia resulta, sin embargo, como hemos visto, conflictiva (Rábade, 1995: 84 – 85).

Dando un paso más en el hasta ahora sombrío castillo, preguntémosnos: ¿Qué es entonces esa voluntad? Pretender dar una definición exacta, única o sin más de lo que para Schopenhauer llegó a ser la voluntad resultaría una labor imprecisa, puesto que la voluntad se dice de muchas maneras y todos estos modos de decir voluntad dentro del pensamiento Schopenhaueriano son válidos. Como lo explicamos antes, Schopenhauer lleva aquel

misterio oscuro de la *cosa en sí* Kantiana a la intuición de una voluntad universal que gobierna al mundo. Sin embargo, no estamos hablando de una voluntad humana exclusivamente, como volición *per sé*, sino que la voluntad que aquí estamos tratando de develar es realmente el reflejo de toda determinación natural y no simplemente, como muchos han concluido, la de la voluntad humana, puesto que ésta no es sino un ejemplo entre otros por el cual se conoce y no *el* modelo absoluto³⁷. La tarea más bien consistirá en transponer el misterio de las fuerzas naturales al conjunto de las motivaciones psicológicas para comprender el secreto de la voluntad humana y no, por el contrario, trasponer la experiencia de la motivación humana al conjunto de las fuerzas naturales para comprender el secreto de la naturaleza (cfr. Rosset, 2005: 31)³⁸. Muchas voces han resonado con respecto a esta conclusión Schopenhaueriana. En un primer caso, el filósofo e historiador Martial Gueroult interpretó tal argumento como una traición a Kant, y en un segundo caso, al Schopenhauer privilegiar las fuerzas inconscientes sobre las conscientes prefiguró futuras filosofías de orden genealógico representadas en Nietzsche, Freud y Marx.

Además de todo lo anterior, la voluntad tiene otra característica que la hace especial y novedosa:

El concepto de voluntad es el único, entre todos los conceptos posibles, que no tiene su origen en el fenómeno, en una simple representación intuitiva, sino que viene del mismo fondo, de la conciencia inmediata del individuo, en la que él mismo se reconoce, en su esencia, inmediatamente, sin ninguna forma, ni siquiera la de sujeto y del objeto, puesto que aquí coinciden quien conoce y lo conocido (Rosset, 2005: 72).

Al mismo tiempo tenemos que considerar que la voluntad (*Wille*) a la que se está refiriendo Schopenhauer engloba todas las fuerzas del mundo y de la naturaleza, sean conscientes, semiconscientes, inconscientes o, incluso, totalmente ciegas como en el caso de la piedra que cae. Para Rosset, Schopenhauer no se caracterizó precisamente por designar los mejores nombres a sus conceptos más definitivos, como lo es para el caso del que estamos ahora tratando, lo que ha traído consigo una distorsión en la que han incurrido muchos

³⁷ Ejemplo privilegiado sólo en la medida en que el ser humano, dotado de conciencia, puede experimentar su propia determinación. (cfr. Rosset, 2005: 31).

³⁸ Como consecuencia de esta doctrina de la voluntad, entra en acción el gran pensamiento de Schopenhauer: el de una subordinación de las funciones intelectuales (representación) a las funciones afectivas (voluntad), que anticipa a Nietzsche por la búsqueda de motivaciones inconscientes en el origen de los pensamientos conscientes, y a Freud por la idea de una determinación todopoderosa de la voluntad en el origen de la neurosis y la locura (cfr. Rosset, 2005: 40).

lectores y comentaristas. La voluntad Schopenhaueriana no es claramente como se ha llegado a pensar algo “querido”, pues no se trata de un concepto que represente algo intencional, inteligente o consciente, sino ante todo es un concepto instintivo e inconsciente (cfr. Rosset, 2005: 73).

Hemos sido incisivos en demostrar la importancia de comprender el concepto de la voluntad en toda su complejidad, unidad e integridad, puesto que dicho concepto, sin duda, está lejos de estar enmarcado como un concepto simple o poco relevante. Bien vale la pena traer a este propósito la siguiente indicación de Clément Rosset:

Es fundamental comprender la voluntad [...] no sólo en los fenómenos que tengan parentesco con el propio, en los hombres y en los animales, encontrará (el hombre), como esencia íntima, esta misma voluntad; un poco de más reflexión le llevará a reconocer que la universalidad de los fenómenos, tan diversos para la representación, tiene una misma y sola esencia, la misma que conoce íntimamente, inmediatamente, y mejor que a cualquier otra, aquella en fin que, en su manifestación más aparente, lleva el nombre de voluntad (2005: 73).

Por tanto, hay que afirmar con todo ahínco que todo es voluntad, es más, no hay más que una sola y única voluntad. Ella es la que todo lo gobierna, ya que está presente desde el mismo instante en que la piedra cae como también cuando cada individuo se esfuerza por obtener satisfacción. Para nuestro maestro en el dolor, aquel que admita semejante poder de la voluntad:

No sólo reconocerá aquella misma voluntad como esencia íntima de los fenómenos totalmente análogos al suyo -los hombres y los animales-, sino que la reflexión mantenida le llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige al imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de 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 todos los demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama voluntad (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 21: 162; 131).

2.2 La voluntad como un inevitable *conflicto*

En el fondo, [...] la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento (*El mundo como voluntad y representación*, I, §28: 208; 183).

Como lo pudimos reconocer anteriormente, hablar de la voluntad como un término simple y sencillo de definir se convierte en un modo incompleto y hasta ingenuo de concebir lo que para Schopenhauer representó este concepto. El valor de este concepto dentro del *corpus* schopenhaueriano no se puede reducir a unas cuantas letras sin más. Por tanto, así como construir una única definición de lo que es la voluntad es una tarea problemática, es preciso agregar que la voluntad en sí misma es conflicto. Lo que trataremos de dilucidar ahora en nuestro trasegar por los pasillos del castillo, consiste en analizar dos realidades que están íntimamente relacionadas. En primera instancia, evidenciaremos las razones por las cuales podemos llegar a afirmar junto al maestro en el dolor que la voluntad es esencialmente conflicto. Junto a ello y, como segundo punto, mostraremos la consecuencia más dramática que resulta de tan cruda afirmación, esto es, concebir la vida como una realidad atravesada irremediablemente por el sufrimiento.

Empecemos por indicar que en su metafísica de la naturaleza el filósofo de Danzig pone de manifiesto la tensión que hay entre la voluntad como cosa en sí y la voluntad como fenómeno en cada una de sus objetivaciones. Este impulso que en nosotros sentimos como *querer (Wollen)*, y que iluminado por el conocimiento mueve nuestra acción a través de motivos, es el mismo impulso que ya se manifiesta en el animal bajo la forma del instinto y en la planta mediante las excitaciones que la llevan a proveerse de sustento. Así mismo, en las fuerzas primordiales de la naturaleza, que representan su grado más inferior de objetivación, la voluntad se nos manifiesta como un esfuerzo ciego, un impulso sin término, desprovisto de todo conocimiento.

La naturaleza, por lo tanto, está permeada por esta tensión fundamental que supone para cada objetivación el hecho de ser expresión de la voluntad como cosa en sí y, al mismo tiempo, expresión de la voluntad en cierto grado de determinación fenoménica. Si bien reconocemos a la voluntad, de manera inmediata, por la identidad de nuestro querer con nuestro cuerpo, en éste se manifiestan también los restantes grados de objetivación que se encuentran en otros seres naturales. A pesar de que se manifieste en nosotros en esa forma que incluye al conocimiento, podemos, al mismo tiempo, concebir a la voluntad actuando ciegamente, sin la orientación de la conciencia, en los procesos biológicos y vegetativos de nuestro cuerpo, tales como la digestión, la circulación de la sangre, el crecimiento o la

reproducción por citar algunos. De manera que, no sólo los actos del cuerpo manifiestan la voluntad, sino todo él en la medida en que es voluntad objetivada. Al respecto Schopenhauer nos aclara lo siguiente:

(...) Las partes del cuerpo han de corresponder plenamente a los deseos fundamentales por los que se manifiesta la voluntad, han de ser la expresión visible de la misma: los dientes, la garganta y el conducto intestinal son el hambre objetivada; los genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que hacen, los pies veloces, corresponden al afán ya más mediato de la voluntad que representan (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 20: 161; 129).

Con base en lo anterior, podemos afirmar que la configuración específica de nuestros cuerpos corresponde, según el caso, a la corporalización de una necesidad fundamental para la manifestación de la voluntad. Más aún, dando por sentado que el ser humano sea la objetivación más perfecta de la voluntad de vivir, es al mismo tiempo el ser con más necesidades, hasta el punto que esas necesidades son las que determinan tanto al individuo como a la relación entre individuos de la misma especie. Es por esto que Schopenhauer se refiere al individuo como: “El hombre en cuanto objetivación más perfecta de aquella voluntad, es el más necesitado de todos los seres: es del todo un querer y necesitar concreto, es la concreción de mil necesidades” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §57: 369; 368).

En cuanto a los grados de objetivación de la voluntad, tema que resulta necesario tratar aquí, son expuestos por nuestro autor tanto en una línea ascendente en la que se ubican dos niveles. Primero, los grados superiores, que corresponden al mundo orgánico y luego, los inferiores que contienen al mundo inorgánico. El grado más inferior lo constituyen las fuerzas primordiales que se manifiestan en las distintas formas de la materia, tales como la gravedad, la impenetrabilidad y el magnetismo. Estas fuerzas no están necesariamente sometidas al principio de razón, por lo que no pueden ser consideradas como causas, sino más bien han de ser consideradas como condiciones de posibilidad de las que sí son causas. Así mismo, los procesos de cristalización, el galvanismo, el quimismo son otras tantas manifestaciones de fuerzas naturales en las cuales se objetiva la voluntad, pero que como lo señala nuestro autor, son fenómenos del mundo inorgánico que se hallan más distantes de nosotros. De modo que:

Cuando contemplamos el poderoso e incontenible afán con el que las aguas se precipitan a las profundidades y el magneto se vuelve una y otra vez hacia el Polo Norte, el ansia con que el hierro corre hacia aquel, la violencia con que los polos eléctricos aspiran a reunirse y que, exactamente igual que los deseos humanos, se acrecienta con los obstáculos; (...) cuando, por último, sentimos de forma totalmente inmediata cómo una carga cuyo afán en dirección a la masa terrestre paraliza nuestro cuerpo, ejerce una incesante presión sobre él y lo empuja persiguiendo su única aspiración: entonces no nos costará ningún esfuerzo de imaginación reconocer incluso a tan gran distancia nuestra propia esencia, aquel mismo ser que en nosotros persigue sus fines a la luz del conocimiento pero aquí, en el más débil de sus fenómenos, solamente se agita de forma ciega, sorda, unilateral e inmutable; pero, porque en todos los casos es una y la misma cosa (...), también aquí como allá ha de llevar el nombre de *voluntad*, que designa aquello que constituye el ser en sí de todas las cosas del mundo y el núcleo único de todos los fenómenos (*El mundo como voluntad y representación*, I, §26: 170 – 171; 140 – 141).

En este movimiento ascendente de objetivación de la voluntad, lo que diferencia los distintos grados entre sí es la forma de su individuación, dado que lo que pretende la voluntad en su movimiento de objetivación es ser siempre individuo. Es claro que los seres del mundo orgánico son percibidos como un grado de individuación mayor que los del mundo inorgánico.

Es así como podemos distinguir con claridad, las distintas especies de mamíferos, de insectos o de roedores. En los animales, por ejemplo, la individualidad no se muestra más que en la especie; de un modo muy distinto sucede en la especie humana, en la que encontramos una gran diversidad de propiedades individuales, personalidades fuertemente marcadas en fisonomías que abarcan el conjunto del cuerpo. Es en el ser humano donde la individualidad alcanza su grado más alto, pero con ello el máximo nivel de conflicto:

Para manifestarse en su significación adecuada la idea del hombre no podía presentarse sola y desgajada, sino que tenía que estar acompañada de toda la serie descendente a lo largo de todas las formas animales y del reino vegetal, hasta llegar a lo inorgánico: solamente la totalidad de las mismas completa la plena objetivación de la voluntad; están tan supuestas en la idea del hombre como las hojas, las ramas, el tronco y la raíz en las flores del árbol: forman una pirámide cuya cúspide es el hombre (*El mundo como voluntad y representación*, I, §28: 208; 182).

Dicho todo lo anterior, esta línea ascendente, que recorre la voluntad en su dinámica de objetivación, está atravesada por el conflicto, por la lucha que mantienen los seres entre sí para permanecer en la existencia. Aun en los grados inferiores de la voluntad se puede apreciar esta tensión, por ejemplo, en el fenómeno de la polaridad, la fuerza de repulsión y de atracción; incluso la materia misma es el resultado de un conflicto de fuerzas.

Este conflicto atraviesa toda la naturaleza, pero se hace más evidente en el caso de los animales que se sustentan tanto del reino vegetal como de otros animales. Cada animal no puede conservar su existencia, sino al precio del sacrificio de otra existencia, con lo cual la voluntad se devora constantemente a sí misma en sus distintas objetivaciones. En el ser humano este autodesdoblamiento de la voluntad alcanza la más terrible violencia, puesto que al considerar al mundo como una inmensa fábrica para su uso, y así mismo a los demás seres humanos, llega a ser para sí el más cruel de los enemigos. “Todo esto se debe a que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §28: 208; 183).

Ahora bien, Schopenhauer se pregunta: “¿qué quiere entonces, o a qué aspira aquella voluntad que se nos ha presentado como el ser en sí del mundo?” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §29: 217; 194). El mismo filósofo ante dicha interrogación nos va a aclarar que esta pregunta surge a partir de una confusión, la cual consiste en mezclar la voluntad como fenómeno, por un lado, y la voluntad como cosa en sí, por el otro. Por cuanto, sólo en la medida en que la voluntad entra en las formas del principio de individuación, podemos preguntar por el fin de su querer; es decir, sólo podemos saber lo que la voluntad quiere en determinada situación concreta, pero no el fin de aquella en cuanto cosa en sí. La manifestación de la voluntad es un eterno devenir, flujo perpetuo, en el cual cada fin alcanzado es el punto de partida de un nuevo deseo, y así sucesivamente *ad infinitum*:

Así, de todo movimiento particular o, en general, de cualquier cambio en la naturaleza se puede buscar una causa, es decir, un estado que lo provocó necesariamente; pero nunca de la fuerza natural misma que se revela en aquel y en innumerables fenómenos iguales: y es por eso una insensatez, nacida de la falta de reflexión, preguntar por la causa de la gravedad, la electricidad, etc. (*El mundo como voluntad y representación*, I, §29: 219; 196).

La voluntad en sí misma, por su parte, es una aspiración sin término cuya esencia implica la ausencia de todo fin, y así la perpetua aspiración que constituye en últimas la esencia de todo fenómeno jamás será satisfecha³⁹. Y precisamente en el ser humano, como la más

³⁹ Con relación a este argumento, Clement Rosset en su obra *el principio de crueldad* afirma: “Ciorán, en *Confesiones y anatemas*, escribe lo siguiente: Apenas hemos abandonado un defecto cuando otro se apresta a

perfecta de sus objetivaciones, este insaciable desear sin alcanzar nunca una satisfacción plena, y aquel conflicto patente entre todas las objetivaciones de la voluntad, se recrudecen y se incrementa, por tanto, la experiencia del sufrimiento. A propósito de esa insaciabilidad de la voluntad permítaseme traer una cita extensa de Schopenhauer que considero muy oportuna para el tema que estamos estudiando:

Todo querer nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, uno, aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa a mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana (*El mundo como voluntad y representación*, I, §38: 250; 231).

Y sigue comentando:

Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos apegados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo. Da igual que persigamos o huyamos, temamos la desgracia o aspiremos al placer: la preocupación por la voluntad siempre exigente, no importa bajo qué forma, ocupa y mueve continuamente la conciencia; pero sin sosiego ningún verdadero bienestar es posible. Así el sujeto del querer da vueltas constantemente en la rueda de Ixión⁴⁰, llena para siempre el tonel de Danaides⁴¹, es el Tántalo⁴² eternamente nostálgico. (*El mundo como voluntad y representación*, I, §38: 250; 231).

En este orden de ideas, conviene además aclarar que para el caso en el que la voluntad está iluminada por el conocimiento, ésta sabe lo que quiere en el aquí y en el ahora, no obstante, la voluntad nunca sabe lo quiere en general. En otros términos, “cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §38: 250; 231).

reemplazarlo. Nuestro equilibrio tiene ese precio. Yo añadiría, por mi parte, que otro tanto habría que decir de toda tontería, de toda locura, de toda pasión: que ninguna desaparece sin abrir paso a otra que en seguida ocupa el lugar dejado vacante. En cuanto una locura se esfuma, aparece otra, más fuerte por estar menos mitigada por la práctica que la reemplaza y, en el sentido más literal del término, la ocupa. Quien llega a curarse de una manía contrae otra ese mismo día, que toma el relevo” (2006, 79).

⁴⁰ 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 [Nota de la traducción].

⁴¹ Las cincuenta hijas de Dánao, casadas con los cincuenta hijos de Egipto. Por orden de su padre, todas menos la mayor asesinaron a sus esposos en la noche de bodas. Por este delito fueron condenadas tras su muerte a llevar agua a un tonel sin fondo por toda la eternidad [Nota de la traducción].

⁴² Rey legendario de Lidia (Asia Menor) que fue condenado por los dioses a sufrir eternamente hambre y sed teniendo agua y comida al alcance de la mano, pero sin poder nunca cogerlas [Nota de la traducción].

2.3 La insaciabilidad esencial de la existencia

Si la posesión de un mundo se te ha desvanecido, no sufras por ello, no es nada; y si has ganado la posesión del mundo, no te alegres de ello, no es nada. Pasan los dolores y las dichas, pasa de largo en el mundo, no es nada. *Anwari Soheili (Parerga y Paralipómena, I, capítulo V: 425: 436).*

Teniendo en cuenta lo anteriormente desarrollado, podemos preguntarnos ahora: ¿de dónde proviene esa insaciabilidad de la voluntad, ese conflicto que la lleva a devorarse a sí misma hasta el infinito? Ya hemos dado algunas luces para abordar esta pregunta; se hace necesario empero ahondar en este misterio mirando con mayor profundidad qué lugar tiene para Schopenhauer lo que él mismo llamó *voluntad de vivir*.

Para nuestro maestro en el dolor, el filósofo tiene plena conciencia de que la voluntad de vivir es ante todo la única expresión verdadera de nuestra esencia más íntima. En otras palabras, lo que nos es más constitutivo es precisamente esa inevitable tendencia a la existencia. Así, la voluntad de vivir se convierte en el reflejo de un afán universal por la vida, en donde “la infinita solicitud, facilidad y exuberancia con que la voluntad de vivir, bajo millones de formas, en todas partes, y a cada momento, mediante fecundaciones y germinaciones [...] se precipitan impetuosamente en la existencia, agarrándose a toda oportunidad, apoderándose ávidamente de toda materia susceptible de vida” (*El mundo como voluntad y representación, II, capítulo XXVIII: 396; 400*).

Con todo, si la voluntad de vivir no es un concepto tradicional como lo es el Absoluto, lo Infinito o la Idea misma, ni tampoco es una realidad que se pueda explicar a sí misma, entonces hemos de comprenderla como la base de toda explicación. Siendo más precisos, tenemos que reconocer que la voluntad de vivir es lo más real de todo lo que conocemos, el núcleo de la realidad misma. En este sentido, por ejemplo, la vida orgánica no tiene más propósito que el de la conservación de todas las especies⁴³.

Ahora bien, desde una perspectiva puramente objetiva y exterior, Schopenhauer explica cómo la naturaleza estaría dedicada solamente a evitar la posibilidad de que alguna de sus

⁴³ Para eso, cita Schopenhauer, la vida orgánica “trabaja a través de la enorme abundancia de germinaciones, la apremiante vehemencia del impulso sexual, la disposición a acomodarse a todas las circunstancias y ocasiones hasta llegar a la generación bastarda, y el instintivo amor maternal, cuya fuerza es tan grande que en géneros animales sobrepasa el amor propio, de manera que la madre sacrifica su vida para salvar la de la cría” (*El mundo como voluntad y representación, II, capítulo XXVIII: 396; 401*).

ideas, esto es, de sus formas permanentes, se pierda. Esto sería cierto sí y solo sí, la naturaleza nos fuera dada exclusivamente desde fuera, es decir, que únicamente pudiese ser captada por el conocimiento como representación. Pero como bien lo señala nuestro filósofo, las cosas son de otra manera.

Como ya hemos estudiado anteriormente, a nosotros se nos está permitido conocer el interior de la naturaleza, más aún, ese interior no es otra cosa que nuestro mismo interior, “en el que la naturaleza, alcanzado el nivel más alto hasta el que se ha podido extender su actividad, se halla iluminada inmediatamente por el conocimiento en la autoconciencia” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 397; 401).

Hemos demostrado que una característica fundamental de la voluntad consiste precisamente en esa clara tendencia, manifiesta en animales y hombres, por conservar la vida y prolongarla en ellos hasta su máxima posibilidad. Empero, para lograr concebir dicha tendencia como originaria e incondicionada, es necesario entender que ella no es el resultado de ningún conocimiento objetivo que propenda estimar el valor de la vida, sino que esta tendencia es independiente de todo conocimiento y valoración. Para iluminar esta idea, tomemos el caso de los animales. Aquí, por ejemplo, las hormigas o las abejas nos permiten reconocer ese esfuerzo inestimable de laboriosidad y perfección que tanto las unas como las otras realizan para sobrevivir. Las aves por su parte pasan buena parte de su vida “en una larga y penosa emigración, y en construir el nido y arrastrar el alimento de las crías que al año siguiente habrán de desempeñar el mismo papel, y así todo trabaja siempre para el futuro, que después termina en bancarrota” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 398; 403).

Ante este esfuerzo por permanecer y prolongar la vida, Schopenhauer se pregunta por la recompensa de todo ello. A lo que él mismo responde que “no hay nada que mostrar más que la satisfacción del hambre y del instinto de apareamiento, y en todo caso un pequeño placer instantáneo como el que le cae en suerte al individuo de vez en cuando en medio de su necesidad y sus esfuerzos infinitos” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 398; 403). De acuerdo con lo anterior, la conclusión a la que llega el filósofo de Danzig consiste en entender a la vida como un negocio cuyo rendimiento no cubre de manera alguna los costos que ella misma tiene. Schopenhauer, el maestro de los

ejemplos, resume esta idea con la figura del topo el cual representa la desproporción que aquí se plantea entre el medio y el fin:

Considérese, por ejemplo, el topo, ese infatigable trabajador. Cavar penosamente con sus desproporcionadas patas en forma de pala constituye la ocupación de toda su vida [...] ¿Pero qué consigue con esa vida esforzada y falta de alegría? Comida y apareamiento, o sea, nada más que los medios para proseguir el mismo camino y volver a emprenderlo en un nuevo individuo. Es esos ejemplos resulta claro que no hay proporción entre las fatigas y las penas de la vida, y su rendimiento o ganancia. (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 399; 404).

La anterior cita nos permite entrever cómo en la vida de los animales resulta más claro reconocer la nihilidad que caracteriza la aspiración de los fenómenos. Como es evidente no hay un fin consistente que justifique tan enormes esfuerzos. De esta manera⁴⁴:

Se presenta un bienestar puramente momentáneo, un placer pasajero y condicionado por la carencia, mucho y prolongado sufrimiento, lucha continua, *bellum omnium*, todos cazadores y todos cazados, apiñamiento, carencia, necesidad y miedo, gritos y alaridos: y esto continua *in secula seculorum* o hasta que una vez vuelva a romperse la corteza del planeta (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 399; 404).

Recogiendo lo dicho hasta este momento, cada uno de los individuos en los que se objetiva la voluntad de vivir mantiene una lucha constante por afirmar su propia existencia a expensas de todos los demás y de su propia felicidad. La necesidad, por lo tanto, orienta esta lucha que se manifiesta ciegamente en los grados inferiores de la naturaleza, pero que puede ser constatada con mayor claridad en el instinto de conservación de los animales y en particular de los mamíferos y primates. No obstante, es en el ser humano, el grado más alto de objetivación de la voluntad, donde el conflicto que atraviesa a toda la naturaleza se nos muestra el sufrimiento bajo su forma más cruda, y esto porque en el ser humano la conciencia ha alcanzado su punto culmen objetivándose, esto es, dándose bajo una forma corpórea, en el cerebro como órgano de la representación.

Para Schopenhauer, al trasladar todo este problema al género humano las cosas toman un cierto matiz de gravedad. Por ende, la vida humana no será un regalo para disfrutar, sino

⁴⁴ Aquí es necesario dejar claro el siguiente punto: “Así como toda exteriorización de una fuerza natural tiene una causa pero la fuerza natural misma no la tiene, también cada acto individual de la voluntad tiene un motivo pero no así la voluntad en general: e incluso en el fondo ambas son una y la misma cosa. La voluntad como elemento metafísico, es siempre el mojón fronterizo de toda consideración y no se puede ir más allá de ella” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 404; 409).

que aquella se concibe ante todo como una tarea, “un trabajo que hay que cumplir; y en conformidad con ello vemos en lo grande y en lo pequeño, miseria generalizada, fatiga sin tregua, apremio constante, lucha sin termino, actividad forzada con la máxima fatiga de todas las capacidades corporales y espirituales” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 402; 407).

Inmersos en este penoso pero inevitable panorama, Schopenhauer vuelve a preguntarse por el sentido último de todo esto. Tal vez el único sentido consista en mantener individuos efímeros y atormentados, y en la mejor de las suertes, con una miseria soportable y una aparente ausencia de dolor asediada por la compañía del aburrimiento. Su sentido entonces consiste en simplemente mantener esta existencia precaria. En consecuencia, “en toda esa manifiesta desproporción entre el esfuerzo y la recompensa, la voluntad de vivir desde ese punto de vista se nos aparece objetivamente como una necesidad y subjetivamente como una ilusión que mueve a todo ser viviente a trabajar con el más extremado esfuerzo por algo que no tiene valor” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 402; 407).

En último término, lo que logramos descubrir en toda esta cuestión, consiste en concebir a la voluntad como un afán ciego, como un impulso carente de fundamento y de motivo. Evidenciando claramente sus vestigios de pesimista de la vida, el filósofo de nuestro estudio se preguntará por el valor que puede llegar a tener un breve aplazamiento de la muerte, un alivio de la infatigable cadena de necesidades, una huida temporal del dolor, un aplacamiento momentáneo del deseo, si en último término todos ellos, dolor, placer y sobre todo la muerte terminarán imponiendo su inconmensurable fuerza sobre nosotros.

Ante toda esta *tragicomedia* nos podemos preguntar: ¿Por qué el género humano no ha hecho nada para escapar de tal destino? ¿Por qué persevera en semejante escarnio? ¿Por qué desde hace mucho tiempo no hemos decidido fiarnos de la exclamación *le je une vaut pas la chandelle*?⁴⁵ Schopenhauer con toda vehemencia dará su propio punto de vista:

Por el contrario, cada cual guarda y protege su vida como una costosa prenda confiada a su responsabilidad, con infinito desvelo y frecuentes privaciones, y precisamente en eso se le va la vida. El para qué y por qué, la recompensa a cambio no la ven, sino que han asumido sin reparo, a base de confianza y fe, el valor de aquella prenda sin saber

⁴⁵ El juego no vale la candela, frase hecha para decir <<no vale la pena>>

en qué consiste (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 403; 408).

Schopenhauer considera que sólo a partir del carácter originario e incondicionado de la voluntad, del cual hemos tratado más arriba, es posible entender por qué el hombre ama sobre todas las cosas una vida permeada por la necesidad, las penas, dolores, el miedo y el aburrimiento. En realidad, el aborrecimiento debería ser el sentimiento que dicha vida debería producir en nosotros. No obstante, una vida trágica se convierte en nuestra única certeza. Conforme a esto:

Con frecuencia vemos individuos que son la imagen misma de la desolación, desfigurados y desdoblados por la edad, la carencia y la enfermedad, implorar desde el fondo de su corazón nuestra ayuda para prolongar una existencia cuyo término tendría que parecer deseable, siempre y cuando lo determinante fuera aquí un juicio objetivo. Pero en lugar de eso, lo definitivo es la ciega voluntad que se presenta como impulso de vivir, alegría de vivir, ánimo de vivir: es lo mismo que hacer crecer las plantas (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 404; 409).

¿Qué es entonces lo que motiva al hombre a moverse o a emprender acciones? Ciertamente, no es la alegría que le produce la armonía de la vida, no es tampoco el fin feliz que orienta toda su existencia; es ante todo, la necesidad y el aburrimiento lo que irremediamente saca al hombre de su verdadero deseo de quedarse quieto. Por lo tanto, todo está en una permanente tensión y un movimiento forzado. La voluntad de vivir no es, como se ha dicho, la consecuencia del conocimiento de la vida, sino ante todo es aquello primigenio, incondicionado, en palabras de nuestro autor, “la premisa de las premisas y precisamente por eso, aquello de lo que ha de *partir* la filosofía, pues no se presenta la voluntad de vivir como consecuencia del mundo, sino el mundo como consecuencia de la voluntad de vivir” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 405; 410).

Demos ahora un paso más en nuestra argumentación. Hemos dicho que la vida es ante todo una tarea, una obligación en todo el sentido estricto del término. Es la vida una interminable lucha contra la necesidad. Ahora bien, si pensáramos a la voluntad de vivir como un mero impulso a la autoconservación, ella no sería más que una simple afirmación del fenómeno individual sometido al lapso de tiempo de su duración natural. Si las cosas fueran de ese modo, ciertamente la vida sería mucho menos agobiante y más feliz. Pero las cosas no son tan simples. La voluntad de vivir va mucho más allá del fenómeno individual, puesto que ella quiere la vida en sentido propio y para todo tiempo. De igual manera

debemos decir también que la voluntad se presenta como instinto sexual, el cual tiene su sentido propio en una serie inacabable de generaciones.

Este instinto se convierte en *el fantasma que mata la ilusión*, es decir, elimina el gozo y la despreocupación aparentes que acompaña a un ser meramente individual, “puesto que introduce en la conciencia inquietud y melancolía, y en el curso de la vida, desgracias, desvelos y miserias” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLV: 622; 651). Hay casos muy excepcionales en los cuales el individuo puede suprimir voluntariamente la fuerza del instinto sexual, sin embargo, la voluntad se suprime en el individuo mismo pero no más allá de él. El instinto sexual, siendo el más violento de todos los impulsos, trae consigo el origen de una nueva existencia, esto es, una nueva vida que ha de cargar sobre sus espaldas desvelo, angustia y en últimas sufrimiento. La procreación, por lo tanto, se convierte en la mayor afirmación de la voluntad de vivir. Tanto el temor a la muerte que nos lleva a aferrarnos a la vida como también el mismo impulso que nos atrae a la existencia son en últimas ilusorios⁴⁶. Por lo tanto, comenta nuestra autor:

El acto en el que la voluntad se afirma y nace el hombre es una acción de la que todos se avergüenzan en su interior; por eso la ocultan cuidadosamente y cuando son sorprendidos se horrorizan como si se les hubiera descubierto cometiendo un crimen. Es una acción que, al reflexionar fríamente, se piensa con repulsa y, en una situación de ánimo más elevada, hasta con asco (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 624; 653).

La existencia, bajo esta lógica, está lejos de ser contemplada como un regalo por el cual hemos de agradecer a una fuerza suprema llena de bondad que nos la ha regalado. Por el contrario, “la existencia es una especie de paso en falso o error; es la obra de una voluntad originariamente ciega cuyo desarrollo más feliz consiste en volver sobre sí misma y suprimirse; y así, el acto que perpetúa aquella existencia ha de tener precisamente la apariencia que tiene” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 624; 654). El acto generativo es el medio por excelencia a través del cual se expresa la esencia interior del mundo. Tal es la importancia que para nuestro filósofo tiene dicho acto que lo llegará a llamar el foco (*Brennpunkt*), el compendio, la quinta esencia del mundo. El acto

⁴⁶ Es el tema de Anacreonte (Poeta lírico griego 580 – 495 a.C, su obra canta los placeres del vino y del amor, y está presidida por el dios Eros) Así se seduce y alienta ella misma a introducirse en la vida. Pero una vez dentro, el tormento lleva consigo el crimen, y el crimen, el tormento: el horror y la devastación llenan el escenario.

de procreación, finalmente es al mundo lo que la clave enigma (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXVIII: 624; 654).

¿De dónde emerge entonces el dolor? Con lo dicho hasta este momento podemos pronosticar algunas respuestas a tan determinante pregunta. Sin embargo, siguiendo con nuestro razonamiento, profundicemos un poco más en toda esta cuestión. El dolor es la compresión de la voluntad por un obstáculo que se eleva entre ella y su fin actual. En contraste con ello, el placer aparece en la medida en que la voluntad consigue tal fin.

Si se tiene en cuenta que sólo podemos comprender la voluntad en el fenómeno que es nuestro propio cuerpo, y que toda afección sobre el cuerpo es de suyo una afección sobre la voluntad, dolor y placer no constituyen de ningún modo representaciones, sino que son *afecciones* inmediatas de la voluntad en su fenómeno, es decir, en el cuerpo mismo. Por lo tanto, en virtud de los influjos que sobre él se ejercen, cuando el influjo es contrario a la voluntad hablamos de dolor y, cuando es conforme a ella, esto es, conforme a su necesidad, hablamos de placer.

Llegados a este punto, podemos afirmar que el placer es por su naturaleza negativo, es decir, no es algo que exista por sí mismo, sino que deviene siempre por la satisfacción de un deseo. Así, la primera condición de todo goce es el sentimiento de necesidad de alguna cosa, por lo que la felicidad consistirá entonces en la supresión de un dolor o de una necesidad. Pero como lo hemos indicado, el problema está en que apenas satisfacemos la necesidad, lo que queda inmediatamente es nuevamente la carencia, la privación y el dolor⁴⁷. El placer sólo es reconocido en la memoria inmediata del dolor pasado, pero con la satisfacción ha cesado el deseo y con él la condición del dolor y el placer mismo. Si junto a estas consideraciones se tiene en cuenta también que la vida humana, como todos los fenómenos restantes, es objetivación de una tendencia sin fin ni término, resulta evidente la imposibilidad de una dicha duradera, así como el carácter negativo de la felicidad, pues

⁴⁷ Recordemos que “para que la vida transcurra felizmente es necesario que, entre el deseo y la satisfacción, no medie un tiempo demasiado corto, ni excesivamente largo; se aminora el sufrimiento de ambos. Si el tiempo pasa rápido, la vida se nos va entre las manos, no disfrutamos de sus pequeños placeres. Si pasa lento, nos invade entonces el hastío. Schopenhauer da mucha importancia a éste porque pone de manifiesto que, si el hombre tiene resuelto el problema de la subsistencia, entonces se apodera de él el hastío, y, en consecuencia, la desesperación” (Suances, 2006: 269).

toda felicidad es siempre relativa. Schopenhauer recoge el sentido de esta situación en la siguiente conclusión:

Toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera sino que más bien es el comienzo de una nueva aspiración. En todas partes vemos la aspiración obstaculizada de diversas formas y combatiendo, es decir, en forma de sufrimiento: ningún fin último del ansia, luego ningún límite ni fin de sufrimiento (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 56: 367; 365).

Con todo, resulta innegable no reconocer que el trasfondo de la vida sea un dolor perpetuo, todos los esfuerzos en los que se empeña el ser humano para desterrarlo de su existencia no hacen más que cambiar su apariencia, variar su figura, que es fundamentalmente la de los cuidados en la conservación de la vida. Cuando la necesidad se ha visto satisfecha, el dolor aparece bajo otras formas, tales como, la ambición, las pasiones sexuales, los celos, la enfermedad, el odio o la codicia. Pero en el caso de que el dolor ya no pueda adquirir otra forma, éste se expresa bajo las figuras del tedio y el aburrimiento:

Querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia mismas se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 57: 369; 367 - 368).

Ninguna circunstancia externa puede determinar el grado de dolor y, por tanto, de alegría que hemos de soportar en nuestra vida, puesto que este grado se encuentra determinado en sus proporciones por la naturaleza⁴⁸, es la esencia de toda forma de vida y de todo fenómeno de la voluntad. Las más grandes alegrías como los más profundos dolores suelen encontrarse en una misma persona puesto que ambos se condicionan mutuamente y tienen

⁴⁸ Al reconocer Schopenhauer esa inevitabilidad del dolor en la existencia, expone la siguiente hipótesis: “Además, aquella consideración de lo inevitable del dolor, la sustitución de uno por otro y la aparición de uno nuevo con la retirada del anterior, nos puede conducir a la hipótesis paradójica, pero no disparatada, de que en cada individuo está definida por su naturaleza de una vez por todas la medida del dolor que le es esencial, medida que no puede quedar vacía ni colmarse por mucho que pueda cambiar la forma del sufrimiento. Por consiguiente, su sufrimiento y su bienestar no estarían determinados desde fuera sino exclusivamente por aquella medida o disposición que podría experimentar en las diversas épocas alguna disminución o aumento según el estado físico, pero que en conjunto permanecería siempre la misma y no sería otra cosa que lo que uno llama su temperamento o, más exactamente, el grado en el que fuera, como dice Platón en la *República*, εύκολος ο δύσκολος, es decir de humor fácil o difícil” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §57: 373 - 374; 372).

el supuesto común de una gran vivacidad del espíritu. Asimismo, todo exceso de alegría surge de una ilusión, a saber, la de creer ingenuamente que se ha encontrado una salida definitiva a las necesidades y cuidados que nos atormentan y que siempre vemos empero retornar frente a nosotros. Pero cuando este ensueño se disuelve, nos produce un grado de dolor equivalente al de la alegría que nos produjo su aparición. Y todo esto ocurre con la más ciega necesidad. Cada individuo es un suspiro de la voluntad condenado a la extinción sin haberse satisfecho. De este modo, podemos establecer de modo *a priori*: el sufrimiento es inherente a la esencia de la voluntad y, en consecuencia, subyace a toda forma de vida. Pero si pasáramos por un momento a los hechos reales de nuestra vida, a los cuadros de desgracia y tormento que nos ofrece en cualquier tiempo y espacio la historia humana, nos sobrecogeríamos al reconocer en la experiencia, más que desde las consideraciones generales que hasta ahora hemos hecho con respecto al dolor como esencial a la vida, que toda ella es dolor por el simple hecho de ser *vida*⁴⁹.

Esto lo sabe todo hombre, a pesar de que se empeñe, testarudamente en ser un optimista⁵⁰:

Finalmente, si quisiéramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los que está continuamente expuesta su vida, el horror se apoderaría de él: y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde ésta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y finalmente se le dejara mirar en la torre del hambre de Ugolino, entonces es seguro que al final comprendería de qué clase es este *meilleur des mondes possibles* (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 59: 383; 383).

⁴⁹ En una de las novelas más importantes de Voltaire, *el Cándido*, luego de muchas vicisitudes, una vieja, Cunegunda, amor del protagonista y Cándido deciden emprender un viaje a América del Sur (Buenos Aires), buscando un nuevo horizonte donde no tuviesen que pasar por tantas desgracias. Antes de partir, se establece un diálogo que describe de manera majestuosa lo que aquí estamos explicando. La vieja quien ha vivido una vida desgraciada pone un ejemplo a la señorita Cunegunda para comprobarle cuán mísera es la existencia: “habréis comprobado, señorita, que tengo experiencia y conozco el mundo. Sólo por gusto rogado a cada pasajero que os refiera su historia, y si hay uno solo que no haya maldecido su existencia o que no se haya dicho infinitas veces a sí mismo que es el más desdichado de los hombres, arrojadme de cabeza al agua” (Votaire, 1985: 64).

⁵⁰ Ya Job en su inmensa desolación se había separado de tan ilusorio optimismo: “Recuerda, oh Dios, que mi vida es como un suspiro, y que nunca más tendré felicidad. Nadie podrá volver a verme; pondrás en mí tus ojos, y dejaré de existir. Como nube que pasa y se deshace, así es el que baja al sepulcro: jamás regresa de allí, sus familiares no vuelven a verlo. [...] Cuando pienso que en la cama encontraré descanso y que el sueño aliviará mi pena, me llenas de terror en mis sueños; me espantas con pesadillas. Sería mejor que me estrangularas; prefiero la muerte a esta vida. No puedo más, no quiero seguir viviendo. Déjame en paz que mi vida es como un suspiro” (Job, 7: 7 – 16).

La vida del ser humano, considerada en su conjunto, se nos muestra como una tragedia, una serie continuada de desdichas que hacen de la biografía de cada individuo una historia de dolor⁵¹. Pero considerada en sus detalles, esto es, la vida del individuo en sus vicisitudes diarias, en sus temores y luchas inagotables, se nos asemeja más bien a una pieza dramática jocosa ajena a cualquier posibilidad de optimismo⁵².

La necesidad le empuja a una existencia que, la mayoría de las veces, se reduce a una lucha constante por la existencia misma, con la seguridad de perderla al final, pues nunca se paga la deuda⁵³:

Pero lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte que, sin embargo, se mantiene en un segundo plano como algo inevitable y puede aproximarse en cualquier momento. – La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos que el hombre evita con la máxima cautela y cuidado, si bien sabe que aunque consiga con todo su esfuerzo y su destreza abrirse camino, con cada paso se acerca y hasta se dirige derecho hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable naufragio: la muerte. Ese es el término final del penoso viaje, y para él es peor que todos los escollos que evitó (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 57: 370; 368 - 369).

Luego de haber expuesto toda esta dramática cuestión, podemos comprender que cualquier lucha que emprendamos en contra del dolor, resulta inútil⁵⁴. No es posible desterrar el dolor

⁵¹ De acuerdo con esto, Voltaire en su diccionario filosófico define a la historia como “la relación de hechos que se consideran verdaderos. [Es ante todo] el recuerdo de los errores humanos” (Voltaire, 1976: 343). Al mismo tiempo, Schopenhauer va a considerar al tiempo como “aquello en virtud de lo cual a cada instante todo se nos convierte en nada entre las manos;-con lo cual pierde todo valor verdadero” (*Parerga y Paralipómena* II, capítulo 11: § 142; 299; 301).

⁵² En la novela *El Cándido* de Voltaire el optimismo es definido por su protagonista como “el empeño de sostener que todo es magnífico cuando todo es pésimo” (Voltaire, 1985: 92).

⁵³ Una deuda, puesto que la existencia humana, lejos de tener el carácter de un regalo, tiene más bien, el de una deuda contraída desde la misma procreación. En ese sentido, la vida entera sólo alcanza para pagar los intereses de la deuda, el costo real se paga sólo a través de la muerte misma.

⁵⁴ “En todos aquellos pasajes en que Schopenhauer se pone a hablar del sufrimiento que hay en el mundo, de las miserias y de la furia de vivir de las múltiples encarnaciones de la voluntad (y habla de esto mucho y de manera muy detallada), su elocuencia, que era extraordinaria por naturaleza, así como su genio de escritor alcanzan las cumbres más brillantes y gélidas de la perfección. Schopenhauer habla acerca de esto con una vehemencia tan cortante, con tal acento de experiencia, de conocimiento detallado, que nos espanta y a la vez nos embelesa por su poderosidad. Hay en ciertas páginas suyas un salvaje y cáustico escarnio de la vida, tras el que se adivina una mirada centelleante, unos labios apretados y todo ello mientras va desgranando citas griegas y latinas; hay una inmisericorde y a la vez misericordiosa denigración, constatación, enumeración y fundamentación de las miserias del mundo; todo lo cual por lo demás, no nos produce ni de lejos un efecto tan deprimente como el que debería aguardarse dada la gran exactitud con la que habla y su sombrío talento expresivo; más bien, nos llena de una satisfacción extrañamente profunda, basada en la protesta espiritual, en la indignación humana que allí se expresa y que es perceptible en un reprimido temblor de voz” (Mann, 2000: 34).

en nuestra existencia. El dolor es una característica *ontológica* de la vida, por más que nos esforcemos en despreciarlo, siempre estará ahí porque nos constituye. Conforme a esto, todos los seres, especialmente los hombres, son desdichados por el simple hecho de venir al mundo. A diferencia de los demás animales surge en el ser humano la conciencia de la muerte; en otras palabras, el ser humano es el único que se sabe arrojado (*Verfallen*) a la muerte. No obstante, el miedo a la muerte (*Todesfurcht*) es independiente de todo conocimiento. Así vemos en los animales, junto al cuidado por su conservación, el miedo a su destrucción y no simplemente el evitar el dolor. De igual modo en el ser humano la mayor amenaza es la muerte y el mayor temor es el temor a la muerte. Ese estar arrojados a la muerte excluye cualquier posibilidad de esperanza. Se trata del momento más crucial en el que nos posicionamos cara a cara frente a la muerte, en el que la vida se convierte en un constante morir. De manera que si el hombre se aferra afanosamente a la vida, no es precisamente por la alta estima que sienta hacia ella, sino ante todo, por huir de otra cosa peor: la muerte.

¡Qué abismo existe entre nuestro comienzo y nuestro fin! Aquel, con la ilusión del deseo y el entusiasmo de la voluptuosidad; este, con la destrucción de todos los órganos y el olor a podrido del cadáver. Y también el camino entre ambos va continuamente cuesta abajo en lo que se refiere al bienestar y el disfrute de la vida: la dichosa y soñadora niñez, la alegría de la juventud, la fatigosa edad adulta, la decrepita y a veces lastimosa vejez, el martirio de la última enfermedad y al final la lucha con la muerte (*Parerga y Paralipómena*, II, capítulo 11: §147; 304; 307).

La vida del hombre está limitada a un presente donde la única prospectiva que se le presenta es su inevitable muerte. Pareciera que la vida es una lucha incesante por evitar a toda costa que esto suceda; pero realmente ella es como esa bomba de jabón que propone Schopenhauer la cual inflamamos todo lo que se pueda, sabiendo que tarde o temprano tendrá que estallar. En últimas, la vida no es un don, sino más bien un castigo. Mejor que vivir, aparece la nada como una digna salida a todo este horror⁵⁵.

⁵⁵ Ya en los aforismos sobre la sabiduría de la vida el maestro en el dolor nos dice que “para quien ha asimilado la doctrina de mi filosofía, sabe por ello que toda nuestra existencia es algo que mejor sería que no fuese, y que negarla y rechazarla constituye la máxima sabiduría” (*Parerga y Paralipómena*, I: 425: 436).

2.4 El viaje al interior de nosotros mismos⁵⁶

Despertada a la vida de la noche de la inconsciencia, la voluntad se encuentra en un mundo sin fin ni límites, como individuo entre innumerables individuos que se afanan, sufren, yerran; y como en un mal sueño, se precipita de nuevo a su antigua inconsciencia. Mas hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus exigencias, inagotables, y cada deseo satisfecho hace nacer otro nuevo (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 627; 657).

Si bien con Kant aprendimos a replantear la pregunta ya no por el “¿qué?”, sino por el “¿cómo es posible?”, en el caso de Schopenhauer, que antes de ser un pesimista fue ante todo un profundo conocedor de la tragedia⁵⁷, podemos también rescatar de él ese giro en la formulación de la pregunta donde el resultado será ya no preguntarnos por la existencia *per se* del sufrimiento (puesto que ya es un hecho que el sufrimiento existe), sino que la tarea del filósofo consiste en explicar la esencia (*Wesen*) o la posibilidad de este hecho. Y este sí es el esfuerzo real y novedoso de nuestro filósofo de estudio. En Schopenhauer “es el dolor como esencia trascendental el que acompaña cada momento de mi existencia” (Philonenko, 1989: 293).

La alegría grande e intensa sólo es concebible si ella es producto de la satisfacción de una necesidad previa. Por tal motivo, Schopenhauer justifica por qué los poetas siempre colocan a sus héroes en situaciones angustiosas y desgraciadas con el fin de poderlos liberar de ellas: “Por eso el drama y la epopeya describen siempre hombres que luchan, sufren y están atormentados, y toda novela es una pantalla en la que se contemplan los espasmos y convulsiones del angustiado corazón humano” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 660; 630). Si reunimos todas las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar en su vida con el cúmulo de los dolores que le pueda llegar a afectar, el resultado de dicha operación es un certero desbalance. Es más, resulta inoficioso hacer dicha

⁵⁶ Para introducir este tema es precisa comprender que en Schopenhauer “si el sufrimiento no fuera la finalidad próxima e inmediata de nuestra vida, nuestra existencia sería lo más inadecuado del mundo. Pues es absurdo suponer el infinito dolor que nace de la necesidad esencial de la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual. Nuestra sensibilidad para el dolor es casi infinita, la que se refiere al placer tiene estrechos límites. Cada desgracia aislada aparece como una excepción; pero la desgracia en general es la regla” (*Parerga y Paralipómena* II, § 148; 307; 309).

⁵⁷ De allí su interés en citarnos ejemplos de autores tales como Horacio, Lucrecio, Dante, Shakespeare, Goethe, Homero y Platón

relación, puesto que de suyo la misma existencia evidencia que ningún cúmulo de alegrías puede contrarrestar el dolor constitutivo de la vida: *mille piacer' non vagliono un tormen*⁵⁸.

Por todo lo anterior, así en el mundo hubiera cien veces menos males de los que hay, su sola existencia bastaría para fundamentar una verdad que se puede expresar de formas diferentes, verdad que se constituye en una auténtica tragedia. Nos referimos a la idea simple, pero poderosamente frívola, de preferir la inexistencia del mundo que su existencia. Permítaseme evocar en palabras de Schopenhauer, la fuerza de lo que representa para nosotros la tragedia que supone nuestra existencia.

Nuestro estado es más bien algo que sería mejor que no existiera, todo lo que nos rodea lleva esa huella, igual que en el infierno todo huele a azufre; pues todo es siempre incompleto y engañoso, todo lo agradable está mezclado con lo desagradable, todo placer lo es solo a medias, toda satisfacción se perturba a sí misma, toda facilidad lleva consigo nuevas dificultades, los recursos para la necesidad de cada día y cada hora nos dejan en la estacada o no cumplen su servicio, el suelo que pisamos se hunde bajo nuestros pies, las desgracias grandes y pequeñas son el elemento de nuestras vidas; en una palabra nos parecemos a *Fineo*, a quien los *Arpias* ensuciaban los manjares para que no pudiera disfrutarlos (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 662; 632).

El mismo hombre, en consecuencia, es la principal causa del mal más severo, *homo homini lupus*⁵⁹. Que más mirada dantesca que esta sentencia que nos ofrece el maestro en el dolor y ante la cual sólo resta quedarnos perplejos. La reflexión de Schopenhauer resulta cada vez más orgánica y profunda. Retomando lo estudiado hasta aquí toda objetivación de la voluntad en el fenómeno es una desgracia, una caída. En ese sentido, la existencia se convierte en una concreción fenoménica y pasajera de esa voluntad. Por tanto, ¿de qué valen tantos esfuerzos por afirmar la vida, si en últimas el dolor y la muerte son esa salida del laberinto que nunca dejan de acecharnos? Hablando en sentido metafísico, el mundo es una objetivación de la voluntad ciega y desdichada, es una expresión del horror de la propia voluntad. Ahora bien, como vimos al inicio del capítulo anterior, Schopenhauer fue un hombre interesado por el estudio de las religiones tales como el Budismo, el Brahmanismo o el Cristianismo. La esencia de su filosofía no es ajena a los preceptos y “dogmas”

⁵⁸ Mil placeres no valen un tormento. [Petrarca, Soneto 195.] (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 631; 661).

⁵⁹ El hombre es un lobo para el hombre

fundamentales de dichas creencias⁶⁰. Nuestro maestro en el dolor, se enfrentó con religiones y filosofías optimistas que al contrario de lo que él sostiene postulan la bondad y la felicidad como principio *a priori* de la existencia.

En el caso del Antiguo Testamento, Schopenhauer valoró de él la centralidad que para dicho conjunto de libros sagrados tiene el pecado original. Dicha “falta” es la que puede justificar metafísicamente los grandes e innumerables sufrimientos del mundo. Es más, para Schopenhauer, el pecado original es la única verdad metafísica de todo el Antiguo Testamento y es con el único contenido de todo este compendio con el que en realidad se siente reconciliado.

Estas religiones sin duda nos evidencian cómo la razón, en toda esa experiencia constitutiva de “caída”, naufraga. Con todo ello, cabe preguntarnos: ¿por qué existe el mundo en vez de no existir? En primer lugar, Schopenhauer entendió que no hay un *nous* que justifique la existencia del mundo, mas bien, la justificación de este siempre tendrá un elemento inexplicable. Como lo hemos dicho, no hay una causa final que sacie el sinsentido de tanto dolor⁶¹.

Para nuestro autor el mundo es como el *infierno*, en el que los hombres poseen una doble faceta. Por un lado, son las almas atormentadas y, por el otro, son los demonios. A pesar de resistirnos, debemos aceptar el carácter desolador de la filosofía schopenhaueriana, la cual tiene el enorme valor de hablar de acuerdo a la *verdad*, evitando a toda costa sembrar hipócritas esperanzas. Sin embargo, “la gente quiere oír que Dios el Señor lo ha hecho todo bien. Id a la iglesia [sugiere] y dejad a los filósofos en paz” (*Parerga y Paralipómena*, II, capítulo 12: §156; 316: 320). En el caso del Brahma, este da luz al mundo gracias a una especie de pecado, pero permanece dentro de él para expiarlo hasta haberse redimido en él. En el Budismo, por su parte, el mundo surge como consecuencia de un misterioso

⁶⁰ En este orden de ideas, Schopenhauer afirma que “es mucho más acertado considerar que el fin de nuestra vida es el trabajo, la privación, la miseria y el sufrimiento, coronados por la muerte (tal y como lo hacen el brahmanismo y el budismo, y también el auténtico cristianismo); porque eso es lo que conduce a la negación de vivir. En el Nuevo Testamento el mundo se presenta como un valle de lágrimas y la vida como un proceso de purificación; y el símbolo del cristianismo es un instrumento de martirio” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 639; 671).

⁶¹ “Sólo a una voluntad ciega debe el mundo su existencia. En éste rige el principio de razón suficiente donde la causalidad enlaza unos fenómenos con otros para su explicación. Pero el conjunto de todos éstos, como manifestación de la voluntad, carece de razón porque la voluntad misma carece de ella. Ésta es la incógnita de la filosofía y la causa de lo inexplicable de la existencia del mundo” (Suances, 2006: 275).

oscurecimiento, el cual tiene su causa en una larga calma en la claridad celeste del nirvana⁶², de esta manera el mundo nace por una fatalidad que también se puede traducir como un resultado moral. En el caso del judaísmo, Jehová luego de haber creado este mundo de necesidad y miseria tiene la “desfachatez”, según Schopenhauer, de alabarse a sí mismo con la proclama: “y vio Dios que todo era bueno” (Génesis 1, 31). Junto a esta razón, y además por no considerar de modo alguno una doctrina de la inmortalidad, nuestro autor sitúa al judaísmo en el rango inferior dentro de los dogmas de los pueblos civilizados.⁶³

Ahora bien, como ya lo anunciábamos más arriba, así como Schopenhauer se enfrentó a las religiones optimistas también no escatimó esfuerzos en plantear profundos cuestionamientos a las filosofías que albergaban consigo idéntico espíritu. Aquí Leibniz, fundador del optimismo sistemático, se convierte en la víctima del “paredón” schopenhaueriano. El filósofo de Danzig, por un lado, nunca llegó a menospreciar los méritos de la filosofía de Leibniz, de igual manera, no comprendió la *Monadología* y la armonía preestablecida. Por lo tanto, si en algo valoró Schopenhauer la teodicea leibniziana fue que ella se convirtió en la fuente de inspiración para que Voltaire escribiera su célebre novela *El Cándido*. En últimas, el carácter optimista de Leibniz en medio de un mundo irremediabilmente permeado por el sufrimiento sólo merece ser asumido como una ironía. Más aún, como una tragicomedia. De esta manera:

Schopenhauer le enmienda la plana a Leibniz para decir que el único optimismo es el de la voluntad de vivir que se mira satisfecha a sí misma. Pero, justamente, por eso, porque la obra de la voluntad es el dolor y destrucción, es por lo que ni sólo no hay lugar al optimismo, sino que éste, en sentido estricto es inmoral (Suances, 2006: 277).

Los hombres y mujeres desgraciados estarían plenamente en desacuerdo con Leibniz, es más, terminarían riéndose de ese Dios omnisciente, de infinita bondad y omnipotente que

⁶² Estado de beatitud logrado a través de una asidua penitencia.

⁶³ Para nuestro filósofo cuando morimos, nos limitamos a retornar al mismo lugar donde andábamos antes de nacer. Así, nos encontramos con uno de los argumentos más interesantes que plantea Schopenhauer con relación al temor a la muerte y la eternidad: “Entonces, puedo consolarme del tiempo infinito tras mi muerte en el que no existiré, con el tiempo infinito en que no he existido, como un estado habitual y verdaderamente cómodo para mí. Pues la infinitud *a parte post* sin mí no puede ser más terrible que la infinitud *a parte ante* sin mí, ya que ambas no se distinguen más que por el intervalo de un efímero sueño de la vida” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLI: 520; 533 - 534).

supone el mejor de los mundos posibles. Cómo es posible considerar que vivimos en el mejor de los mundos, cuando en este mundo el hombre, esto es, la burlesca desfiguración del más perfecto de sus fenómenos, vive en la más completa desdicha. Esta es la aporía que marca la tensión entre un mundo ideal de perfección y bondad, en oposición a lo que en verdad hay más allá del velo de Maya, esto es, una existencia miserable que preferiblemente sería mejor no haber vivido⁶⁴.

En toda esta cuestión, es claro que nosotros como hijos de padres negligentes y enceguecidos por la afirmación de la voluntad de vivir representada en la procreación, somos herederos de una culpa primigenia, al mundo hemos llegado cargados de deudas, las cuáles en últimas, por más penitencias que padezcamos, jamás llegaremos a liquidar a plenitud⁶⁵. Es la deuda metafísica (o en el Cristianismo denominada naturaleza pecadora del hombre) que ni la misma muerte podrá llegar a saldar⁶⁶. Frente a todo esto, Schopenhauer da un paso muy interesante, pues considera que semejante realidad de la cual somos perennes deudores y penitentes debe disponernos a lo que en buena medida vamos a tratar en el siguiente capítulo. Nuestro atormentado filósofo lo llama tolerancia, paciencia, indulgencia y amor al prójimo, de los cuales todos estamos necesitados y de los cuales, como él mismo lo afirma, todos somos deudores.

Como lo hemos indicado, todo lo anterior supone una *tristeza metafísica* que consiste ante todo en reconocer el yugo de la vida, sabiendo que ella no se puede transformar positivamente. No podemos negar que estamos ante una tragedia, la tragedia de la vida que

⁶⁴ “Our life is a false nature, is not in, the harmony of things, this hard decree, this uneradicable taint of sin, this boundless Upas, this all-blasting tree. Whose root is earth whose leaves and branches be the skies, which rain their plagues on men like dew, Disease death, bondage, all the woes we see, and worse, the woes we see not, which throb throug. The immedicable soul, with heart-aches ever new” (Nuestra vida es de falsa naturaleza que no está la armonía de las cosas, este duro decreto, esa inextirpable corrupción del pecado, ese ilimitado Upas, ese árbol que lo envenena todo, cuya raíz es la tierra, cuyas hojas y ramas son los cielos que hacen llover sus plagas sobre los hombres como el rocío. Enfermedad, muerte, servidumbre, todas las angustias que vemos y pero aún las que no vemos que traspasan el alma sin cura con dolores siempre nuevos. [Childe Harold IV, 126.] En: (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 631; 661).

⁶⁵ Entre más seamos conscientes de esta culpa inherente a nuestra existencia, menos nos extrañaremos por padecer una vida tan llena de castigos y penitencias.

⁶⁶ De acuerdo con esto “la mencionada concepción nos hará capaces de ver sin extrañeza, por no hablar de irritación, las llamadas imperfecciones, es decir, la indigna condición intelectual y moral y conforme a ello, también fisionómica de la mayoría de los hombres: pues siempre tendremos en cuenta dónde estamos y, en consecuencia, veremos a cada cual ante todo como a un ser que solamente existe como resultado de su pecaminosidad y cuya vida es la expiación de la culpa de su nacimiento” (*Parerga y Paralipómena* II, capítulo 12: § 156; 319; 322).

supone el arquetipo de hombre schopenhaueriano. A este propósito, conviene traer a colación la oposición que plantea Safranski entre Freud y Schopenhauer, la cual ilustra esa sin salida que representa el predominio de la voluntad sobre nuestra existencia.

Para resumir la oposición de Schopenhauer y Freud, convendría decir que el hombre schopenhaueriano es un *enfermo metafísico*. Mientras que el enfermo en Freud es sencillamente un hombre enfermo. Sin duda, se puede curar al hombre enfermo, por el análisis o cualquier otro método. [En cambio] No se puede curar una enfermedad metafísica, se puede solo administrar un calmante. Esta constatación definitiva constituye la columna vertebral de la filosofía de la tragedia (1989: 285 – 286).

Como si fuera una carrera en la que el ganador fuera quien defina más dramáticamente lo que entendemos por tragedia, Safranski va a agregar que aquella “es la escisión de la vida y la conciencia, cayendo una fuera dentro de la otra” (1989: 286). En este sentido, si la vida es un viaje al interior de nosotros mismo en el que como resultado seremos para nosotros mismos unos extraños, concluir dicho recorrido se convierte en la mayor tragedia, puesto que frente a ello tan solo somos unos espectadores impasibles o, al mismo a tiempo, los protagonistas a pesar de no quererlo.

De esta manera podemos comprender lo que hace Schopenhauer, esto es, sacarnos de la falsa ilusión, quitar con fuerzas admirables el velo de Maya para que viendo más allá de este, podamos contemplar el *infierno* (que es el mundo mismo) en el que vivimos y no el cielo, que tanto religiones como filosofías optimistas nos han prometido⁶⁷. El optimista – con su muy respetable forma de asumir la existencia – le reclama a Schopenhauer pidiéndole que se deje maravillarse por lo bello del mundo, con sus rayos de sol, sus montes, sus valles, sus ríos, plantas, animales, etc. A lo que el maestro en el dolor responderá que “desde luego todas esas cosas son bellas de *ver*, pero *ser* ellas es algo totalmente distinto” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 636; 667). Esta actitud, nos recuerda a Cándido, protagonista de la novela de Voltaire, que a pesar de tantas tragedias y dolores que tuvo que padecer se negaba obstinadamente a abandonar la sabiduría optimista legada por su maestro y filósofo Pangloss.

⁶⁷ Schopenhauer comentará que muchos han clamado en contra de su filosofía, concretamente por la melancolía y el desconsuelo que ella profesa. Sin embargo, esto se debe según él, “a que en lugar de fabular un futuro infierno como compensación por los pecados, he demostrado que allá donde se halla la culpa, en el mundo, tiene que haber también algo infernal: mas quien pretenda negar esto, puede experimentarlo fácilmente” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVI: 636; 666).

Un siguiente paso en nuestra investigación consiste en profundizar en un tema del que ya hemos estudiado algunos de sus elementos más importantes, y que, no obstante, siendo coherentes con nuestra propuesta, es decir, explorar las entrañas del dolor a partir de la perspectiva schopenhaueriana, se hace necesario mirar ahora con mayor detenimiento. Se trata de la estética.

Como se había hecho mención en el inicio de este capítulo, el intelecto en primera instancia es la *anchila* de la voluntad, está a su pleno servicio. El intelecto, por lo tanto, no conoce más que las simples relaciones de las cosas. Sin embargo, cuando el intelecto supera el estado en el que solamente vela por las relaciones que tienen las cosas entre sí – conocimiento que llamamos científico – y se orienta hacia el conocimiento puramente objetivo, es lo que denominamos el conocimiento artístico. De esta manera:

Si el intelecto tiene fuerza suficiente para conseguir la supremacía y abandonar totalmente las relaciones de las cosas con la voluntad para, en lugar de ellas, captar la pura esencia objetiva de un fenómeno que se expresa a través de todas esas relaciones, entonces, junto con el servicio de la voluntad, abandona al mismo tiempo la captación de meras relaciones y de la cosa individual en cuanto tal (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXIX: 410; 416).

Cuando el intelecto logra alcanzar ese nivel de libertad frente al dominio de la voluntad, puede conocer de la cosa individual su esencia y, por consiguiente, toda la especie de la misma. Es en este momento privilegiado en el que Schopenhauer concluye que el intelecto tiene por objeto las *ideas*. Entendiendo por idea “las *formas* permanentes, inmutables e independientes de la existencia temporal de los seres individuales, las *species rerum* que constituyen el elemento puramente objetivo de los fenómenos” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXIX: 410; 416).

La idea, podríamos decir, es un elemento intermedio entre la voluntad como cosa en sí (*als Ding an sich*) y los seres individuales (fenómenos, representaciones) que representan las manifestaciones de esas ideas gracias a las formas del principio de razón suficiente. La voluntad, por su parte, comprendida como lo *en sí* de la realidad, es una e indivisa y, por tal motivo, está presente en cada una de las cosas de la naturaleza: “no existe una parte menor de ella en la planta y una mayor en el hombre, puesto que la relación parte-todo pertenece exclusivamente al orden espacial” (López, 1989: 153).

Podríamos preguntarnos por qué la idea, además de lo ya dicho, es tan importante y determinante para la estética Schopenhaueriana. Al respecto podemos dilucidar dos razones. En primer lugar, la idea representa la adecuada objetividad de la voluntad en ese grado de su manifestación, lo que implica que es una manifestación más o menos adecuada de la esencia del mundo. En segundo lugar, las ideas representan al objeto fenoménico en su idealidad, en su pureza, en su grado más alto y perfecto, dejando de lado todos los condicionamientos del mundo empírico. En consecuencia, mientras que la relación que existe entre los seres fenoménicos y las ideas es tan solo de participación; la relación que hay entre la voluntad y las ideas debe comprenderse como de manifestación o expresión, en donde la voluntad se expresa en las ideas y éstas son una manifestación más o menos adecuada de ella. Es a partir de esta perspectiva como mejor podremos comprender la definición de Idea que Schopenhauer establece al final del párrafo § 25 de su obra *El mundo como voluntad y representación* en su primer volumen: “entiendo por *idea* cada grado determinado y fijo de *objetivación* de la *voluntad* en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos” (155; 183).

Como lo señalábamos más arriba, Schopenhauer no entiende la idea como un grado intermedio entre la voluntad y las cosas individuales. Este grado intermedio podemos entenderlo a partir de dos interpretaciones. En un primer momento, desde el punto de vista puro, en el cual la idea representa una forma eterna e inmutable, ajena al tiempo y a todas las relaciones posibles. Pero, por otro lado, a partir de un enfoque empírico, en donde la idea debe entenderse como la *Especie o Tipo*. La especie o tipo, en otras palabras, es el correlato empírico de la idea.

Ahora bien, las ideas no revelan todavía el *ser en sí* sino solamente el carácter objetivo de las cosas. Ciertamente ese *ser* al no poder ser comprendido a partir de las ideas y para que deje de ser un eterno secreto, es necesario buscar un acceso a él desde otro lado totalmente distinto. Por tanto, ¿Cómo escapar de la rueda de Ixión a la cual la voluntad nos somete? ¿Cómo mover las pesadas rocas que no nos dejan ver más allá de la representación? ¿Qué camino atravesar para salir de esta burlesca tragedia que significa la existencia? Estos son precisamente los problemas que se abordan en el libro tercero de *El mundo como voluntad*

y *representación*. Teniendo en cuenta la importancia de estas consideraciones para asumir la universalidad del dolor, detengámonos ahora en estos temas.

CAPÍTULO III

Una actitud sincera ante el dolor

Si la posesión de un mundo se te ha desvanecido, no sufras por ello, no es nada; y si has ganado la posesión de un mundo, no te alegres de ello, no es nada. Pasan los dolores y las dichas, pasa de largo en el mundo, no es nada (Anwari Soheili)⁶⁸.

3.1 La contemplación estética como primera posibilidad de emancipación del dolor

Nuestra existencia es una realidad sometida al acecho incesante de la voluntad. Para ilustrar tal destino, Schopenhauer, como hemos visto, utiliza una de las figuras más paradigmáticas que encontramos en su obra: la rueda de Ixión; rueda que en principio estamos condenados a nunca abandonar. De tal destino nace la necesidad de una salvación, que consiste en alcanzar una profunda liberación (*Befreiung*) de aquella esclavitud de la que somos marionetas. A lo largo de este capítulo, examinaremos los elementos más importantes a través de los cuales podemos llegar a afirmar con nuestro buda europeo que *hay que decir adiós al mundo y al mismo tiempo adiós a sí mismo*. Bajo esta motivación, iniciemos nuestra tarea profundizando en uno de los temas más interesantes que Schopenhauer incursionó en su obra: la estética.

Sin duda, el valor que le concede Schopenhauer al arte es inmenso. Éste no tiene una función meramente ornamental como le suelen atribuir los cartesianos, ni es, como lo señaló Kant, un pasatiempo sin más de los sujetos. No sólo es una fuente de conocimiento alternativa a la ciencia, sino que se convierte sobretodo en un camino que nos conduce a la liberación moral. La ciencia, por su parte, la cual funciona bajo el principio de razón suficiente, está en la capacidad de ofrecernos tan sólo un conocimiento fenoménico, relativo y fragmentario de los problemas acuciantes de nuestro existir, es decir, nos muestra cómo son las cosas y cómo se relacionan entre sí. No obstante, la ciencia no tiene la fuerza para dar razón de qué son las cosas; en ese sentido, se experimenta limitada al momento de

⁶⁸ Esta cita ha sido tomada de *Parerga y Paralipómena*, I, capítulo V: 425; 436.

enfrentarse al misterio de la voluntad, el sufrimiento. Con todo, “si la ciencia aspira a una *explicación* de los *fenómenos*, el arte permite la contemplación de los objetos en sí mismos. Aquella tiene su origen en la percepción empírica, ésta, en la intuición contemplativa” (Marín, 1993: 116).

De todo esto, y como enfatizamos al final del capítulo anterior, surge ahora una tarea imprescindible: es necesario liberar al conocimiento respecto del deseo⁶⁹, es preciso liberarnos de la esclavitud que nos produce la voluntad de vivir⁷⁰. En este sentido, el arte será inicialmente el que nos señala el camino para llevar a cabo dicha tarea a plenitud. Éste consiste en emanciparse de la voluntad de vivir, voluntad que nos ata a la prisión de los deseos y que nos imposibilita elevarnos al conocimiento puro de los objetos. Con lo anterior, podemos concluir que la mirada de la ciencia no es la misma que la contemplación filosófica alcanzada en el arte.

La contemplación filosófica no consiste propiamente en un reconocimiento de causas⁷¹, sino más bien, radica en una contemplación estética dado que ella está liberada de la voluntad, más aún, no está atravesada por el interés. Es así como en la experiencia estética, el artista, el cual renuncia a su subjetividad para identificarse con la idea desligándose del mundo espacio – temporal con sus dolores e impulsos, no se encontrará ya frente a objetos o fenómeno sin más, no dependerá del principio de razón, sino que tendrá la posibilidad liberadora de la experiencia de contemplar aquello que Schopenhauer denomina *objetivación pura de la voluntad o Idea*. La idea no es aquí un objeto de pensamiento, sino figuras del mundo intuitivo vistas desde la perspectiva de la contemplación. De esta forma, en el conocimiento de la idea tanto el sujeto como el objeto son puros, lo que significa que ambos están separados de apetencias o intereses individuales.

⁶⁹ “Cuando echamos un vistazo a nuestro interior, siempre nos encontramos queriendo” (Aramayo, 2001; 43)

⁷⁰ “La “voluntad”, aparte de ser impulso ciego, esfuerzo infinito, devenir eterno, etc., es también voluntad de vivir. En efecto, para Schopenhauer, la “voluntad” y la “voluntad de vivir” se identifican. La realidad empírica es la objetivación o manifestación de la voluntad metafísica y, por ello, expresa de manera necesaria la “voluntad de vivir” (Copleston, 1978: 217).

⁷¹ En Schopenhauer, la felicidad de la visión está ligada pues al abandono de todo esfuerzo para controlar la vida práctica, la historia y las maquinaciones de la sensualidad. Se trata de la misma actividad que, en tiempos anteriores, había recibido otro nombre: *vita contemplativa*.

Sin embargo, es preciso señalar también que la contemplación estética ofrece tan sólo una liberación *temporal* de la esclavitud de la voluntad, pues no es perpetua. Al respecto consideremos lo siguiente:

El artista se desvincula del mundo de la voluntad con sus ajetreos y dolores y vive una experiencia plena en el mundo de los *eidos*. Pero, como es un ser viviente que realiza su existencia en constante cambio, después de esa experiencia vuelve al mundo del devenir, donde tiene que ganarse la vida y seguir luchando, de nuevo se encuentra con el tumulto, el deseo y las pasiones que ahogan aquella visión que tuvo. Entonces su dolor se dobla por conocer el paraíso perdido (Suances, 2006: 293).

De este modo, dentro de la perspectiva del arte no hay posibilidad alguna para alcanzar una abolición final del sufrimiento ni una emancipación absoluta del deseo; en consecuencia, tenemos que dar un paso más, un paso radical, osado, un paso al que nuestro filósofo llamará, la ascética. No obstante, este paso crucial de libertad auténtica será tratado más adelante.

¿Qué es entonces el arte? Redención temporal a través del conocimiento y liberación pasajera de la tiranía de la voluntad. Más aún, la filosofía, si quiere conservar su opción de sabiduría, deberá desprenderse de las ensoñaciones que le empujan a mendigar un talante científico y recuperar sus raíces artísticas y poéticas (Marín, 1993: 121).

Ahora bien, miremos con mayor cuidado algunos elementos de lo hasta aquí estudiado. Partamos de un ejemplo. En algún momento de nuestra vida nos hemos encontrado observando algún objeto, ya sea una escena artística o cotidiana, una imagen, una figura etc., conocidos o novedosos para nosotros y al observarlo hemos tenido la sensación de salirnos de nosotros mismos. Es como si el tiempo se detuviera y es tal el impacto que sentimos que nos parece que el objeto sólo existe para nosotros. Como lo expresa Magee, “esta sensación suele cogernos por sorpresa: puede suceder que vayamos por la calle por la que pasamos todos los días y, de pronto, tengamos la sensación de que la calle se sale mágicamente del tiempo, dotada de una significación que es universal y sin embargo, inexpresable excepto en los términos de esa experiencia” (1991: 181).

Tal experiencia es lo que nuestro filósofo entiende por experiencia estética. Es decir, se trata de aquella experiencia en la que nos enfrentamos ante lo sublime⁷². La literatura, por ejemplo, ofrece un sinnúmero de experiencias que traen consigo tres elementos centrales que experimenta el espectador cuando se enfrenta ante lo sublime. Primero, experimentamos que el tiempo se detiene, luego, que el ser universal es percibido en lo particular y, finalmente, que el espectador se sale de sí mismo y se olvida de su propia existencia al contemplar lo que tiene en frente. Para Schopenhauer, cuando contemplamos algo hermoso estamos viendo lo universal en lo particular, estamos aunque sea de manera momentánea ante la *Idea* platónica de la que el objeto de nuestra contemplación es una expresión⁷³. Como lo anotábamos anteriormente, el espectador llega a un estado de aprehensión *pura* del objeto mismo⁷⁴. En esta experiencia profunda tiempo, espacio y conexión causal, características propias de cualquier fenómeno, se diluyen. Por lo tanto:

El hecho de que el objeto sea visto como fuera de un marco espacial se corresponde con el hecho de que el sujeto se sienta de algún modo <<fuera de sí>> cuando lo contempla, en otras palabras como si no lo viera desde una localización espacial. El hecho de que el objeto sea visto como si estuviera despegado del tiempo corresponde a la sensación del sujeto de que el tiempo se ha detenido. El hecho de que el objeto sea visto como manifestación de algo universal y, en ese sentido, como algo que trasciende los límites acostumbrados de su individualidad, corresponde a la liberación del sujeto de cualquier consideración de su propio bienestar personal o sus propios objetivos, y por lo tanto al hecho de que él también trascienda las limitaciones acostumbradas de su individualidad (Magee, 1991: 181).

Con relación a esta cita, podemos también concluir que el sujeto, al concebir el objeto como independiente del principio de razón suficiente, experimenta una suerte de desinterés que le lleva a acercarse al objeto independiente de cualquier accidente que tenga que ver

⁷² Sublime, que vendría a ser una subclasificación de lo hermoso, es un término tomado del lenguaje kantiano, que consiste en aquello que “experimentamos cuando vemos de este modo distanciado, estético, transportado, cualquier cosa de otro modo – si la observáramos desde el punto de vista más práctico de qué supondría para nosotros estar directamente junto a ella o dentro de ella- sería mortal y, por lo tanto, mortalmente terrorífica (...). En otras palabras, lo sublime es la parte de lo hermoso cuya contemplación distanciativa supone suspensión de un temor natural” (Magee, 1991: 181–182).

⁷³ Aquí es importante recordar que “la captación de las *ideas* tiene como condición que el cognoscente sea el sujeto puro del conocimiento, es decir, que la voluntad desaparezca totalmente de la conciencia” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 426; 433).

⁷⁴ Dentro de esta lógica podemos rescatar la influencia kantiana que hay detrás de todo este asunto. Para Kant, el juicio estético tiene que estar plenamente liberado de cualquier tipo de interés o inclinación hacia el objeto. La contemplación sería entonces una captación pura y desinteresada. De hecho, Kant está sacando el arte de cualquier utilidad religiosa o política o de cualquier utilidad en general. Con todo, el desinterés kantiano se convierte en un paradigma para concebir el arte y para entender su contemplación.

con la voluntad. En otros términos, tal experiencia consiste en un acercamiento al objeto mismo. Se genera entonces una novedosa relación: al objeto puro del conocimiento le corresponde el sujeto puro del conocimiento. “El que se entrega en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en tal acto intuitivo, sino que es puro sujeto del conocimiento, por encima de la voluntad, de la pasión y del tiempo” (Magee, 1991: 183). Ahora bien, señalados estos principios la pregunta por la cual debemos interrogarnos ahora será: ¿qué tipo de hombre podrá alcanzar esta experiencia pura del objeto? Para Schopenhauer la respuesta es muy clara. Se trata del genio (*Genie*). Figura sin duda definitiva en lo que aquí estamos considerando. El genio tiene por objeto la esencia de las cosas en general, lo universal en ellas, la totalidad, en últimas, las *ideas* platónicas las cuales capta no de manera abstracta, sino ante todo de modo intuitivo⁷⁵. En consecuencia, “la esencia del genio ha de hallarse en la perfección y energía del conocimiento intuitivo” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 423; 430)⁷⁶. Como lo supone nuestro autor, el genio se configura como un exceso anormal del intelecto que sólo puede encontrar su uso aplicándolo a la universalidad de la existencia, y que se topa a veces con la locura. Cuantitativamente, “si el hombre normal consta de 2/3 de voluntad y 1/3 de intelecto, el genio consta de 2/3 de intelecto y 1/3 de voluntad” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 424; 431). Pero junto con la intuición, el genio dispone también de otra capacidad fundamental para conocer la esencia pura de las cosas. Se trata de la *fantasía*.

Ella se necesita para completar, ordenar, pintar, fijar y repetir a discreción todas las imágenes significativas de la vida, según lo requieran los fines de un conocimiento profundo y de una obra significativa que ha de transmitirlo. A eso se debe el alto valor de la fantasía como instrumento indispensable que es del genio. Pues solo gracias a ella puede éste hacerse presente cada objeto o acontecimiento en una viva imagen, conforme a las exigencias de coherencia de su pintura, poema o pensamiento, sacando

⁷⁵ “Todo conocimiento profundo, incluso la sabiduría propiamente dicha, tiene su raíz en la captación *intuitiva* de las cosas. [En esa medida], Una captación *intuitiva* ha sido siempre el proceso generativo en el que toda obra de arte auténtica, todo pensamiento inmortal, recibieron su chispa de vida. Todo pensamiento original se produce en imágenes. [En cambio], de *conceptos* nacen las obras del mero talento, los simples pensamientos racionales, las imitaciones y, en general, todo lo que está calculado para las necesidades actuales y para los contemporáneos” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 426; 433).

⁷⁶ Considero que tal energía puede entenderse precisamente en esa actitud desinteresada propia del genio. Schopenhauer lo justificaría diciendo que “del hecho de que la forma del conocimiento del genio está purificada de todo querer y sus relaciones, se sigue que su obra no nace de propósito o capricho alguno sino que está guiada por una necesidad instintiva” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 427; 434).

así siempre alimento fresco de la fuente originaria de todo conocimiento, la intuición (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 426; 433).

Con todo ello, en el genio hay una experiencia de “despertar” o como se le suele llamar de inspiración. Dicho estado, representa la liberación del intelecto con respecto al servicio de la voluntad. Por un instante, el intelecto logra actuar completamente solo y de manera espontánea, convirtiéndose en el claro espejo del mundo, adquiriendo su máxima pureza. Este hecho se convierte en una primera experiencia temporal de liberación en la cual el alma crea obras inmortales, tratando de huir de un mundo mortal. Más aún, tal liberación, al menos provisional, se convierte en condición necesaria para que el intelecto pueda llegar a una captación profunda y puramente objetiva del mundo⁷⁷.

No obstante, Schopenhauer reconoce que hay algo antinatural en el arte. Puesto que éste se postula como una fuerza dirigida en contracorriente a la naturaleza y el destino del intelecto mismo. La razón de esto consiste en que la mente está avocada a ser sierva de la voluntad, en esa medida, fue creada para posibilitar a los sujetos operar eficazmente en el ámbito del principio de razón suficiente. Pero en esta paradoja reposa, precisamente, la esencia del genio, ya que en él, el intelecto separado de la voluntad flota libremente sobre los objetos sin ser estimulado por la voluntad de manera permanente. En cambio, en los hombres vulgares esta experiencia tiene lugar de manera excepcional.

Dando un paso más en nuestro estudio, conviene preguntarnos: ¿qué tipo de conocimiento es éste que estamos descubriendo? Como se ha tratado de dilucidar, el conocimiento del sentido común es conocimiento producto de las relaciones que existen entre las cosas, o entre ellas y la volición humana. A su vez, como lo explica Magee, “el conocimiento científico es conocimiento de sentido común hecho consciente de un modo más crítico y elevado al nivel de la generalidad, y a pesar de que es mucho más objetivo e impersonal

⁷⁷ En el capítulo *¿A dónde van los monjes?*, de su obra *El extrañamiento del mundo*, el filósofo alemán Peter Sloterdijk introduce el término *metoikesis* el cual es traducido como “traslado”. Para ilustrarnos el sentido de esta expresión, trae a colación la revolución anacoreta (que fue cimiento para la creación posterior de las ordenes monacales), la cual en términos muy generales consistió en un grupo de hombres que abatidos por la corrupción del mundo que imperaba en la iglesia en el siglo IV, decidieron *huir* de ese mundanidad para insertarse en el desierto (*fuga mundi*). Espacio que no tiene una connotación tan solo física, sino ante todo, espiritual en el cual se experimenta un estado interior capaz de romper con todos los apegos al mundo y al placer que impiden experimentar una relación directa entre el alma y Dios. El objetivo de este procedimiento, consistió, por lo tanto, en hacer de hombres mundanos hombres divinos. Ése es en últimas la *metoikesis* o “traslado” que persiguió el anacoretismo (cfr. 2001: 93).

(aunque nunca lo es totalmente), (...) sigue siendo un conocimiento indirecto” (1991: 184). Esto significa que dado su carácter general, este conocimiento científico se expresa únicamente a través de conceptos. Aquel conocimiento es entonces un conocimiento que a diferencia de los dos anteriores es directo, pues busca conocer las cosas en sí mismas y no sólo las relaciones que hay entre ellas, o entre ellas y nuestra voluntad. En esa medida, “existe no en forma de conceptos sino en forma de percepciones directas e ideas, y por lo tanto es concreto y específico, no abstracto” (Magee, 1991: 184). Ahora bien, ¿si ese conocimiento no es comunicable a través de conceptos estamos entonces ante un conocimiento exclusivo únicamente para aquellos que son capaces de poseerlo, es decir, los genios? En primer lugar, el conocimiento al que estamos haciendo alusión es el arte, esto es, la obra del genio. El arte como se ha mostrado tiene la tarea de reproducir las ideas eternas concebidas en la experiencia de la pura contemplación, es decir, ella procura transparentar lo esencial y permanente en todos los fenómenos de este mundo a través de distintas disciplinas, sea el arte plástico, la poesía o la música. El origen por lo tanto de este conocimiento del arte son la ideas y su única finalidad, la comunicación de este conocimiento⁷⁸. De igual forma, lo que el artista trata de transmitir es un tipo de conocimiento, una comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. En resumen: “nuestra percepción directa de las ideas platónicas nos proporciona conocimiento de las realidades atemporales y universales que se ocultan tras las superficies efímeras del mundo, y este conocimiento, no comunicable en forma de conceptos, se encarna y se comunica en las obras de arte” (Magee, 1991: 185).

Una segunda reflexión en este mismo sentido, tiene que ver con la admiración que nos produce el arte y el gusto masivo que éste trae consigo. ¿Por qué acontece esto? La respuesta que podemos brindar tiene que ver con el hecho de que el arte se convierte, al menos por un instante, en la única posibilidad de emanciparnos de la tiranía de la voluntad y de la ceguera que conlleva las pasiones y deseos. Junto con esta perspectiva podemos decir también que esa alta estima que tenemos por el arte tiene su origen en que las obras de arte nos proporcionan “el privilegio de ver con los ojos y oír con los oídos de los genios

⁷⁸ Podemos entender entonces, que el arte es primordialmente cognoscitivo, no es, como se podría suponer, un conocimiento producto de las emociones. Por esta razón, resulta incomprensible considerar a Schopenhauer como un filósofo romántico.

que las sitúan ante nosotros, y por lo tanto nos elevan a niveles de percepción superiores a los que podríamos alcanzar por nosotros mismos” (Magee, 1991: 188)⁷⁹. Finalmente, una tercera mirada sobre este asunto, puede tener lugar en la inutilidad que le es propia a la obra de arte. A partir de nuestro maestro en el dolor podemos considerar lo siguiente:

El hecho de que el genio consista en el actuar del intelecto libre, es decir, emancipado del servicio de la voluntad, tiene como consecuencia el que sus producciones no sirvan a ningún fin útil. Se haga música, filosofía, pintura o poesía, una obra del genio no es una cosa de utilidad. Ser inútil [a diferencia del hombre de acción, preocupado por cumplir metas] pertenece al carácter de las obras del genio: es su carta de nobleza. [En esa medida] todas las restantes obras humanas existen para la conservación o el alivio de nuestra existencia. [En cambio] las obras de arte existen en razón de sí mismas y, en ese sentido, se las puede considerar como la flor o el rendimiento neto de la existencia (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 435; 444).

Pero no todo es feliz para el genio. Su modo peculiar de conocer el mundo trae serias consecuencias. En *Parerga y Paralipómena* I, Schopenhauer recuerda que el genio está también condicionado por un exceso de fuerza nerviosa, esto es, de sensibilidad. Y para justificar este argumento nos trae a Aristóteles quien consideraba que todos los hombres insignes y superiores son melancólicos (capítulo II: 344; 347). Por otro lado, el artista se caracteriza además por tener poca agilidad para los asuntos prácticos o de administración o simplemente para los asuntos cotidianos de la vida. Sumado a ello, dado su concepción diferente del mundo, las personas que pueden rodearles suelen apartarse de ellos, lo que les conlleva una experiencia de soledad y aislamiento⁸⁰. Por tales razones, “el genio debería considerarse su propia recompensa” (Magee, 1991: 190). Es claro, por todas estas razones, que el genio tenga muy pocas probabilidades de encontrar la felicidad en su camino de vida.

Si bien nuestro objetivo no es extendernos de manera concienzuda explicando en qué consiste cada una de las artes que Schopenhauer valoró, sí consideramos oportuno dar razón de algunas características de ellas. El filósofo de Danzig brinda una justificación de por qué el arte se ramifica en una serie de artes diferentes. Para ello, es necesario tener en

⁷⁹ Schopenhauer considera que a pesar de que las mujeres puedan poseer un elevado grado de talento, ellas son incapaces de alcanzar la objetividad impersonal que requiere la genialidad. Afirmación que entre muchas otras contribuyeron a su imagen de misógino.

⁸⁰ “De ahí resulta que los individuos altamente dotados a veces experimentan por pequeñeces violentos afectos de los más diversos tipos e incomprensibles para los demás: pues estos les ven ponerse tristes, alegres, inquietos, temerosos, coléricos, etc., por cosas que a un hombre común no le importarían nada” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXI: 436; 446).

cuenta que la objetivación de la voluntad en el mundo de los fenómenos está compuesta por cuatro categorías o grados. Ellos son: la materia inorgánica, la vida vegetal, la vida animal y la vida humana⁸¹. Para Schopenhauer, la diferenciación del arte en artes diferentes se da en relación con el grado de objetivación de la voluntad a la que pertenezca el objeto que es percibido como hermoso. De acuerdo con esta lógica, podemos establecer un orden de la siguiente manera: a la materia inorgánica, caracterizada por la masa, la extensión, la luz, el agua, la piedra, le corresponde la arquitectura. Para el caso de la vida vegetal, esto es, las plantas o los árboles, el arte que mejor expresa su esencia será la pintura como también la descripción verbal en verso o prosa. El siguiente grado, el reino animal, está representado en la escultura. Por último, en el caso del grado superior de la objetivación de la voluntad, es decir, la vida de los seres humanos con toda su complejidad, le corresponde al lenguaje desempeñar la función de medio estético. En este último grado la pintura y la escultura pueden también ser medio de expresión de la vida humana, pero Schopenhauer considera que ellas son insuficientes para el grado de complejidad que constituye a este último grado⁸². Ahora bien, el medio de expresión ideal para la vida humana será el *drama*. Visto de este modo pareciera que Schopenhauer estuviera configurando una *jerarquía de las artes* basándose en los grados de perfección de la objetivación de la voluntad.

Sin embargo, Safranski refuta tal idea, explicando que Schopenhauer no buscó construir un *sistema de las artes* que mostrara a éstas develando ideas conforme a su magnitud, a pesar de que el lugar que le asigna nuestro atormentado filósofo a la poesía sea tan predominante y superior a todas las demás artes. Para justificar la inexistencia de una jerarquía de las artes, Safranski acude al parágrafo 51 de *El mundo como voluntad y representación*, I: “el fin de toda las artes no es más que uno, la representación de las ideas, y su diferencia esencial solo estriba en qué grado de objetivación de la voluntad constituye la idea a representar” (307; 297). Esta declaración nos permite entender cómo el fin de todas las

⁸¹ En esa medida, “la progresión va desde las masas de materia inorgánica, inertes y no conscientes de sí, pasando por una diferenciación y una autonomía cada vez mayores, hasta el surgimiento de los individuos automotores dotados de conciencia de sí y de conciencia de los demás, seres morales e intelectuales con caracteres y personalidades únicas” (Magee, 1991: 194).

⁸² Una vez más, Schopenhauer diferenció con claridad las leyes de la Escultura de las de la literatura, señalando como las limitaciones del arte no permitían que el dolor de de Laoconte se expresara en un grito, el artista tuvo que poner en marcha otro medio para expresarlo, lo que hizo con suma perfección Winckelmann, cuya excelente descripción conserva todo su valor y verdad, tan pronto como se deja a un lado su interpretación de carácter estoico (cfr. Kultermann, 1996: 77).

artes es ante todo y sobretodo esclarecer el mundo; por tanto, no hay aquí una valoración. O lo que es lo mismo, “el ser se dice de muchas maneras: es la verdad de la diversidad estética” (Safranski, 1980: 205).

Ahora bien, hay dos tipos de artes que para Schopenhauer tienen gran importancia al momento de pensar nuestra propia existencia. Se trata de la tragedia y la música. Hablar de la música en Schopenhauer podría llevarnos a escribir cientos de páginas con la más admirable hondura. Nuestro maestro en el dolor fue un amante de músicos como Mozart o el mismo Rossini. Tanto fue la estima que Schopenhauer sintió por la fuerza de la música que, según algunos comentaristas, a ella le dedicó las páginas más bellas de su obra. La música “posee una significación cósmica, no conoce ningún límite y podemos decir que todas las demás artes constituyen una *física* -diversificadas, ciertamente, como nos lo enseñó la reflexión sobre el Laoconte-, mientras que la música, en relación con ellas, es una metafísica. No sería exagerado afirmar que la música es la metafísica de lo bello” (Safranski, 1980: 215). Tan contundente afirmación nos permite comprender que la música no es una simple reproducción o repetición (*Nachbildung, wiederholung*) de una idea como sí lo puede llegar a ser la pintura. Las artes en general pretenden expresar las ideas, mientras que la música tiene el poder de expresar a la voluntad misma en su inmediatez.

En este sentido, la música va más allá de las ideas y, por tanto, es independiente del mundo fenoménico y de sus relaciones causales. Tal es la importancia de la música que ella puede seguir existiendo a pesar de que no llegara a existir el universo. Con todo, “la música nos transporta al silencio de las esencias, lejos del rumor del mundo” (Safranski, 1980: 215). Por esto, tiene una particular connotación para resolver el enigma del mundo, pues nos abre a la conmoción ética. Pero entonces: ¿qué es lo que hace que la música sea un arte tan privilegiado y, a la vez, tan distinto a las demás artes? Sin entrar a descripciones muy detalladas, la música tiene tres características que la hacen tan particular: es general, precisa e íntima⁸³. Cualidades que ninguna de las otras representaciones artísticas cumplen a

⁸³ Para Sloterdijk, hay una clara diferencia entre la captación visual y la auditiva. Establece que “el mundo del ojo es el mundo de la distancia, la subjetividad ocular va acompañada de una inclinación a interpretarse como una testificación global, a la postre, no envolvente. El sujeto vidente está “al borde” del mundo, como un ojo sin cuerpo ni mundo ante un panorama. [En cambio], para los pensadores que quisieran exponer la existencia a partir del hecho de la audición, no podría el alejamiento del sujeto-observador caer en el límite exterior del mundo, porque es característico de la naturaleza de la audición no verificarse de modo diverso al ser-en-el-

cabalidad. La profundidad de la música es tal que el mundo podría ser llamado una encarnación de la música. En este sentido, es tal la relevancia de este arte, que para nuestro filósofo el mundo es quien representa a la música y no la música la que representa al mundo⁸⁴.

Hemos revisado algunos de los elementos más importantes de la música, ahora tenemos que abrir otra puerta que será determinante para lo que viene en nuestro trabajo. Hemos dicho que uno de nuestros propósitos más importantes consiste en sumergirnos en las entrañas del dolor, en constreñirnos por la fuerza que él ejerce sobre el hombre y, en ese sentido, buscar una posibilidad de redimir en nosotros el destino que nos depara la rueda de Ixión. En este orden de ideas, es necesario pasar a considerar el sentido definitivo que para el filósofo de Danzig tuvo la *tragedia*.

Como sucede en Aristóteles, y posteriormente también en Nietzsche, lo que le interesa a Schopenhauer es la naturaleza del efecto trágico. Para Schopenhauer, la tragedia es el género más elevado porque es, en primer lugar, la posibilidad literaria que mejor expresa la idea del desasimiento de la voluntad. Y, en segundo lugar, nos muestra también de manera cruda los aspectos terribles de la vida, su sin número de infortunios, las angustias por las cuales la humanidad tiene que padecer, el triunfo de los malos, el fracaso de los inocentes y hasta el mismo dominio del azar. Al mismo tiempo, el placer generado en la tragedia radica en que ofrece el grado máximo del sentimiento de lo sublime en medio del desgarramiento más grande. Así como en la experiencia de la contemplación de lo sublime nos separamos del

sonido. [En esa medida la música es íntima], porque una filosofía de la audición sólo sería posible, desde un principio, como teoría del ser-en, como exposición de aquella “intimidad” que se hace globalmente sensible en la vigilia humana” (2001: 287).

⁸⁴ Philip Alperson en su artículo *Schopenhauer and Musical Revelation*, cuestiona la *analogía o relación mimética* que establece Schopenhauer entre la música y el mundo. Considera que tal planteamiento supone un error al mezclar teoría y práctica. El punto más crucial de esta crítica está centrado en la misma afirmación de Schopenhauer, cuando reconoce que resulta esencialmente imposible demostrar esa analogía sobre la relación mimética entre la música y el mundo, puesto que supone y establece una relación de la música en cuanto representación con algo que en esencia nunca puede ser representación, y pretende considerarla como una copia de un original que nunca se puede representar inmediatamente. Precisamente esta sensación de vacío que produce este argumento de nuestro filósofo es lo que lleva a Alperson a cuestionar dicho planteamiento (cfr. 1981, 161). Pero aceptando la viabilidad de esta crítica de Alperson, es necesario tener presente que en Schopenhauer se da una relación estructural interna entre la representación y la voluntad, relación que penetra no sólo cada uno de los cuatro libros de *El mundo como voluntad y representación*, sino también a cada concepto de su pensamiento único. Y no parece lógico que la música sea una excepción a dicha relación interna. Por ello, no se puede perder de vista el carácter profundamente metafísico que le asigna Schopenhauer a la música.

interés de la voluntad, de la misma manera en la catástrofe trágica nos apartamos por un instante de la voluntad de vivir misma. Con todo lo anterior, la visión trágica de lo que significa la miseria de la vida que nos enseña a dejar de querer y de amar, supone que hay algo en nosotros que no podemos conocer por una vía positiva, sino solamente de manera negativa, es decir, como aquello que no quiere la vida.

Así, en palabras de nuestro filósofo, “en el instante de la catástrofe trágica se nos hace más clara que nunca la convicción de que la vida es un mal sueño del que tenemos que despertar” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXVII: 484; 495). Ahora, ¿en qué consiste la relación entre el efecto de la tragedia y la experiencia de lo sublime? Schopenhauer lo responde en los siguientes términos:

En la medida en que el efecto de la tragedia es análogo al de lo sublime dinámico, nos eleva, igual que éste, por encima de la voluntad y de su interés, y nos pone tan en desacuerdo con ella que nos complacemos en lo que se opone directamente a ella. Lo que proporciona el peculiar impulso hacia lo sublime a todo lo trágico, en cualquier forma que se presente, es el conocimiento de que el mundo, la vida, no puede garantizar ningún verdadero placer y que nuestro apego a ella no vale la pena: en eso consiste el espíritu trágico: nos conduce a la resignación (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXVII: 484; 495).

Nuestro filósofo se separa del amor a los griegos que en su momento predominó en el pensamiento alemán desde el siglo XVIII. Ésta es la razón por la cual asegura que en general las tragedias modernas son superiores a las griegas. Por ejemplo, Shakespeare, – dirá nuestro autor-, es más grande que el mismo Sófocles. Valiéndose de numerosos ejemplos, el maestro en el dolor demostrará porqué para él la tragedia moderna tiene mucho más valor que la tragedia antigua. En el caso de ésta última se da una sumisión ante el irremediable destino y la voluntad de los dioses, pero en últimas no hay ninguna renuncia a la voluntad de vivir como tal. Schopenhauer estará mucho más cerca a la resignación cristiana, la cual se distingue porque en ella es clara la renuncia a la voluntad de vivir además de que se experimenta una suerte de alegría por abandonar el mundo. Empero, como dijimos inicialmente, es la tragedia moderna la que cautivará a nuestro atormentado filósofo.

Lo interesante en toda esta cuestión radica en la experiencia de renuncia absoluta a la voluntad de vivir que experimenta el héroe trágico moderno y que el héroe trágico antiguo está lejos de alcanzar. En resumen, en oposición a la comedia, la cual se caracteriza por

invitarnos a afirmar la voluntad de vivir, la tragedia tiene como propósito conducirnos a la resignación, esto es, a la negación de la voluntad de vivir⁸⁵. En la tragedia moderna, el héroe se distingue por dos características que lo hacen tan significativo en toda esta cuestión. Primero, es el modelo de hombre noble y superior. Dicha nobleza radica en que este personaje renuncia a sus bienes particulares, muere a la voluntad de vivir y se entrega a través del sacrificio por el bien de todos. Y, segundo, el héroe trágico también renuncia al goce del triunfo, lo cual le posibilita emanciparse del mundo⁸⁶.

Pareciera que entonces todas las artes distintas a la tragedia son obsoletas. O en otros términos, el arte que no es tocado por el sentimiento trágico carece de valor. La respuesta a esta pregunta es negativa. Puesto que si nosotros apreciamos como se debe cualquier gran obra de arte entramos en un estado estético en el que celebramos la liberación de la servidumbre penosa de la voluntad o, lo que es lo mismo, experimentamos la bendición que representa la separación del querer aunque tan solo sea de manera temporal. Por eso, podemos afirmar que la conexión entre la estética y la negación de la supremacía de la voluntad será la solución que Schopenhauer da al enigma de la vida, es decir, el producto de tal relación será la *salvación o liberación extrema*. Sin duda, podemos entender con los elementos hasta ahora dados, cuán dichosa debe ser la vida de un hombre cuya voluntad ha sido por fin silenciada no sólo por unos cuantos instantes producto de lo que en él produce

⁸⁵ Con respecto a la comedia, Schopenhauer agrega que ella “también ha de poner ante la vista sufrimientos y contrariedades como es inevitable a toda representación de la vida humana: pero nos lo muestra como pasajeros, diluidos en la alegría, mezclados en general con logros, triunfos y esperanzas que al final prevalecen; y en todo ello se pone de relieve la inagotable materia cómica de la que está llena la vida y hasta sus contratiempos, y que en toda circunstancia ha de mantenernos de buen humor” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XXXVII: 488; 500).

⁸⁶ Nos parece interesante decir alguna palabra acerca de la relación que se puede establecer entre lo que Schopenhauer consideró como cómico, expresado en la risa; y cómo las películas dirigidas por Woody Allen (director, guionista, actor, músico y escritor judío estadounidense y sin duda *un desafío para la filosofía*) tienen una influencia de la visión schopenhaueriana acerca de la comedia misma. Para nuestro filósofo, la risa surge de la repentina percepción de una incongruencia entre un concepto y los objetos que percibimos por medio de ese concepto. De modo semejante, la risa se convierte en la venganza que nos tomamos respecto a la razón cuando advertimos que sus conceptos no son adecuados a las sutiles diferencias de la realidad. De esta manera, “es posible añadir otro complemento a la teoría de Schopenhauer, y es especialmente fructífero en el ámbito de la teoría fílmica: puede haber una contradicción entre imágenes, palabras y música. [Consideremos un ejemplo] La escena de Virgil en *toma el dinero y corre* sobre su primer paseo con Louise -a la que originalmente pensaba robar <<quince minutos después quería casarme con ella...a la media hora abandoné todo pensamiento de robarle el bolso>> - es en sí misma cómica, porque cabría suponer que la primera intención tendría la segunda como consecuencia inmediata, y no al cabo de quince minutos. Pero la contradicción se ve aumentada por las imágenes románticas, casi cursis, de la pareja paseando juntos. Woody Allen ha ideado distintas técnicas para incrementar nuestra percepción del contraste cómico” (Hösle, 2002: 34 – 35).

lo bello, sino por siempre. En esa medida, toda obra de arte es valiosa porque nos muestra que debemos buscar esa salvación que se traduce en una liberación total o en una redención eterna.

A pesar de que las demás artes posean un cierto valor para nuestra redención, hemos de aceptar ciertamente que la tragedia es el arte superior puesto que es la que en definitiva nos muestra la tarea de dar el paso definitivo. Y esto tiene su razón de ser en que ella es realmente la que ofrece a nivel de los sentimientos la promesa de una salvación genuina, aunque sólo lo sea en el mundo de la representación. Sin la experiencia de lo sublime en general, sin la tragedia, la resignación aparecería como un fin en sí mismo, es decir, negar la vida sería un fin. En consecuencia, como alternativa a la negación de la vida quedaría la nada absoluta, lo cual no corresponde a lo que Schopenhauer está pensando. Éste concibe más bien una nada relativa -un algo que es nada-. Se trata de una nada inteligible para nosotros. Sin la tragedia el mensaje del arte sería puro nihilismo. Finalmente y tratando de sintetizar lo dicho, el valor intrínseco de la tragedia radica en que abona el terreno para una salvación definitiva.

3.2 Hacia una fenomenología de la vida ética

Lo que está en reposo es fácil de retener. Lo que no ha sucedido es fácil de resolver. Lo que es frágil es fácil de romper. Lo que es menudo es fácil de dispersar. [...] El árbol que casi no puede rodearse con los brazos, brotó de un germen minúsculo. La torre de nueve pisos, comenzó por un montón de tierra. El viaje de mil millas, empezó con un paso. Quien actúa, fracasa. Quien tiene, pierde. Por esto, el sabio nada hace y no fracasa; nada posee, y nada pierde. El hombre suele malograr la obra cuando va a concluir la. Cuidando del final como del principio, ninguna obra se perderá. Por esto el sabio aspira a no desear nada y a despreciar lo valioso. Aprende a no aprender, regresa por el camino que los demás ya han recorrido, y así, sin atreverse a obrar, favorece la evolución natural de todos los seres (Albano, 2007; 53).

Podemos puntualizar ahora que a pesar de que el destino del arte como conocimiento y como experiencia estética muestra una posibilidad de liberación temporal de la rueda de Ixión, tal mostración no es suficiente, pues aún se mueve en el terreno de la representación,

aunque sea con independencia del principio de razón. Es necesario dar un paso crucial en toda esta cuestión. Como lo indica Safranski, “únicamente la fenomenología de la vida ética puede conducirnos no sólo más allá de la causalidad del principio de razón, sino incluso más allá de todo espacio y tiempo” (1989: 183)⁸⁷. Para Schopenhauer su cuarta y última parte de su obra *El mundo como voluntad y representación* I y II se presenta como la más seria, puesto que afecta directamente las acciones del hombre. Con su ética, nuestro filósofo no pretende establecer un principio de conducta o un imperativo categórico bajo el cual todos tenemos que someternos. Sino que pone la piedad como el fundamento de las acciones que juzgamos morales. Ante todo, lo que pretende esta ética consiste en realizar un solo discurso filosófico sobre *la vida humana*, no por una vía práctica como se puede suponer, sino por una vía, en últimas, teórica, dado que la filosofía tiene como problema *comprender*. Por lo tanto, muy inspirado en la visión de Platón, Schopenhauer concibe la virtud como un arte que no es enseñable de modo directo: “por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §53: 327; 320).

En ese sentido, la filosofía no puede sino interpretar y explicar lo existente. La intención de nuestro autor en este último libro es entonces “desarrollar en el obrar humano el pensamiento único que constituye todo el contenido del presente escrito; y con ello haré lo último de lo que soy capaz para comunicar ese pensamiento de la forma más completa posible” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §53: 328; 320). Ese deseo de nuestro autor de *describir* la vida humana es lo que precisamente hemos llamado una fenomenología de la vida ética⁸⁸.

⁸⁷ Corroborando este argumento, George Simmel nos dirá al respecto: “En el momento del goce artístico nos semejamos al esclavo que olvida sus cadenas o al luchador que está libre de la presencia de su enemigo poderoso, pero no por haberle aniquilado, sino por haber huido de él; dentro de un momento volverá a ser alcanzado. Lo insuficiente de la redención por el arte depende de lo mismo precisamente, merced a lo cual esta redención puede verificarse, de que no hace más que desviarse de la voluntad, de la cual necesitamos ser libertados, mientras que la redención verdadera, duradera, tiene que alcanzarla a ella misma. Y esto acontece en la esfera de la moralidad y de la ascética (...) como las soluciones prácticas en que Schopenhauer había sumergido a la vida” (1906: 156).

⁸⁸ “Como la voluntad es absolutamente libre, el fin de la ética no puede ser prescribir ni recomendar normas de conducta. La voluntad se determina a sí misma y no reconoce ley alguna. La ética ha de limitarse a describir los comportamientos alternativos posibles para una voluntad consciente de sí misma, tal como se

Schopenhauer está convencido de que su filosofía es capaz de solucionar los problemas en cuanto a la ética se refiere; problemas que la tradición había dejado como ambiguos. Esto es posible gracias a que su filosofía es la única que puede dar razón de su propia existencia. En ese sentido y de manera introductoria, podemos argüir tres razones por las cuales la filosofía schopenhaueriana es la única capaz de dar razón con respecto a la ética. En primer lugar, porque afirma que el hombre es voluntad y que esa misma voluntad que se objetiva en él es una y la misma voluntad que objetiva al mundo. En segundo lugar, porque es la única filosofía que da una explicación coherente acerca del origen del mal en el mundo, que no es otro que el origen mismo del mundo, es decir, la voluntad de vivir. Y, en tercer lugar, porque la voluntad, iluminada por el conocimiento, tiene la libertad de afirmarse o negarse⁸⁹. Cuando se afirma produce este mundo miserable, lleno de dolor y sufrimiento, en cambio, cuando la voluntad se niega, el mundo se separa de esa cadena de dolores que lo constituye.

Siendo consecuentes con lo que hemos dicho, de las diversas motivaciones que Schopenhauer enumera para justificar el mal en el mundo, podemos dar un paso y decir que todas ellas son reductibles a una en común, nos referimos a la voluntad metafísica. Ésta, claro está, pensada en su unidad absoluta, es decir, en un “estado virgen” previa a la intervención del intelecto humano que se encarga de particularizarla en formas individuales. Por lo tanto, el dolor, la culpa y la contradicción se originan, precisamente, en el instante en que la voluntad adopta la forma de existencia individual o de representación, en consecuencia, esa lucha constante que tienen entre sí las formas individuales, el cerebro individual la representa como dolor. Lo anterior, nos permite entender por qué el dolor no reside ni sólo en la voluntad, ni sólo en la representación misma. Como ya lo habíamos anotado, sólo cuando voluntad y representación coinciden, se produce el deseo producto de esa lucha incesante entre particularidades, pues cada una de ellas busca una satisfacción absoluta. De esta perpleja realidad, surgen entonces tres caminos para poder liberarnos del sufrimiento y del horror de la existencia. En primer lugar, y como ya lo examinamos,

objetiva en el hombre, ser dotado de razón y de capacidad de reflexionar” (Carvajal Cordón y Pesquero Franco, 1989: 188).

⁸⁹ “En realidad, la verdadera libertad, es decir, la independencia respecto del principio de razón, solamente conviene a la voluntad como cosa en sí y no a su fenómeno, cuya forma esencial es siempre el principio de razón, el elemento de la necesidad” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §70: 465; 476).

podemos desprendernos de la representación de la voluntad a través de la creación y de la contemplación estética⁹⁰. En segundo lugar, suprimiendo la escisión en existencias individuales identificando a cada sujeto con todos los demás y haciendo que, de esta manera, desaparezca la lucha y la contradicción y con ellas sus reflejos dolorosos que el paso de la voluntad a la forma individual había suscitado. Y, en tercer lugar, suprimiéndose la voluntad a sí misma, es decir, la negación del sujeto. Cuando esto sucede, desaparece toda posibilidad de lucha y de dolor y, con a ello, el mundo retorna a la nada. A continuación concentraremos nuestros esfuerzos en estudiar las dos siguientes salidas, dado que ya hemos examinado el camino de la contemplación estética, a saber: la salvación en la ética y la salvación en la negación absoluta de la voluntad.

Sin duda alguna, el dolor es una realidad que desborda el mundo. Como hemos visto, toda la naturaleza desde las plantas, los animales y especialmente el hombre son fieles testigos de esta ineludible verdad. En esa medida, el dolor es la experiencia más esencial a la vida. Ahora bien, la preocupación más inmediata de este trabajo consiste en preguntarnos si esta realidad debe ser la *única realidad*, si ella misma es el único destino de toda vida. En este capítulo hemos visto algunos elementos que nos han ayudado a, por lo menos, vislumbrar la *esperanza* que estamos anhelando. Sin embargo, lo que hemos dicho refleja que sólo

⁹⁰ Resulta en este punto necesario traer a colación el análisis que el profesor Fernando Cardona hace con respecto a la contemplación estética. Tal análisis plantea que “la estrategia de Schopenhauer en la determinación del conocimiento estético radica entonces en desindividualizar al sujeto de conocimiento frente al objeto. Dado que el sujeto tiene como objeto a la idea atemporal, debe asumir entonces un carácter supraindividual y, con ello, ser rehabilitado en su papel de portador del mundo que ya le había sido antes reservado en el primer libro, aunque allí no pudo realizar su rol de modo convincente. Como dueño completo de la realidad el sujeto puro de conocimiento se convierte ahora en el portador de una esperanza según la cual la gran dicha prometida de afirmar plenamente su poder frente al mundo aún podrá realizarse de modo cabal. Pero, en la medida en que Schopenhauer afirma también que este sujeto se experimenta en la contemplación de la idea como sostén del mundo y, con ello, de toda la existencia objetiva, esta estrategia de desindividualización no puede ya más sostenerse en los marcos alcanzados al inicio del libro tercero. Y esto sucede así, porque, por un lado, al pertenecer a la existencia objetiva también todos los fenómenos individuales, el sujeto ya no tendría más, por tanto, ideas como objetos, corriendo así el peligro de encontrarse a sí mismo, del mismo modo, como un fenómeno individual y perdiendo con ello su pretensión de afirmarse como sujeto puro de conocimiento. Pero esta centralización subjetiva del mundo objetivo supera precisamente, por el otro lado, aquella independencia de la idea, en cuya contemplación el sujeto de conocimiento se debió liberar del vínculo de la individualidad. En este sentido, si los objetos, incluso las ideas, deben ser relativos a un sujeto, pues únicamente para él están ahí, pero no para sí mismos, las ideas pierden entonces su estatus de ser expresión inmediata de lo absoluto. Es decir, estos objetos, aunque sean ahora ideas, llegan a ser tales solamente en cuanto son diferenciables por otros objetos y, en cuanto tales, son también meros fenómenos individuales de un absoluto” (Cardona, 2010: 18 – 19).

podemos apartarnos temporalmente de la inclemencia del dolor. Ante esto, el filósofo no puede callar, no puede quedarse simplemente en el desasosiego del silencio, sino que éste, habrá de buscar alternativas, salidas o, en otras palabras, ha de comprometerse en la causa de ir más allá del velo de maya que lo separa del encuentro con la luz. Así, nuestro maestro en el dolor nos enseña a desentrañar lo más profundo del mundo, su ser mismo, sin caer en un pensamiento abstracto al cual con tanto ahínco criticó. Podemos decir, recordando las primeras líneas del primer capítulo del presente trabajo, que es el asombro frente a la consternación y la turbación que trae consigo la contemplación del dolor lo que en buena medida pone en marcha la reflexión schopenhaueriana.

En este orden de ideas, si quisiéramos hablar de una auténtica búsqueda de la filosofía, tendríamos que responder que ella pretende buscar una respuesta última al dolor, dolor que cubre por entero el mundo y lo penetra. Tal explicación responde a una necesidad metafísica del hombre, a una auténtica preocupación existencial. En este sentido, “la clave filosófica que nos permitirá leer la escritura secreta del dolor en el mundo, será, al fin y al cabo, un misterio: la esencia trágica del mundo” (Carvajal Cordón y Pesquero Franco, 1989: 168). Con todo ello, podemos comprender cómo el enigma primordial del mundo está caracterizado ante todo por un carácter ético y no físico⁹¹.

Como lo señala Pilar López de Santamaría en la introducción que hace a *los dos problemas fundamentales de la ética*, “cuando una filosofía sostiene – como es el caso de la de Schopenhauer – que la única voluntad originaria y en sí es la voluntad, que no hay nada más que ella y sus objetivaciones, y que toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer: entonces, esa filosofía está haciendo ética desde el momento que pronuncia la primera palabra. La ética no es en ella un capítulo obligado del sistema, sino el sistema mismo” (1993: IX). Esta reflexión nos permite entrever la razón por la cual no podemos hablar de una liberación absoluta del sufrimiento, sin antes habernos sumergido en algunos puntos importantes de la ética schopenhaueriana.

Cuando el hombre empieza a preguntarse por qué y para qué existe cuanto le rodea, se pregunta también si los placeres y alegrías de la vida en realidad le suplen todas las fatigas

⁹¹ “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 y en el fondo constituye aquello que la fe ha personalizado en el Anticristo” (*Parerga y Paralipómena*, II, §108: 221; 214).

y penas que padece⁹². Una vez la voluntad llega a este grado supremo de autoconsciencia, ella puede optar por seguir uno de los siguientes dos caminos. O bien la afirmación de sí misma, o bien su negación. Al respecto:

Si la voluntad decide afirmarse, entonces sigue queriendo con pleno conocimiento y conciencia lo mismo que antes quería ciega e inconscientemente. La vida, que antes era deseada como un impulso ciego, ahora es querida de modo consciente y reflexivo, a pesar de conocer claramente su esencia penetrada de dolor. Este conocimiento conquistado por la voluntad sigue siendo para ella un motivo que la incita a actuar. Por el contrario, si la voluntad decide negarse, el conocimiento deja de ser un motivo para ella. Deja de estar a su servicio y, elevándose hasta la concepción de las ideas, se convierte en un *aquietador* (*Quietiv*) de la voluntad que silencia todo querer y la empuja a aniquilarse a sí misma espontáneamente” (Carvajal Córdón y Pesquero Franco, 1989: 188).

De esta manera, podemos comprender que la afirmación o la negación de la voluntad se manifiestan en diversos grados que, al mismo tiempo, representan las distintas formas de la conducta humana. En cuanto a la primera, podemos reconocer al egoísmo (*Selbstucht*) y con él la injusticia, la maldad y la crueldad. Y, en cuanto a la negación de la voluntad, encontramos la otra vía representada por la compasión o la piedad y, en ellas, la justicia, la virtud y el ascetismo. Abriendo ahora una nueva puerta en nuestro castillo de cien entradas, concentremos nuestra mirada sobre estas conductas.

3.3 La encrucijada de la voluntad

Solo yo soy todo en todo: lo único que importa es mi conservación, todo lo demás puede perecer, no es propiamente nada (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLVII: 656; 689).

Si el dolor es siempre lo primero en el hombre, entonces su compasión será la primera de sus virtudes. Si nada nos es

⁹² En este sentido, Odo Marquard considera que la pregunta por la felicidad se torna abstracta si se le separa de la pregunta por la infelicidad, puesto que considera que para los hombres no existe la felicidad sin sombras. Es impensable, por lo tanto, que para el hombre sólo exista lo beneficioso y falte lo perjudicial. En este orden de ideas, Marquard considera que lo humanamente posible no es la perfecta felicidad, sino -y en medio de grandes infortunios- la felicidad imperfecta, la felicidad en la infelicidad. Así, “la filosofía se arriesga por el camino de lo inhumano cuando -como en la república de Weimar- adopta la pose absoluta del estado de excepción antiburgués de la revolución, o la de la autenticidad como una civilidad denegada; es racional quien evita el estado de excepción, quien acepta la civilidad. Pues cuando el hombre quiere ser lo absoluto sufre ilusiones destructivas; por ello, para recuperar la cordura, se necesita una antropología escéptica que, como afirmó H. Plessner, se ocupe del hombre de este lado de la utopía, o sea, del hombre finito” (2006: 10).

más cierto y nada nos está más predestinado que cabalmente el dolor, entonces también será aquella la última virtud que se nos reclama (Arteta, 1996: 274)

En términos generales el deseo de conservación y de bienestar constituye el motor fundamental en el animal y en el hombre; dicho motor fundamental es lo que llamamos egoísmo. De la misma manera, el egoísmo es la condición en la que los únicos intereses que cuentan son los propios; es ese estado natural del hombre en el que luchamos todos en contra de todos. Pero, ¿cómo llegamos a esta conclusión? Por medio de su objetivación, la voluntad se otorga a sí misma el mundo como representación. En virtud de la formas de espacio y tiempo, que constituyen como sabemos el *principio de individuación*, vemos aparecer en el mundo la multiplicidad de los seres, siendo cada uno de ellos objetivación de la voluntad en un cuerpo. De hecho, la voluntad siempre se contempla a sí misma en la multiplicidad de los individuos; pero esta multiplicidad no le conviene a ella en cuanto es en sí, sino a sus fenómenos. La voluntad se encuentra entera e indivisa en cada una de sus manifestaciones, y a su alrededor contempla, repetida hasta el infinito, la imagen de su propio ser. Empero, su propio ser, no lo encuentra inmediatamente más que en su interior. En consecuencia, cada ser en el que se objetiva la voluntad lo quiere todo para sí, poseerlo o al menos dominarlo, arrasando con todo lo que le oponga resistencia.

A esto se añade, en los seres dotados de conocimiento, que el individuo es el soporte del sujeto cognoscente y que éste es el soporte del mundo. Esto hace que sólo tenga una conciencia mediata de todos los seres exteriores a él, es decir, que los demás individuos sólo existen como representación suya. Así, cada uno de los individuos cognoscentes es en realidad la totalidad de la voluntad de vivir y como tal así se experimentan o lo que es lo mismo, cada individuo (microcosmos) se considera a sí mismo equiparable al macrocosmos. Por estas dos determinaciones necesarias, que se han indicado aquí, se explica que el individuo, perdido en la inmensidad del universo, se considere, no obstante, su centro y que, por tanto, no se preocupe más que por su conservación y bienestar; siendo capaz, desde el punto de vista natural, de sacrificar todo lo que no es él, de destruir el mundo entero con tal de prolongar por un instante su propia persona, pues sabe de antemano que tarde o temprano él perecerá de manera irremediable, aunque no por ello desaparezca la voluntad que es todo.

Esta sensación de omnipotencia es lo que podemos llamar egoísmo, característico a todos los seres de la naturaleza, y es precisamente en lo que llega a su más terrible manifestación el conflicto interno de la voluntad consigo misma; dado que el egoísmo tiene su comienzo en aquella oposición del microcosmos y el macrocosmos, o también, en que la forma de la objetivación de la voluntad es el *principium individuationis* apareciendo en cada uno de los innumerables individuos de la misma manera, completa y acabada tanto en voluntad como en representación⁹³. Así pues, mientras que cada individuo ve en sí mismo toda la voluntad y toda la representación, los demás únicamente le son dados en cuanto representación, por lo cual se explica que al individuo le interesa más su cuidado y conservación que el de todos los demás seres juntos. De ahí que cada cual considere su propia muerte como el fin del mundo y se aferre con todas sus fuerzas a la vida, sin importar lo que tenga que hacer para permanecer al menos un instante más en la existencia. Este egoísmo es la fuente de toda lucha entre los individuos, alcanzando en la conciencia humana su más alto grado, y a su vez revistiéndose de los más terribles caracteres.

El egoísmo, está estrechamente vinculado con el núcleo y esencia más íntimos tanto del hombre como del animal, constituye para ambos casos, el móvil básico de su acción. En cuanto ambos son objetivaciones de la voluntad en cuerpos individuales, cada uno lleva dentro de sí el impulso a la existencia, a su cuidado y a su bienestar. ¿Cuál sería entonces la diferencia entre uno y el otro? En el caso del ser humano, el egoísmo se encuentra acompañado por la razón que, gracias a la reflexión, le permite perseguir sus fines por medio de la planeación. De ahí que se pueda afirmar que el animal es egoísta, pero nunca *interesado*⁹⁴. Ése es el plus del egoísmo propio del ser humano, el cual no conoce límites en su afán por asegurarse incondicionalmente una existencia libre del dolor y con la mayor

⁹³ “Todo ser quiere irresistiblemente ser el *Mittelpunkt der welt*, el centro de gravedad del mundo” (Safranski, 1989: 240).

⁹⁴ Schopenhauer asocia la preocupación de los animales tan íntimamente con la bondad del carácter que afirma que aquel que es cruel con los animales no puede considerarse un buen ser humano. Los animales, sin duda, son susceptibles de compasión tanto las especies más simples como las más complejas. Al mismo tiempo, nuestro filósofo considera también que la compasión puede ser un motivo unificador de grupos de personas motivándolos a realizar acciones de gran escala para aliviar el sufrimiento de los grupos.

suma posible de bienestar⁹⁵. Estas es la fuente que hace de la vida humana en el escenario patético del *homo homini lupus*⁹⁶.

Hemos intentado analizar los puntos más importantes que causan el egoísmo en la ética schopenhaueriana. Ahora excavando más a fondo, debemos poner nuestra mirada en una conducta que se ubica dentro de la lógica del egoísmo, pero con unas consecuencias aún más nocivas. Nos referimos a la *maldad* comprendida como una motivación que se traduce en el deseo de hacer daño a otros sin razón alguna⁹⁷. Las acciones producto de la maldad son, si lo pesáramos en una báscula, acciones mucho más crueles que las que trae consigo el egoísmo mismo. Schopenhauer presenta este asunto del modo siguiente:

Pues eso vemos por todas partes, en lo pequeño como en lo grande, unas veces desde el lado terrible en la vida de los grandes tiranos y malvados, y en las guerras que asolan el mundo, y otras veces desde el lado ridículo, donde se convierte en tema de la comedia; de forma muy particular aparece en la presunción y la vanidad que Rochefoucault ha captado y presentado *in abstracto* como ningún otro: lo vemos en la historia del mundo y en la propia experiencia. Pero con la máxima claridad surge en cuanto una multitud de hombres se ha liberado de toda ley y orden: ahí se muestra en seguida de la forma más patente el *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito de forma excelente en el primer capítulo del *De cive*. No sólo se muestra cómo cada uno intenta arrebatar al otro lo que quiere tener sino incluso que con frecuencia uno destruye toda la felicidad o la vida del otro para incrementar su propio bienestar de forma insignificante. Esa es la máxima expresión del egoísmo, cuyos fenómenos a este respecto sólo son superados por los de la verdadera maldad, que busca

⁹⁵ La palabra *Eigennutz* [interés], “designa el egoísmo en tanto que se encuentra bajo la dirección de la Razón que, en virtud de la reflexión, le capacita para seguir sus fines *planificadamente*; de ahí que se pueda muy bien llamar a los animales *egoístas*, pero no *interesados*” (*Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*, 1993: 221).

⁹⁶ Que traduce: el hombre es un lobo para el hombre.

⁹⁷ Schopenhauer es uno de los pocos filósofos que ha tomado en serio la relevancia moral de nuestro comportamiento hacia los animales. “Es uno de los filósofos a los que hoy suele citarse en el debate para la ampliación de la comunidad moral y para fundamentar la ética animal. En realidad, la unión de ambas reivindicaciones a su filosofía no es nueva. Data al menos de 1879, cuando Richard Wagner en la *Carta abierta a Ernst von Weber* se refiere, apoyándose en el filósofo, a la *religión de la compasión* como alternativa al *dogma de la utilidad* que caracteriza la modernidad, y a la compasión como el único afecto que verdaderamente cuenta para rectificar nuestra relación con la naturaleza y los animales, y para a partir de ahí hacer del mundo en general un lugar más habitable. El propio Schopenhauer fue muy consciente del potencial de su propuesta y señalaba entre las razones de la superioridad de su fundamentación de la ética, precisamente el que no hiciese distinciones entre los seres. Y de hecho, el fundamento de la misma consiste en una compasión universal y hondamente sentida *hacia todo lo que tiene vida*, lo cual iría incluso en la línea de lo que hoy llamamos biocentrismo. Por otra parte, son conocidas sus críticas al maltrato a los animales, a la tortura y a la privación de libertad, así como sus denuncias de experimentos inútiles en los que el científico satisface sólo su curiosidad o se empeña en repetir lo que hace ya tiempo puede leerse en los libros. Denuncia la absoluta impunidad con la que se realizan estas prácticas, y comprueba con espanto la impasividad del investigador, la distancia moral que bloquea sus emociones, el que no experimente algún tipo de reserva” (Ruiz, 2007: 146).

desinteresadamente el perjuicio y dolor ajenos sin ningún provecho propio (*El mundo como voluntad y representación*, I, §61: 392; 392 – 393).

Los actos de maldad se caracterizan entonces porque encuentran como fin último el dolor del otro, llegando hasta los máximos niveles de crueldad. Nuestro maestro en el dolor considera que los actos de crueldad, que provienen de la maldad más radical, constituyen el grado más perverso de aquella afirmación de la propia voluntad de vivir que se da mediante la negación de la voluntad en otro⁹⁸. De este modo, los seres humanos, incluso en aquellos que podemos considerar moralmente «buenos», piensan que, al ver a otro cargar sobre su vida con más dolores y tormentos que los nuestros, sienten cierto alivio ante su propia situación; esta es precisamente la experiencia que, como un paliativo radicalmente insuficiente, busca aquel que es verdaderamente malvado. Habiendo sucumbido totalmente al desencanto de la vida, se encuentra preso de un dolor incurable, el cual al no poder calmar directamente, buscará aliviar de manera indirecta, consolando sus padecimientos con el espectáculo del dolor ajeno⁹⁹. En resumen, el hombre pretenderá, en *apariencia*, disminuir su propio sufrimiento al aumentar los de los demás¹⁰⁰.

Con todo y antes de continuar, es preciso aclarar que para Schopenhauer existen tres móviles fundamentales de la acción humana. Dos de ellos están representados por los que

⁹⁸ Para Clément Rosset, estudioso famoso de la obra schopenhaueriana, considera que, la única pero gran debilidad de los argumentos filosóficos que tienden a hacer dudar de la total y entera realidad de lo real consiste en ocultar la verdadera dificultad que existe de tomar en consideración lo real y sólo lo real; dificultad que si bien reside secundariamente en el carácter incomprensible de la realidad, reside primero y principalmente en su carácter doloroso. Tal argumento nos indica que la imposibilidad que tiene la filosofía de abarcar la totalidad de la realidad no tiene una causa meramente epistemológica, sino ante todo, porque la realidad se define por antonomasia como *cruel*, generando en el hombre una experiencia de angustia que en últimas lo hace tomar distancia de un acercamiento radical a la realidad. En este sentido agrega Rosset “los filósofos -una vez más no todos los filósofos, pero si un gran número de ellos- se parece al médico de cabecera de un enfermo incurable: preocupado por calmar a toda costa su sufrimiento (del que por lo demás, participa), pero indiferente por el valor de los medios empleados con tal que éstos tengan efecto tangible e inmediato” (1994, 31).

⁹⁹ Luego de realizar un análisis exhaustivo e interesante acerca de las diversas manifestaciones del mal, Jean Baudrillard en su obra *la transparencia del mal*, se formula la siguiente cuestión: ¿dónde se ha metido el Mal? Frente a esta decisiva pregunta responde: “en todas partes, la anamorfosis de las formas contemporáneas del Mal es infinita. En una sociedad que a fuerza de profilaxis, de eliminación de sus referencias naturales, de blanqueamiento de la violencia, de exterminio de sus gérmenes y de todas las partes malditas, de cirugía estética de lo negativo, sólo quiere vérselas con la gestión calculada y con el discurso del Bien; en una sociedad donde ya no existe ninguna posibilidad de nombrar el Mal, éste se ha metamorfoseado en todas las formas virales y terroristas que nos obsesionan” (1991. 90).

¹⁰⁰ El sufrimiento ajeno se convierte para él en un fin en sí, es una visión en la que se deleita: y así nace el fenómeno de la verdadera crueldad, de la sed de sangre que con tanta frecuencia nos hace ver la historia: en los nerones y domicianos, en los deys africanos (gobernadores turcos de las provincias del Imperio otomano en África del Norte), en Robespierre, etc. (*El mundo como voluntad y representación*, I, §65: 425; 430).

ya hemos descrito, es decir, por el egoísmo, que como lo estudiamos, es la búsqueda del propio placer y; la maldad, comprendida como aquel que busca solamente el dolor ajeno. Tanto al uno como al otro, Schopenhauer los denomina móviles antimorales [*antimoralische*]. Ahora bien, nos queda por analizar el móvil que para Schopenhauer sí tiene un carácter verdaderamente moral, el cual trae consigo la fuerza suficiente para mover al hombre a actuar de manera radicalmente contraria a los otros dos móviles ya mencionados y que, sin duda, nos abre paso a esa liberación absoluta de la voluntad que estamos buscando¹⁰¹.

Antes de emprender dicha tarea, nos parece importante considerar cuál es el criterio de las acciones de valor moral; y si éstas pueden ser admitidas como fácticamente dadas. En otras palabras, cómo podemos determinar cuándo una acción es buena o en su defecto cuándo es mala. En particular, con respecto a la certeza empírica de que tales acciones ocurran, surge una primera dificultad, la cual consiste en que en la experiencia lo que de hecho está dado es únicamente el hecho, mas no la *intención* del sujeto, por lo que siempre queda abierta la posibilidad de que en una acción justa o buena hubiera ejercido su influjo un motivo egoísta. Si bien nuestro autor afirma que para solucionar esta dificultad no pretende recurrir a la conciencia moral del lector, el problema mismo no le presenta otra alternativa.

Ahora bien, aquellas acciones en las cuales la única intencionalidad es la de auxiliar las necesidades del otro son las únicas acciones que para nuestro filósofo se les puede otorgar un verdadero valor moral, al mismo tiempo, éstas son el tipo de acciones propias de las personas verdaderamente honradas. Para Schopenhauer, la acción no es, en esa medida, en sí misma moral, sino que a determinada acción se le *atribuye* un valor moral. Un rasgo característico que distingue a las acciones con valor moral consiste en la ausencia de aquella clase de motivos por los cuales son producidas las demás acciones humanas, a saber, el

¹⁰¹ “Pero la moral schopenhaueriana no es sólo renunciativa en el sentido habitual de la expresión, sino aún más, es una moral *aniquiladora*. Lo que se aniquila en esa ética -al menos lo que se ofrece como tema de aniquilamiento- es nada menos que el yo, que para Schopenhauer constituye el mal absoluto. Frente a las éticas de celebración y exaltación del yo, frente a las que prescriben prudentes renunciamentos para en principio mortificar y a fin de cuentas vigorizar el yo, Schopenhauer no propone educar al yo, ni reforzarlo, ni adecentarlo, sino abolirlo. No es éste verdaderamente un propósito, sino el definitivo toque de queda de todos los propósitos. No es un programa, sino la deliberada y concienzuda renuncia a seguir jugando a programas. Todo el sistema conduce a esto y lo fundamenta” (Savater, 1986: 19).

interés, en el sentido más amplio del término. Por lo tanto, cuando se descubre en el sujeto un motivo interesado en su acción, el valor moral de tal acción queda inmediatamente anulado, o, en el caso de haber funcionado como un motivo secundario, lo disminuye considerablemente. Con base en lo anterior, podemos concluir que la ausencia de toda motivación egoísta constituye el criterio para atribuir valor moral a una acción. ¿Qué pasa entonces en el caso de las acciones de maldad pura y de crueldad que en rigor no son interesadas? Responder esta pregunta no tiene lugar aquí, puesto que ellas son el otro extremo del tipo de acciones que ahora nos ocupan. Sin embargo, a alguien que decidiera dar todo el rigor a la definición, se le podría refutar diciendo que, en primer lugar, las acciones de la pura maldad y de la crueldad tienen como característica el sufrimiento ajeno; en segundo lugar, que las acciones que aquí se consideran como de auténtico valor moral, tienen como rasgo íntimo, aunque no tan evidente, el dejar en el ánimo del agente una cierta satisfacción, a la que usualmente se llama «aprobación de la conciencia moral», cuyo opuesto es manifiesto en las acciones de la maldad y la crueldad; y, en tercer lugar, que como rasgo externo, secundario y accidental, las acciones que aquí nos ocupan provocan la aprobación y respeto de los testigos imparciales, algo que se da de modo contrario en las acciones que con esto se descartan. Este tipo de acciones desinteresadas se convierten ahora en el foco de estudio de nuestro autor. Tratará de esclarecer, qué es lo que puede mover al ser humano a llevar a cabo acciones de ese tipo, o lo que es lo mismo, a revelar cuál es el auténtico móvil moral de la acción humana, sobre el cual, necesariamente, se ha de apoyar toda ética.

3.4 La compasión como condición para la auténtica salvación

Aquel hombre no está dispuesto a permitir que otro sufra privación mientras él posee cosas superfluas e innecesarias, como no lo está nadie a pasar hambre un día para el siguiente tener más de lo que puede disfrutar. Pues al que practica las obras de caridad el velo de Maya se le ha hecho transparente y el engaño del *principium individuationis* le ha abandonado. Él se conoce a sí mismo y su voluntad en cada ser y, por consiguiente, también en los que sufren (*El mundo como voluntad y representación*, I, §66: 434; 440 - 441).

Schopenhauer no puede, en primera instancia, hacer inteligible la negación de la voluntad como un acontecimiento cognoscitivo, sino como un *acontecimiento del ser*. La justificación de este argumento está mediada por la idea de que la voluntad *al ser todo*, no puede ser negada más que por ella misma. En esa medida, para el metafísico de la voluntad, la negación de la voluntad sólo tiene posibilidad como *autosupresión* de ella misma. En consecuencia, la teoría de la compasión [*Mitleid*] se constituye como aquella que prepara el tránsito conceptual hacia la mística de la negación de la voluntad.

Para hablar de un tema tan importante como la compasión, es preciso señalar antes que en cuanto una acción, o su misma omisión, traiga consigo la búsqueda del placer y el dolor del sujeto mismo, diremos que dicha acción será siempre egoísta y, por tanto, como lo hemos dicho, carecerá de un valor moral. Cualquier síntoma de interés, es decir, cuando la acción es producida por la expectativa de recibir una compensación o por temor, por honor, por simpatía, incluso por simple miedo, en cualquiera de estos casos la acción necesariamente es egoísta, puesto que está fundada bajo un motivo interesado. En resumen, cualquier intención que traiga consigo un provecho para sí debe ser catalogada como egoísta. Entonces, ¿qué característica tiene una acción moral?

Se trata de que el bien y el mal ajenos se conviertan en motivos para mi voluntad. Cuando sólo busco el alivio y el beneficio del otro es cuando realmente estoy experimentando una auténtica acción moral. En este sentido, Schopenhauer considera que es necesario que el *otro* llegue a ser el fin último de mí querer de la misma manera que lo soy yo mismo, se trata entonces de un cierto egoísmo invertido, pues lo verdaderamente importante no soy yo mismo, sino el otro ego. Esto exige, por lo tanto, que *yo sufra en él su dolor como si fuera el mío*. Si el valor moral de mi acción consiste en que ésta se produzca únicamente en razón del otro, esto significa que su placer y dolor tienen que ser *inmediatamente mi motivo*, de la misma manera que mi dolor y mi placer en todas las demás acciones son mi motivo¹⁰².

¹⁰² Lo que Schopenhauer llamó compasión, Max Scheler lo llama simpatía. Para este último, hay cuatro tipos de simpatía completamente diferentes. Al primero lo llama, el inmediato sentir algo *con otro*, por ejemplo, una y la misma pena “con alguien”. En segundo lugar, encontramos el simpatizar *en algo*, es decir, experimentar congratulación *por* su alegría y compasión *de* su padecer. En tercer lugar, nos habla del mero contagio afectivo y, por último, siendo el que más nos interesa, lo que denominó *la genuina unificación afectiva*. En esa medida, sólo en un caso verdaderamente intenso puede haber una genuina identificación del *yo propio* con un *yo individual ajeno*. “Es un caso límite en tanto que aquí, no sólo se tiene un determinado proceso afectivo ajeno inconscientemente por un proceso propio, sino que se identifica literalmente el *yo*

Ahora bien, ¿cómo es posible semejante exigencia? La respuesta a tan radical petición se da en los siguientes términos: identificándome con el otro, esto es, eliminando toda diferencia entre el otro y yo. Convirtiéndose el otro en el fin último de mi voluntad, de igual manera que lo soy yo mismo en otros casos. No obstante, el hecho de que yo quiera inmediatamente el placer de otro, y no quiera su dolor tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío, “supone necesariamente que yo com-padezca [*Mit-leide*] directamente en *su* dolor como tal, que sienta *su* dolor como en otro caso sólo siento el mío y que, por lo tanto, quiera inmediatamente su placer como en otro caso sólo el mío” (*Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*, §16: 232 – 233; 208). Este *com-padecer* exige de alguna manera que esté *identificado con él*, es decir, que aquella diferencia entre yo y los demás, que como se ha dicho es la base del egoísmo, haya sido suprimida al menos en un cierto grado. Sin embargo, esta apropiación del dolor ajeno no se lleva a cabo a nivel corporal, dado que yo no puedo “meterme” en la piel del otro, sino que esto es posible gracias a un conocimiento inmediato e intuitivo, no susceptible de adquirirse por razonamiento discursivo y con un marcado carácter místico. En otras palabras, es un conocimiento frente al cual reaccionamos inmediatamente sin ninguna mediación ulterior del pensamiento representativo. Tal experiencia de “sentir con el otro” no resulta ser una vivencia extraña o extraordinaria, antes por el contrario, es un fenómeno cotidiano al que llamamos *compasión*.

La piedad es puro amor (*caritas*) nacido del sentimiento inmediato del dolor del prójimo, nunca de la participación en su felicidad o de sus goces, ya que todo placer es negativo – supresión de una carencia o dolor- y no es capaz de engendrar un sentimiento positivo como la piedad. La visión del bienestar del otro nos deja indiferentes. Sólo el dolor, que es lo único positivo, se siente directamente y su contemplación en otro despierta nuestra simpatía y nuestra piedad (Carvajal y Pesquero, 1989: 192).

ajeno (en todas sus actitudes fundamentales) con el *yo propio*. En este caso, la identificación es tan involuntaria como inconsciente” (1957: 35). Este cuarto estado no consiste meramente en un éxtasis momentáneo, sino que se experimenta como un estado real y duradero. Scheler, por un lado, clasifica a la teoría de la compasión de Schopenhauer a penas en el primer nivel de la simpatía y, por otro, considera que éste último, “que vio en principio justo en el hecho de que el compadecer es un “inmediato” participar en el padecer ajeno y, no descansa en “raciocinios”, ni en forma artificial alguna del “entrar” en el prójimo; y también se eleva por encima de la teoría moderna tradicional al reconocer a la compasión un “sentido intencional y no considerarla como un estado ciego del alma susceptible de una explicación meramente causal” (1957: 75) Para Scheler, el problema más grave de Schopenhauer consiste en que éste, en cuanto a la compasión se refiere, dejó de lado la preponderancia del amor y el socorro que éste puede emanar en el otro que sufre. Asimismo, la lógica que consiste en que a mayor padecimiento, mayor salvación no corresponde a la genuina compasión concebida por el mismo por Scheler.

De la cita anterior surge la siguiente pregunta: ¿por qué esa experiencia de compadecerse con el otro está enmarcada sólo en el plano del sufrimiento y no, de algún modo, por su bienestar? Para responder a esta pregunta, se hace indispensable remitirnos a una de las ideas centrales de la metafísica de nuestro autor: el dolor, el sufrimiento –concepto dentro del cual hemos comprendido toda carencia, privación, necesidad, deseo e incluso hasta el aburrimiento– es lo *positivo*, lo inmediatamente dado y sentido. En cambio, el placer y la satisfacción actúan negativamente, como la supresión de una necesidad, el término de un dolor. Por tal razón, la necesidad y el deseo que de ella surge es la condición de todo placer. Así pues, lo que se manifiesta por sí mismo es el dolor, siendo la satisfacción la mera supresión temporal de éste. En esto se basa que el feliz y satisfecho nos deje como tal *indiferentes* y que sólo el sufrimiento, la carencia, el desamparo de otro suscite directamente nuestra participación en la búsqueda en su remedio. Schopenhauer nos brinda una luz frente a la pregunta que nos hemos planteado en los siguientes términos:

Podemos, desde luego, alegrarnos de la felicidad, el bienestar y el placer del otro; pero esto es secundario y está mediado por el hecho de que antes nos había afligido su sufrimiento y privación; o también participamos con el que está feliz y goza, no *como tal* sino en tanto que es nuestro hijo, padre, amigo, familiar, servidor, subordinado, etc. Pero el que está feliz y goza no excita *puramente como tal* nuestra participación inmediata, como lo hace *puramente como tal* el que sufre, carece y es desgraciado (*Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*, §16: 235; 211).

Es así como la compasión, comprendida como fenómeno ético originario, nos posibilita afirmar que el criterio moral de una acción consiste necesariamente en su relación con el otro, y que sólo en aquello que subyace de esta relación puede dársele valor moral a una acción o ser reprobada. Todo este planteamiento de la compasión lo podemos condensar en una profunda máxima que, por un lado, recoge de manera precisa aquello que mueve al hombre a sentir con los otros y, por el otro, se configura como el principio supremo de toda ética: *Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*¹⁰³. Si miramos con cuidado, esta máxima está dividida en dos partes o principios. La primera, son las acciones relativas a la justicia; y la segunda, las relativas a las acciones de la caridad. De este modo, lo que se evidencia de fondo radica en lo que Schopenhauer llamó la división de las virtudes cardinales, ya que tanto la virtud de la justicia, como la virtud de la caridad nacen en la misma práctica y a partir de ellas brotan todas las demás virtudes. La compasión, por lo

¹⁰³ Que traduce: no ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas.

tanto, representa dentro de nuestro anhelo de salvación del dolor, el primer paso necesario para la purificación y, sin duda, el primero en el que el hombre realmente puede llegar a ser algo mejor¹⁰⁴. Por eso como lo decíamos en líneas anteriores, la compasión es la forma más completa de amor al hombre. ¿Cuál es entonces la relación entre el amor puro y la compasión? La cita que a continuación presentamos nos puede dar una perspectiva:

Para Schopenhauer, el amor al hombre y la compasión no forman ninguna oposición, ya que la compasión no es un afecto puramente sentimental y pasivo. Cuando el amor al hombre logra desplegarse completamente deviene en compasión; por esta razón, la compasión es idéntica con el amor perfecto. El hombre compasivo deja caer de manera terminante aquel límite existente entre su propia individualidad y la de los otros, pues ha atravesado definitivamente el *principium individuationis*, y se compadece de todos los seres sufrientes, porque ya conoce intuitivamente que es idéntico esencialmente a todo individuo que sufre. Por esta razón, el hombre compasivo trata al mundo ya no en la relación puntual yo no-yo, logrando así sustraerse al dominio del *principium individuationis*. En el campo de las posibilidades humanas su acción puede tener potencialmente un valor moral (Cardona, 2009: 160).

La compasión, por lo tanto, es el móvil de la acción por el cual el dolor de los otros es apropiado mediante el intelecto, elevándose así por un instante el límite entre el yo y el no-yo, esto es, el *principium individuationis*; y gracias a esta elevación el hombre compasivo sufre, por así decirlo, *en el otro y con el otro*.

Ahora bien, en orden a una mejor exposición, podemos dividir a la compasión en tres modos distintos que la representan según su grado de intensidad. Estos tres modos son en su orden: la justicia, la bondad y el ascetismo. Empecemos considerando las dos primeras, puesto que la tercera requiere de una dedicación especial, dado la enorme importancia que tiene el ascetismo dentro de nuestra búsqueda *sincera* de una redención del dolor y el sufrimiento.

La justicia podemos distinguirla como el grado inferior de la compasión. Ésta es capaz de contrarrestar mis inclinaciones egoístas evitando causarle daño al otro. El justo se

¹⁰⁴ En este punto, podemos apelar al trabajo de Aurelio Arteta, en el que se considera que ante la afirmación: *el hombre más compasivo es el mejor de los hombres*, formulada por Lessing, hay una clara exageración. Arteta, tomando distancia de Lessing y del joven Schopenhauer, considera que la compasión no es lo bastante valiosa como para tomarla como el valor moral supremo; sin embargo, este autor afirma también que en la compasión “seguimos manteniendo que, ya sólo por impedir el odio y disponer a la comunidad benevolente prepara y precede a las demás virtudes. No será lo mejor del hombre, pero en cambio se opone a lo peor, que es la crueldad. No constituye el fundamento de la justicia y la caridad (como también quería Schopenhauer), pero es dudoso que esas virtudes –que exigen un desarrollo apreciable de la humanidad- hubieran sido algún día reales sin la piedad” (1996: 276 – 277).

caracteriza porque nunca afirma su voluntad sobre la voluntad del otro, en esa medida, no agrede los límites morales que constituyen al derecho natural al margen de toda legislación positiva y del Estado. La justicia al extinguir las tendencias egoístas del individuo, libra a los demás de padecer los dolores que esas tendencias podrían causar. Por esta razón, la justicia es un grado sólo negativo de la conducta piadosa¹⁰⁵. Dentro de la justicia, el sujeto ya está en la capacidad de considerar a los demás como su propia esencia y, por tal razón, renuncia de manera definitiva a hacerle daño a alguien. En últimas, en este estadio de la compasión, la sombra del velo de Maya se ha sido rasgado con mayor contundencia, posibilitando al hombre descubrir la identidad de su esencia con la de los otros. En la justicia se experimenta de manera plena la primera parte de nuestra máxima: *Neminem Laede (no ofendas a nadie)*.

Con respecto a la bondad o caridad, tenemos que decir que ella representa un grado superior de la compasión que la anterior, puesto que además de impedirme perjudicar a otros, me impulsa simultáneamente a entregarme completamente en la ayuda a los demás. En la bondad se lleva a plenitud la segunda parte de la máxima que mencionábamos anteriormente, *omnes, quantum potest, iuva (ayuda a todos cuanto puedas)*. El hombre bondadoso logra así liberarse de las cadenas del *principio de individuación*; por tal razón, el dolor que contempla en los otros, le afecta *tanto como el suyo*. Este hombre es plenamente consciente de que la diferencia entre él y los otros es simplemente fenoménica e ilusoria. En el caso del hombre caritativo, el velo de Maya se ha vuelto transparente a tal punto, que renuncia a sus placeres y se impone privaciones para aliviar los males de los demás. El hombre que ha llegado a este estadio de conocimiento comprende entonces las consecuencias que trae consigo la voluntad de vivir la cual sin darse cuenta en un violento afán, “clava los dientes en su propia carne sin saber que no hace nunca más que herirse a sí

¹⁰⁵ La justicia es el primer grado de la compasión porque es negativa. Ella se opone e impide aquellos sufrimientos que yo pretendo causar a los otros por mis fuerzas antimorales que son inherentes a mí mismo. La naturaleza negativa de la justicia, pues, consiste en que inclina a los agentes a no actuar como lo habían planeado, los lleva a refrenarse de hacer aquello que originalmente pretendían. Así, el sufrimiento de los otros nos mueve a no hacer daño, a no realizar esa maldad que me constituye (cfr. Cartwright, 1999; 280).

misma revelando de ese modo, por medio de la individuación, el conflicto consigo que lleva en su propio seno” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §63: 415; 418)¹⁰⁶.

Teniendo como base toda esta cuestión de la compasión, surge una pregunta que abre el horizonte a nuestra preocupación más íntima y, que, al mismo tiempo, pretende ser el telón de fondo de todo este trabajo: *en esencia toda vida es sufrimiento*. La pregunta es: ¿por qué la *compasión* da el primer paso para una liberación duradera del dolor? *Tat - twan así (esto eres tú)*, es la formulación védica que emplea nuestro maestro en el dolor (y, ahora porqué no también, de la liberación) para expresar la superación de la separación entre el yo y el no-yo. ¿Qué implica decir esto? Implica decir que el hombre es capaz de obrar moralmente, es decir, de separarse radicalmente del móvil egoísta que lo constituye. Es más, afirmar *tat - twan así*, conlleva a “un giro en el conocimiento de los motivos de mi acción, pues expresa una virtud verdaderamente auténtica, es decir, desinteresada, cuya expresión real es una acción completamente buena” (Cardona, 2009: 162). En esa medida, las acciones del hombre compasivo poseen dos características. Por un lado, como lo hemos dicho tienen un valor moral, pero además, y en segundo lugar, develan su profundo conocimiento de la esencia íntima del mundo. Precisamente estas dos razones son las que nos permiten considerar que la compasión es el primer paso para una liberación, ya no temporal, sino duradera del dolor. La compasión en último término, es la “forma más clara de reacción moral a un mundo dominado principalmente por el dolor y la pena” (Cardona, 2009: 162).

Antes de dar un siguiente paso y abrir una puerta más en nuestro castillo de cien entradas, quisiéramos ahondar de manera general en aquella *fuerza* que lleva a los agentes a experimentarse compadecidos por los otros. Para tal propósito hemos de retomar la siguiente pregunta que se formuló nuestro filósofo: ¿cómo es posible que un sufrimiento que no es el *mío*, que no me *afecta*, se convierta en un motivo para mí de forma tan inmediata como en otro caso sólo lo sería el *mío propio*, y me mueva empero a obrar? “Como se dijo, sólo por el hecho de que yo, aunque ese sufrimiento se me dé como algo

¹⁰⁶ La bondad es la base de la filantropía. La bondad al representar el grado superior de la compasión es *positiva*, puesto que nos impulsa a ayudar al otro, a llevar a cabo sacrificios mayores o menores, poniendo al servicio de los demás tanto mis potencialidades corporales como mentales. Esta actitud producto de la bondad, se contrasta con la indiferencia propia de egoísmo. Ahora bien, no es que el egoísta no reconozca el sufrimiento del otro, sino que simplemente ante la desdicha ajena, éste no se mueve a obrar en su ayuda. La faceta más positiva del bondadoso es el santo; mientras que el malicioso tiene un carácter mucho más malévolo que el más extremado egoísta (cfr. Cartwright, 1999; 281).

exterior a través de la mera intuición o la noticia externa, sin embargo lo *con-siento*, [*Mitempfinde*], lo *siento como mío*, pero no *en mí*, sino en otro; y así aparece lo que ya expresa *Calderón*: que entre el ver padecer y el padecer ninguna distancia había” (*Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*, §18: 253 - 254; 229). Lo que se deriva de esta cita, consiste en que este impulso compasivo no encarna simplemente un sentimiento de carácter psicológico; sino que más bien, estamos ante algo mucho más profundo, esto es, un *sentimiento metafísico*. La compasión, en esa medida, es mucho más que un estado anímico que moviliza mi conducta, en la compasión ocurre un misterio, algo que afecta al mismo ser del hombre, que lo lleva a que *en el otro com-padezco yo* [*Leide ich mit*]. Tal proceso, como lo hemos dicho, resulta ser todo un misterio, puesto que es una realidad ante la cual la razón no tiene una explicación certera y cuyos fundamentos tampoco pueden ser buscados en la experiencia misma. Precisamente este punto es crucial porque él mismo contiene la razón por la cual en Schopenhauer la relación ética - metafísica cobra sentido¹⁰⁷.

3.5 Un encuentro con el esplendor de la liberación

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muévanme tus afrentas y tu muerte.
Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.
No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

(Santa Teresa de Ávila).

¹⁰⁷ Precisamente ese carácter misterioso que Schopenhauer le otorga al fundamento de la moral, esto es, la compasión, puede ser comprendido también gracias a la siguiente cita: “El simple hecho de que uno de limosna sin perseguir no de forma remota más que el que se alivie la necesidad que oprime al otro, eso sólo es posible en la medida en que sepa que es él mismo lo que ahora se le aparece en aquella triste figura; es decir, que reconozca su propio ser en sí en el fenómeno ajeno. Por eso en el apartado anterior he llamado a la compasión <<el gran misterio de la ética>>” (*Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*, §22: 296; 273).

Hemos analizado hasta este momento tanto la bondad como la justicia. Ahora, es necesario emprender un nuevo camino que va íntimamente ligado al que venimos recorriendo. Un camino que nos acerca aún más a la salida del castillo en el que aún estamos inmersos. Si bien la justicia y la bondad son posibilidades en las que la compasión encuentra plenitud, existe todavía un grado superior en el que ella realmente encuentra su auténtica realización. Ciertamente, cuando experimentamos la bondad, podemos experimentar realmente una cierta liberación del yugo que trae consigo el velo de Maya o, de la misma manera, las experiencias límite de sufrimiento también se configuran como ocasión y oportunidad para liberarnos de esa ceguera a la que el principio de individuación nos somete. Y todo ello precisamente porque a pesar de ir en un camino hacia la purificación y la santidad, enseguida reaparecen los engaños de los fenómenos imposibilitando esa liberación definitiva. Por lo tanto, se hace necesario dar un paso más en todo este camino de conversión (*Metanoia*). Se trata del alcanzar el *ascetismo*, el cual es el grado supremo de la autosupresión de la voluntad.

Si comparamos la vida con una órbita hecha de carbones incandescentes con algunos lugares fríos, la cual hemos de recorrer sin pausa, al que está inmerso en la ilusión le consuela el lugar frío en que se encuentra ahora o que ve cerca ante sí, y continúa andando el camino. Mas aquel que, tras pasando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la *virtud* al ascetismo (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 441; 449).

Ciertamente en este camino hacia una conversión, ya no basta con vivir a fondo el mandamiento del amor propio del Cristianismo, aquel que reza: *ama a tu prójimo como a ti mismo*. En el asceta, en cambio, aparece una suerte de horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión, es decir, de la voluntad de vivir misma, la cual como hemos dicho, es el núcleo y la esencia de aquel mundo lleno de miseria que él mismo ha contemplado¹⁰⁸.

Hay una verdad: el hombre es en esencia el fenómeno de la voluntad. A pesar de esta ineludible realidad, él mismo, en ese proceso de *vaciamiento y despojo* (*Kénosis*) deja de

¹⁰⁸ Si lo ponemos desde la perspectiva de un místico como lo fue San Ignacio de Loyola, él pide a quien hace los Ejercicios Espirituales que para emprender ese camino de conversión y purificación al que está llamado debe pedir insistentemente a Dios “dolor, sentimiento de confusión y lágrimas, porque por mis pecados va el Señor a la pasión” (*Ejercicios Espirituales* [193]).

desear cosa alguna, lo que le posibilita liberarse de todos aquellos apegos propios de la manifestación de la voluntad a los cuales siempre ha estado sometido: “Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 441; 449).

El cuerpo, en este sentido, cobra un papel importante, puesto que el hombre asceta frente al instinto sexual asume también una actitud de negación. En consecuencia, la experiencia radical de la castidad voluntaria es, para Schopenhauer, el primer escalón que se nos exige subir para emprender el itinerario hacia el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir. Además de la castidad voluntaria, esa abnegación ascética (*Asketische Selbstverleugnung*) que propone nuestro filósofo, también requiere de la vivencia de una pobreza voluntaria. Pobreza entendida no solamente como el desprendimiento de unos bienes para aliviar el sufrimiento de los otros, sino que dentro de esta perspectiva, hablamos de una pobreza que es un fin en sí misma, la cual nos debe ayudar para ese proceso de mortificación de la voluntad. Pero hay un paso más que resulta, si se me permite el término, escandaloso, que muestra claramente la radicalidad que implica este proceso de vaciamiento y negación de la voluntad de vivir. Schopenhauer nos lo explica bajo los siguientes términos:

Dado que él niega la voluntad misma que se manifiesta en su persona, no se resistirá cuando otro haga lo mismo, es decir, cuando cometa contra él una injusticia: de ahí que le sea bienvenido cualquier sufrimiento que le sobrevenga de fuerza por azar o por la maldad ajena, cualquier daño, afrenta o injuria: él lo recibe contento, como ocasión de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad sino que con alegría ha tomado un camino hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona. Por eso soporta tal afrenta y sufrimiento con paciencia y dulzura inagotables, sin ostentación devuelve bien por mal y no permite que se reavive en él, el fuego de la ira ni de los deseos (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 443; 451).

Además de todas estas prácticas, y en procura de entrenarse en la abnegación de su alma y cuerpo, el asceta también tendrá altas exigencias con la alimentación, concretamente en el ayuno y la mortificación de sí mismo, para que siendo cada vez más disciplinado en todas sus acciones ascéticas venza con mayor disposición a la voluntad de la cual reconoce la fuente de su desgraciada existencia y la del mundo.

Ante semejante paradigma de vida, que para muchos resulta algo inalcanzable y, para otros, todo un “cuento filosófico”, Schopenhauer enaltece la figura de los santos del Cristianismo

o las almas bellas del Hinduísmo y del Budismo como justificación del sentido y la posibilidad que tiene vivir el ideal de la auténtica *kénosis*. El legado de todos estos modelos de santidad y de auténtico ascetismo, radica en el reflejo más puro de ese conocimiento interior, inmediato e intuitivo, el cual sólo puede nacer de este tipo de seres que ven más allá de cualquier otro hombre. Conocimiento que, por cierto, está radicalmente lejos de parecerse al conocimiento abstracto que también tendrá un papel importante dentro del pensamiento schopenhaueriano.

A diferencia de la aprehensión abstracta de una idea, que por cierto es la tarea de la filosofía, los santos y los ascetas expresan ese aniquilamiento del querer no desde un conocimiento abstracto, sino a partir de, como se ha dicho, un conocimiento inmediato e intuitivo del mundo y de su esencia, es decir, cimentado en sus *actos* y *su conducta*. Como lo dice nuestro filósofo, sólo el obrar de un santo es aquello que puede dar fe de su condición y superioridad¹⁰⁹. Schopenhauer considera que encontrar ejemplos reales de santos es difícil e infrecuente por lo que tenemos que acudir a biografías que nos permitan contemplar la entrega incondicionada de éstos¹¹⁰. Se trata de pensar entonces que “el fenómeno mayor, más importante y significativo que el mundo puede mostrar no es el de quien conquista el mundo, sino el de quien lo supera (...). Sólo aquí y sólo en el que se manifiesta la libertad de esa voluntad que le hace ahora obrar de forma diametralmente opuesta a la habitual” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 447; 456).

Dicho lo anterior, cabe ahora preguntarnos por los efectos que en el asceta se producen luego de haber experimentado la negación perdurable de la voluntad. En primera instancia, un hombre permeado por la austeridad y la abnegación puede parecer externamente un ser

¹⁰⁹ En el texto, *El gemelo de Jesús, un alumbramiento al budismo*, James Heisig hace un estudio reflexivo y casi exegético del controvertido evangelio de Tomás. Lo que evidencia dicha reflexión, y que está en estrecha relación con algunos principios del budismo, radica en reconocer que la vida de Jesús fue ante todo un *upâya* (término budista que expresa: *medios útiles*, para ayudarnos a ver lo que hay que ver). En esa medida, lo que hace Santo a Jesús, más allá de sus propias palabras, es primordialmente la vivencia real de su propia doctrina. Vivencia que se explicita en sus “mandatos al abandono de la casa, la vida de transeúnte, la disolución de vínculos familiares, la renuncia de observancias religiosas y la relativización de toda autoridad exterior” (2007: 186).

¹¹⁰ Precisamente en la conversión de San Ignacio de Loyola, uno de los móviles más importantes para su cambio fue gracias a la lectura que él hizo de la vida de Cristo y de la vida de los Santos. “Porque leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿Qué sería yo, si hiciese esto que hizo San Francisco y esto que hizo Santo Domingo? (...) Santo Domingo hizo esto, pues yo lo tengo de hacer, San Francisco hizo esto, pues yo lo tengo de hacer” (*Autobiografía*, 7).

humano quebrantado, débil y hasta enfermo; sin embargo, interiormente éste hombre goza de un inefable regocijo y de una paz celestial (*Ataraxia*) que nada ni nadie le puede quitar. Su éxtasis está lejos de perecerse al producido por el arte, que como bien sabemos tan sólo es momentáneo, en contraposición, esta paz producto de la ascesis está marcado por un estado de plenitud inquebrantable.

A partir de esto podemos comprobar “lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no esté apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse totalmente hasta quedarse en aquél último rescoldo que sostiene el cuerpo y se apagará con él” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 452; 461). En esa medida y como lo describe el mismo filósofo de Danzig, al asceta:

Nada 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, o por la mañana los disfraces tirados cuyas figuras no nos gastaron bromas y nos inquietaron en la noche de carnaval (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 452; 462).

Schopenhauer al plantear la figura del asceta fue plenamente consciente de que dicha manera de asumir la vida no radicaba en un estado asumido de una vez y para siempre. Insiste que, por el contrario, una vida vivida más allá del velo de Maya requiere una incesante lucha cotidiana que jamás debe tener tregua alguna, pues sólo queda al final la muerte. Puesto que siempre va a estar la posibilidad de flaquear y caer. En últimas, bajo esta perspectiva, en la vida no puede haber un descanso verdadero, prueba de ello, son las luchas espirituales que muchos santos tuvieron que experimentar. En sentido estricto, Schopenhauer comprendió el ascetismo como “ese 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” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 454; 463).

Ahora bien, nuestro autor nos propone un segundo camino para llegar a la negación de la voluntad que no consiste propiamente en la apropiación voluntaria del dolor ajeno por el conocimiento, sino por medio del dolor directamente sentido o padecido que nos posibilita experimentar la purificación. Se trata de asumir el dolor que el mismo destino nos trae

consigo. Esta segunda vía es para Schopenhauer, aquella que la mayoría de hombres logran practicar, pues la primera vía, es decir, la de la más extrema abnegación, es un camino angosto exclusivo para los santos y elegidos. De esta manera:

Vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. [Complementa lo dicho con estas magistrales palabras] Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación nacido de la llama purificadora del sufrimiento. Incluso a quienes fueron sumamente malvados los vemos a veces purificados hasta ese grado: se han convertido en otros y transformado totalmente (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 455; 464).

De lo anterior es preciso aclarar que del sufrimiento no necesariamente surge la negación de la voluntad. No se trata de una regla matemática en donde a mayor sufrimiento, mayor negación de la voluntad. Puesto que la voluntad permanece libre. Son muchos los casos en los cuáles frente a fuertes experiencias de sufrimiento no emerge cambio alguno en quien padece. Schopenhauer trae el caso del *Fedón* de Platón, en donde aparece una serie de hombres que hasta el momento de su ejecución comen desbordadamente, beben y gozan del amor, afirmando la voluntad hasta el momento de la muerte.

Ahora, ¿cuál es el signo que nos permite entrever el respeto que merece un sufriente? Admiramos a aquel que no se queda en el lamento por todas las circunstancias que lo llevaron a la infelicidad, pues aquel que hace lo contrario, está aún determinado por el *principio de individuación*. Puesto que mirando al pasado se anquilosa buscando las causas de su dolor. En contraste con este caso, es realmente respetable aquel que eleva su mirada desde lo individual hasta lo universal, considerando su propio sufrimiento tan solo como un ejemplo del *todo* y “haciéndose *genial* en un sentido ético, para él *un* caso valga por mil y entonces la totalidad de la vida, concebida en esencia como sufrimiento, le conduzca a la resignación” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 458; 468).

Esta resignación, no puede ser confundida con el *sentimentalismo*. El sentimentalismo consiste en esa experiencia en la que nos entristecemos y lamentamos pero, quedándonos encerrados allí, no damos el paso que nos eleva a la resignación para recobrar el ánimo. Por eso, nuestro maestro en el dolor es contundente en aclarar que “sólo cuando el sufrimiento

adopta la forma de un mero conocimiento puro que, actuando como *aquietador de la voluntad*, da lugar a la resignación, constituye una vía de salvación y es así respetable” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 459; 469). Por lo tanto, la auténtica salvación (*Erlösung*) y redención, ya sea por una vía u otra, resulta impensable si se prescinde de una negación total de la voluntad. Los frutos en esa medida de la salvación serán un estado pleno de resignación, una paz que nada puede perturbar y, por último, la total alegría en la muerte.

Como ya lo hemos señalado, la negación de la voluntad de vivir tiene su posibilidad a través de una vida ascética. La cual, como es claro, y gracias a su abnegación y despojo de sí mismo, está más allá de las apetencias propias del principio de individuación. Pero, ¿qué sucede en el momento en que la sombra de la muerte nos sorprende? Para el asceta la muerte es bienvenida, puesto que su cuerpo ya está mortificado. En esa medida, con la muerte no sólo muere el fenómeno sino, más aún, muere también la esencia misma:

Cuando por fin llega la muerte para disolver ese fenómeno de la voluntad cuya esencia se había extinguido hacía tiempo debido a la libre negación de sí misma, hasta llegar el débil vestigio que se manifestaba como vida de ese cuerpo, aquella será bienvenida y recibida con alegría como la anhelada liberación. Con ella no acaba en éste, como en los demás casos, el simple fenómeno sino que se suprime la esencia misma que aquí solamente tenía una débil existencia en el fenómeno y por él; ese último y débil lazo se desgarrará ahora. Para el que así termina, ha terminado al mismo tiempo el mundo (*El mundo como voluntad y representación*, I, §68: 451; 452).

Dicha alegría que se produce en el asceta tiene su razón de ser porque para él, por un lado, la voluntad está quebrantada y, por otro, ya no experimenta el rencor propio del egoísmo. Ahora bien, la muerte a causa del suicidio no es empero una renuncia a la voluntad y a todas sus aspiraciones: “El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones con que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno, la voluntad de vivir, sino solamente la vida” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §69: 461; 471). En consecuencia, y es muy importante dejar en claro esto, “cuando hay voluntad de vivir, que es lo único metafísico o la cosa en sí, ninguna fuerza puede quebrantarla, sino que solo se puede destruir su fenómeno en ese lugar y en ese momento. Ella misma no puede ser suprimida por nada más que el conocimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §69: 463; 474) ¿Qué tipo de conocimiento es éste? Se trata de un autoconocimiento de la voluntad. Schopenhauer es

contundente al afirmar que ningún tipo de violencia puede acabar con la avasalladora fuerza de la voluntad de vivir, sólo el conocimiento tendrá la posibilidad de realizar tal proeza. Además de ello, es preciso aclarar, que la autosupresión de la voluntad no puede ser obtenida a través de un querer consciente o cómo un propósito de cada quien. En esa medida, no podemos *querer* negar la voluntad, pues ese querer implicaría ya una afirmación de la voluntad y por ello entraríamos en una contradicción. Es por eso, que, como lo afirma la cita anterior, sólo a través del autoconocimiento la voluntad puede ser negada. O lo que desde el Cristianismo, Schopenhauer llamó un *reino de la gracia*. Por eso:

Al mismo tiempo, el recuerdo de los dogmas de la Iglesia cristiana nos ha servido para explicar y dilucidar la aparente contradicción entre la necesidad de todas las manifestaciones del carácter ante los motivos que se presentan (reino de la naturaleza) y la libertad que tiene la voluntad en sí misma para negarse y suprimir el carácter con toda la necesidad de los motivos fundada en él (reino de la gracia). (*El mundo como voluntad y representación*, I, §70: 471; 483).

En definitiva, la muerte será el resumen de la vida, esto es, “la suma final que expresa de una sola vez toda la enseñanza que la vida nos fue dando aislada y parcialmente, a saber: que toda el ansia de la que la vida es fenómeno era vana, fútil y contradictoria consigo misma, y salir de ella es una redención” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLIX: 695; 732). Es decir, el verdadero autoconocimiento de la voluntad tiene para Schopenhauer una dimensión soteriológica. En este punto, podemos recordar ahora un texto clásico y las Sagradas Escrituras: “Tendrás tu propio bien cuando entiendas que los más infelices son los felices” (*Epistolae ad Lucilium*, 124, 24). “Vale más llorar que reír, pues podrá hacerle mal al semblante, pero le hace bien al corazón” (*Eclesiastés*; 7, 3).

¿En qué consiste entonces la salvación? El que por un camino u otro ha logrado superar el nefasto error innato que consiste en creer que existimos para ser felices¹¹¹. Quién logra vislumbrar dicha realidad, por lo tanto:

Verá todo con otra luz y el mundo entrará en consonancia, si no con sus deseos, sí con su comprensión de él. Las desgracias de todo tipo y magnitud, aunque le duelan, no le asombran ya: porque ha entendido que precisamente el dolor y la aflicción trabajan a favor del verdadero fin de la vida, el apartarse de la voluntad de vivir. Eso llegará a proporcionarle una asombrosa serenidad ante todo lo que pueda ocurrir, semejante a

¹¹¹ Schopenhauer entiende por felicidad como “la sucesiva satisfacción de todo nuestro querer” (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLIX: 729; 692).

aquella con la que un enfermo soporta los dolores de una larga y penosa cura porque son señal de su eficacia (*El mundo como voluntad y representación*, II, capítulo XLIX: 731; 693).

Teniendo presente esta cita, podemos dar un último paso en nuestra investigación y, sobretodo, un último suspiro frente a la inevitable presencia del dolor en nuestra existencia. Presencia que se configura como un hecho inevitable del cual sólo hay salida posible, cuando emprendemos el arduo camino de la mística y la ascesis. La pregunta que resta por formularnos radica en comprender qué pasa luego de que aceptamos que en la santidad perfecta asistimos a la negación y supresión de todo querer, es decir, que en consecuencia de dicha negación, experimentamos “la salvación de un mundo cuya existencia se nos presentaba en su totalidad como sufrimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §71: 471; 483). La respuesta a esta cuestión es contundente, pero al mismo tiempo, se convierte en otro enigma que resulta casi imposible de resolver de manera inmediata. Se trata del tránsito al vacío de la *nada*. Para Schopenhauer, la nada es un concepto esencialmente relativo y siempre se refiere a un determinado algo que se niega. De esta manera, toda *nada* sólo es tal en su relación con alguna otra cosa. Es más, no es un pensamiento de la razón, en otros términos, el filósofo de Danzig asume una nada como un absoluto aquietamiento de la razón, pero no por ello, pensará a la nada como una nada absoluta.

Ahora bien, en toda esta cuestión aquello opuesto a la nada es lo positivo, el *ser*, esto es, todo aquello que es el mundo de la representación, la objetividad de la voluntad. Recordemos aquí que para Schopenhauer el mundo es el espejo de la voluntad. A la representación corresponden categorías tales como espacio y tiempo, también los conceptos y la palabra. En oposición a ello, cuando negamos a la voluntad, es decir, cuándo dejamos de ver el espejo de la voluntad que es el mundo, decimos que este se ha *fundido* en la nada. Ante tal desconcierto, ¿qué nos queda entonces? Dicha pregunta, y si fuéramos obstinados en averiguar aquel conocimiento positivo “de lo que la filosofía sólo puede expresar negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría más recurso que remitirnos al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad y que se ha designado con los nombres de éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc.” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §71: 473; 485). No

obstante, Schopenhauer deja en claro que dichos estados no los podemos concebir propiamente como conocimiento, dado que ellos no cumplen con la relación básica de sujeto-objeto, por un lado; y por otro, dichas experiencias son exclusivamente individuales e inefables.

Ciertamente la *nada*, produce en nosotros un tremendo desconcierto. Especialmente porque nos resistimos a negar nuestra condición obstinada de afirmar la voluntad de vivir que nos constituye. “El hecho de que aborrezcamos hasta tal punto la nada, no es sino otra expresión de hasta qué punto queremos la vida y no somos más que esa voluntad ni conocemos otra cosa más que ella” (*El mundo como voluntad y representación*, I, §71: 474; 486). Permítase traer una cita extensa pero magistral de nuestro filósofo para describir el porqué realmente lo que se produce en el hombre volente, sometido al velo de Maya, es ante todo un sentimiento de profunda nostalgia y de añoranza de aquello que, los santos han logrado vivir, pero que él está lejos de lograr alcanzar:

Pero si volvemos la vista desde nuestra propia miseria y parcialidad hacia aquellos que superaron el mundo y en quienes la voluntad, alcanzado el pleno autoconocimiento, se reconoció en todas las cosas y luego se negó libremente a sí misma, aquellos mismos que ahora esperan ver desaparecer la última huella de esa voluntad junto con el cuerpo que ella anima: entonces, en lugar del incesante apremio y agitación, del perpetuo tránsito del deseo al temor y de la alegría al sufrimiento, de la esperanza nunca satisfecha y nunca extinguida de que consta el sueño de la vida del hombre volente, en lugar de todo eso se mostrará aquella paz que es superior a toda razón, aquella calma total del espíritu, aquella profunda paz, la confianza y la alegría imperturbables (...). Es un completo y seguro evangelio: sólo ha quedado el conocimiento, la voluntad ha desaparecido (*El mundo como voluntad y representación*, I, §71: 474; 486).

Para terminar nuestro recorrido por el castillo de cien entradas, figura que ha atravesado nuestro trabajo y que simboliza la afirmación schopenhaueriana de que en esencia toda vida es sufrimiento, nos detendremos ahora en unas consideraciones finales, que podríamos reconocer como *sinceras*. Dicha sinceridad que proponemos supone ante todo la posibilidad de vivir una existencia plena, que no niega el dolor, pero que no es esclavo de él, pues es posible ser libres ante el dolor.

CONCLUSIONES

A lo largo de todo este trabajo hemos querido evidenciar, a partir del pensamiento de Arthur Schopenhauer, una mirada *sincera* ante el dolor y el sufrimiento. Cabe aclarar que en este trabajo no hemos buscado proponer una visión optimista del mundo, ni tampoco sembrar una vana esperanza que nos aleje de lo único cierto, a saber: que la vida está inexorablemente atravesada por el dolor. Por eso nuestro empeño en hacer un trabajo *sincero*, palabra simple, pero lo suficientemente profunda para liberarnos de artificios o fantasías, que lo único que hacen es llevarnos a permanecer en el velo de Maya que nuestro maestro en el dolor tanto luchó por liberarnos. Al mismo tiempo, este trabajo tampoco pretende refutar una de las afirmaciones más contundentes que encontramos en el parágrafo § 56 de su obra *El mundo como voluntad y representación I: en esencia toda vida es sufrimiento*. Pues como lo hemos mostrado especialmente a partir del segundo y tercer capítulo del presente trabajo, mientras que los seres vivos, en especial el ser humano, perseveren en su tendencia de afirmarse en la voluntad de vivir, dicha expresión melancólica será su único y más cierto destino.

Schopenhauer no fue un hombre que en lo habitual de la vida reflejara aquello que pensó y dejó como legado. Ciertamente, nunca fue un santo ni un asceta, ni tampoco llegó a convertirse en su época en el Buda de Franckfurt. Empero, no pasó de ser un simple espectador de aquella experiencia de vaciamiento y de liberación que abordó al final de su obra. Tal vez la experiencia en la que Schopenhauer sí ancló su vida fue precisamente en el tránsito hacia la negación de la voluntad de vivir, nos referimos al arte. Prueba de ello es la pasión con la que vivió la música, invirtiendo en ella sus mejores palabras y pensamientos. Pero así como no hubo en nuestro filósofo una coherencia total entre vida y obra, si hubo, en cambio, una línea de pensamiento coherente a la intuición genial que tuvo desde joven en la que descubrió al mundo como una dolorosa expresión fenoménica de la voluntad que está en contracción consigo misma. Posición que defendió de principio a fin y que llamamos en este trabajo un *pensamiento único*. Schopenhauer vive bajo el prefijo del “como si”. Su vida es una tensión entre el vivir “como si” y negar “como si”. Esto ya lo ha anotado de manera magistral Rüdiger Safranski, cuando señala: “antes de comer su

opulento almuerzo, el glotón Arthur toca la flauta durante una hora larga: la música celestial de Rossini. Su conciencia mejor sólo conoce un éxtasis limitado” (1991, 326).

Como pudimos estudiarlo a lo largo de estas páginas, la filosofía de Schopenhauer está desde el principio íntimamente relacionada con el problema del dolor. El dolor es un tema esencial a su perspectiva filosófica. Él mismo llegó a pensar que la vida era un asunto desagradable, realidad a la que volcó todas sus energías. La raíz de dicha opción para algunos estudiosos, radica, por un lado, en su tormentosa relación con su madre como con la muerte temprana de su padre. Y, por el otro, por todo aquello que experimentaba cuando contemplaba el cúmulo de miserias que padecían unos y otros a través de largos viajes por Europa. Todas estas experiencias marcaron, en buena medida, su rumbo intelectual y sus afinidades con el Cristianismo, el Hinduismo y, especialmente, con el Budismo.

Schopenhauer emprendió la enorme tarea que la filosofía de su tiempo había optado por dejar de lado, a saber, reflexionar en temas tales como el sufrimiento, la maldad, la contradicción, la injusticia, la enfermedad, el egoísmo y la muerte, en suma, el mal mismo. En otros términos, el maestro en el dolor invirtió sus esfuerzos en desentrañar todo aquello que atentaba en contra del imperativo reinante de su época representado en la expresión de Leibniz: *este mundo es el mejor de los mundos posibles*. En oposición a ello, explicar porqué este mundo es un valle de lágrimas y un rechinar de dientes se convirtió, por lo tanto, en su apuesta más crucial.

A lo largo de nuestros tres capítulos, intentamos realizar una reflexión profunda de lo que Schopenhauer comprendió por dolor. Más allá de un concepto meramente racional y frívolo, el dolor, como lo hemos expuesto, es aquello en lo que el género humano hunde sus raíces más profundas. Dicha comprensión está fundamentalmente basada en los temas más importantes que atraviesan la obra fundamental de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, I y II. El resultado, como hemos dicho, de todo este itinerario aquí realizado, de la aventura que significó emprender el recorrido por el castillo de cien entradas, es precisamente reconocer una mirada *sincera* frente al dolor del cual Schopenhauer con tanta genialidad hizo exposición.

En un primer momento, examinamos las razones por las cuales la vida de Arthur Schopenhauer fue una vida marcada por el reconocimiento del dolor. Al final de toda esta

cuestión, pudimos comprender por qué Friedrich Nietzsche posteriormente va a llamar a su único maestro, un *educador en el dolor*. Recordemos que, para Nietzsche, son tres las virtudes que caracterizan a Schopenhauer que hacen de este un *modelo* de educador. Se trata de la honradez, la jovialidad y la constancia. El autor del Zarathustra afirma:

Es honrado porque habla y escribe así mismo y para sí mismo; es jovial, porque ha vencido mediante el pensamiento lo más difícil; y es constante, porque así tiene que ser. Su fuerza se eleva recta hacia lo alto como una llamada cuando el viento se serena, ligera e indiferente, sin temblores ni fallecimientos (*Schopenhauer como educador*, 2000: 39).

Nietzsche al encontrarse con Schopenhauer tuvo la sensación de por fin haber encontrado al educador, a ese *ejemplo* que por tanto tiempo había estado buscando. Para Nietzsche, Schopenhauer encarna una *nueva aspiración*; aspiración que se distanciaba de aquella filosofía de la época, que pretendía con todas sus ansías convertirse en una ciencia pura.

Posteriormente, pudimos dar una mirada general a los elementos más importantes que caracterizan la obra *El mundo como voluntad y representación*. Dicho recorrido es muy importante, pues sin duda, uno de los aspectos más interesantes de este autor tiene que ver con la mirada *renovada* con la que contempló muchos temas ya clásicos y otros no tanto de la filosofía misma. Temáticas tales como el arte, la historia, el carácter inmanente de su metafísica, la ontología negativa atravesada por dolor de su filosofía, el giro tremendísimo para su época, en donde, hasta cierto punto estimó a la razón como sometida a la voluntad, el cuerpo y la sexualidad, son todos ellos temas de los cuales pudimos dar cuenta y que reafirmaron el placer que nos produjo estudiar a un autor tan profundo, revelador e inconformista con el pensamiento filosófico de su época. A su vez, en el primer capítulo, también pudimos ver las distintas influencias que Schopenhauer tuvo para construir el andamiaje de su pensamiento único. Tales influencias están representadas especialmente bajo la marca de dos grandes en la historia de la filosofía, nos referimos a Platón y a Immanuel Kant. Tanto el uno como el otro, fueron protagonistas para la consolidación final del genio que fue Schopenhauer. Aunque es una afirmación especulativa, sin las bases de Platón y de Kant, tal vez la luz que emanó de Schopenhauer no hubiera sido tan brillante y atrayente. Sumado a esto, y como bien lo pudimos analizar en el primer capítulo, otra gran influencia de nuestro autor fue el Budismo, el cual resulta crucial e imprescindible para comprender nuestro interés en transmitir una mirada *sincera* ante el dolor.

Pero así como Schopenhauer fue influenciado, él también fue luz para muchos otros tantos filósofos. Desde el mismo Nietzsche, que como dijimos, consideró al filósofo de Danzig como el único pensador al que fue capaz de admirar, pasando por pensadores como, Tomas Mann, Sartre, Ciorán, hasta filósofos de nuestra lengua como Miguel de Unamuno, Jorge Luís Borges, Fernando Savater y María Sambrano.

Finalmente, en esta primera parte tratamos de reconocer cómo la filosofía kantiana se convierte en un móvil muy importante para la consolidación de *El mundo como voluntad y representación*. Para este propósito nuevamente resulta necesario traer a la memoria la filosofía crítica kantiana. La imposibilidad crítica planteada por Kant que consiste en la imposibilidad de conocer el *en sí* de los fenómenos, será en buena medida el inicio o impulso detonante para el desarrollo del pensamiento schopenhaueriano. No obstante, y esta es precisamente una de las novedades más notables, lo que para Kant fue una imposibilidad crítica, para Schopenhauer será distinto. Para nuestro autor, el conocimiento del mundo no se halla delimitado exclusivamente en la esfera del fenómeno, además, considera que de algún modo estamos ya en posesión de un conocimiento del *en sí* del mundo. Para mirar a profundidad esta revolucionaria conclusión, es decir, nombrar y darle un carácter de cognoscibilidad al noumeno kantiano, se hizo necesario, por un lado, situar el problema de lo *en sí* por fuera del terreno *crítico*; y, por el otro, seguir paso a paso dos de los conceptos más definitivos del pensamiento schopenhaueriano: *El mundo es mi representación y el mundo es mi voluntad*.

Dando un paso más en nuestro análisis, y entrando en el capítulo II, fue necesario pasar por la reivindicación que Schopenhauer hace del cuerpo. Para nuestro filósofo, el cuerpo representa un hito en la historia del pensamiento y se vale de éste para establecer los cimientos de una filosofía de la corporalidad que abrirá, sin duda, una nueva senda para la filosofía posterior. El filósofo de Danzig, por lo tanto, le otorga al cuerpo un papel central en la constitución de la subjetividad.

Ahora bien, el mundo se le aparece al sujeto bajo dos realidades. Como representación por un lado, y como voluntad por el otro. Esta dualidad básica sobre la que está fundamentado el mundo se muestra, al mismo tiempo, en la dicotomía entre el sujeto cognoscente y el sujeto volente. Al advertir este punto, empezamos a entender la tensión constante que

recorre la obra de Schopenhauer entre voluntad y representación. Más aún, empezamos a comprender que el dolor en buena medida está justificado en esta tensión. Es por eso que luego de haber analizado algunas características fundamentales de lo que nuestro autor concibió como representación, se hizo necesario entrar a fondo en otro concepto poderoso y definitivo en nuestro desenmascaramiento del dolor. Se trata de la voluntad. Tal concepto que, hasta el día de hoy resulta problemático para los estudiosos de Schopenhauer, da pie para contemplar aquella contundente afirmación: *en esencia toda vida es sufrimiento*. Como lo sostiene Schopenhauer, “la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento (*El mundo como voluntad y representación*, I, §28: 208; 183). Tal insaciabilidad de la voluntad, que es la esencia de todo, es la que nos proporciona una vida infeliz y miserable. La voluntad la concebimos como una aspiración ciega e infinita, que en principio, nada ni nadie puede colmar. Al estudiar a la voluntad, lo que pudimos reconocer consistió en vislumbrar que ante todo mi esencia, como la del mundo, es voluntad siempre insatisfecha, en otros términos, sufrimiento y dolor. En consecuencia, mientras que seamos esclavos de la voluntad, más aún de la voluntad de vivir, jamás habrá un descanso final, no habrá límites ni termino para el dolor. A partir de este punto de vista podemos agregar que, en últimas, cualquier lucha que emprendamos en contra del dolor resultará inútil, mientras sigamos bajo el efecto del *principium individuationis* o del velo de Maya, esto es, mientras sigamos afirmando la voluntad de vivir.

Como el héroe griego, hasta aquí estamos situados en lo que podemos llamar el mundo de los infiernos. Lo interesante de Schopenhauer es precisamente que él no se quedó pasivo ante este estado infernal de dolor y miseria. La novedad de nuestra autor, entre otras, radica en que él mismo nos toma de la mano y nos muestra el sendero para salir de ese velo de Maya, que oscurece el horizonte de nuestra mirada. Dicho sendero, como lo hemos expuesto, implica decidirse, transformar la mirada, más aún, vaciarnos de nosotros mismos para liberarnos por fin del yugo de los deseos. Pero la decisión será siempre nuestra y no podrá escapar de la aporía que atraviesa a la misma voluntad, pues si bien ella siempre quiere y quiere cada vez más, también puede renunciar a querer, sin que ello se convierta empero en un motivo de su querer, pues esto implicaría una contradicción manifiesta en el querer. Tal itinerario empieza a cobrar forma a partir del libro III de *El mundo como*

voluntad y representación, I, en el que Schopenhauer expone su teoría estética como el primer móvil para alcanzar la salvación definitiva.

Nuestra existencia es una realidad sometida al acecho incesante de la voluntad. Pareciera que nuestro único destino radicara en ser esclavos ciegos de la voluntad. Sin embargo, de tal destino subyace la necesidad de una salvación, que consiste en alcanzar una profunda liberación (*Befreiung*) de aquella esclavitud de la que somos marionetas. El arte, en esa medida, se constituye en una especie de *redención temporal* para emanciparnos de la voluntad de vivir. No llegará a ser empero, como lo estudiamos, la solución definitiva. Más aún, no todos estamos en capacidad de experimentar la auténtica contemplación estética que se enfrenta a lo verdaderamente sublime. Solamente el genio (*Genie*) es, para Schopenhauer, quien tiene por objeto la esencia de las cosas en general, lo universal en ellas, la totalidad, en últimas, es quien está llamado a contemplar las *ideas*. Dentro de este mismo punto, pudimos reconocer también la enorme importancia que para el maestro en el dolor tuvo tanto el arte de la música sobre las demás artes, como también la tragedia.

Dado este paso en el tercer y último capítulo, se hizo necesario adentrarnos en uno de los temas más apasionantes de Schopenhauer, nos referimos a su perspectiva peculiar de la ética. Punto fundamental para nuestro trabajo. Si bien no fue nuestra intención ahondar en la densidad temática que representa la ética en el *corpus* schopenhaueriano, sí fue nuestro deseo revisar con mayor detalle su fundamento, es decir, la compasión. Para Schopenhauer, su cuarta y última parte de su obra *El mundo como voluntad y representación* I y II se presenta como la más seria, puesto que afecta directamente las acciones del hombre. Con su ética, nuestro filósofo no pretende establecer un principio de conducta o un imperativo categórico bajo el cual todos tenemos que someternos. Sino que pone la piedad como el fundamento de las acciones que juzgamos morales.

Ahora bien, si el arte fue un primer móvil, desde la dimensión estética, para liberarnos momentáneamente de la voluntad de vivir, desde un plano ético la compasión será entonces la que suprima la escisión en existencias individuales, identificando a cada sujeto con todos los demás y haciendo que, de esta manera, desaparezca la lucha y la contradicción y con ellas sus reflejos dolorosos que el paso de la voluntad a la forma individual había suscitado. En consonancia con ello, la compasión nos libera puesto que anula en nosotros uno de los

síntomas más evidentes de la afirmación de la vida, a saber: el egoísmo. La compasión se constituye en la condición necesaria, pero no suficiente, para poder alcanzar una auténtica salvación, además de convertirse en la forma más completa de amor al hombre. Así, tanto el bien como el mal ajenos se conviertan en motivos para mi voluntad. Cuando sólo busco el alivio y el beneficio del otro es cuando realmente estoy experimentando una auténtica acción moral. Este anhelo auténtico de porvenir y bienestar del otro, se convierte para nosotros en un medio de purificación que cada vez nos acerca más y más a la redención total. En últimas, tal conversión de nuestros intereses estará representado bajo una expresión ya mencionada y explicada en la última parte de nuestro trabajo: *Tat - twan así*, que representa precisamente ese instante en el que el hombre es capaz de obrar moralmente, es decir, de separarse radicalmente del móvil egoísta que lo constituye.

Ad portas de llegar a la salida del castillo, que desde el inicio de este trabajo decidimos entrar, se hace necesario hablar de una figura paradigmática dentro de nuestro trabajo. Se trata del asceta o santo. Estado o forma de vida que expresa la apuesta principal que hemos hecho a lo largo de todo nuestro escrito. En el asceta se reúnen de modo ejemplar todas las expectativas que hemos querido expresar. Puesto que él es el único privilegiado que ha logrado liberarse definitivamente de las cadenas opresoras de la voluntad de vivir a través del autoconocimiento de la voluntad. Su vida es un testimonio de un auténtico vaciamiento de sí o *Kénosis*, que le posibilita liberarse de la miseria de la vida y del dolor. El asceta no duda que la única vía para liberarse definitivamente del sufrimiento consiste en atacar directamente su causa, ¿cuál?, la voluntad misma.

La mirada del Santo o asceta refleja esa *sinceridad* frente a la vida. Sinceridad que como dijimos al principio de estas conclusiones, no niegan el lugar constitutivo que tiene el dolor en nuestra vida. La diferencia radica, entonces, en que éste no está sometido a la fuerza avasalladora del sufrimiento que todo lo quiere para sí. Sino que se ha vaciado totalmente de sí mismo y ha encontrado la liberación, ya sea porque se ha enfrentado al dolor mismo que lo ha purificado o porque ha tomado la vía estrecha de la absoluta abnegación. Por otro lado, con relación al Budismo, del cual como hemos dicho, Schopenhauer recibió tantas luces e influencias, la supresión del dolor alcanzará su plenitud en la extinción de esa sed insaciable, es decir, en el aniquilamiento completo del deseo, desterrando de nuestras vidas

el apremio del deseo, renunciando a él, liberándose de sus demandas y no dejándole ningún lugar de acción.

Schopenhauer es contundente al resaltar que la santidad alcanzada por una vida ascética es un camino para unos pocos. Nosotros, por nuestra parte, creemos que es un camino abierto y posible a quien *se le da*, un camino que sin duda va absolutamente en contravía de las fuerzas que hoy movilizan al mundo occidental. Pero no por ello deja de ser válida una vida volcada a la liberación de la afirmación de la vida.

Sumado a ello, puesto que en la filosofía no pretendemos al modo de una ciencia exacta dar una única respuesta a un problema, pues se perdería todo encanto, el tema del dolor desde la perspectiva de Schopenhauer aún está por explorar y desplegar en toda su complejidad y extensión por parte del diálogo filosófico. Lo que hemos pretendido en este trabajo, además de estar motivado por una vivencia personal y existencial en su realización, es también abrir puentes y horizontes a nuevas reflexiones que se puedan realizar de lo que aquí hemos estudiado.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- De Loyola, I. *Ejercicios Espirituales*, Mensajero, Bilbao, 1973.
- Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto Aramayo, Alianza, Madrid, 2002.
- *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2001.
- *Schopenhauer como educador*, traducción de Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*, I, traducción de López de Santa María, P., Trotta, Madrid, 2004. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, editado por Hübscher, A., Brokhaus, Wisbaden, 1988.
- *El mundo como voluntad y representación*, II, traducción de López de Santa María, P., Trotta, Madrid, 2003. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, editado por Hübscher, A., Brokhaus, Wisbaden, 1988.
 - *Escritos inéditos de juventud 1808 – 1818 Sentencias y aforismos II*, traducción. Roberto Rodríguez Aramayo, Pre-textos, Valencia, 1999.
 - *De la Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tr. Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1998.
 - *Manuscritos Berlineses*, selección, estudio introductorio, versión castellana, y notas de Roberto Aramayo, Pre-textos, Valencia, 1996.
 - *Metafísica de las costumbres*, traducción. Roberto Rodríguez Aramayo, Debate, Madrid, 1993.
 - *Parerga y paralipómena*, I, traducción de López de Santa María, P., Trotta, Madrid, 2006. *Parerga und Paralipomena*, I, editado por Hübscher, A., Brokhaus, Wisbaden, 1988.

- *Parerga y paralipómena*, II, traducción de López de Santa María, P., Trotta, Madrid, 2009. *Parerga und Paralipomena*, II, editado por Hübscher, A., Brockhaus, Wisbaden, 1988.
 - “Sobre el fundamento de la moral”, en: *Los dos problemas fundamentales de ética*, traducción de López de Santa María, P., Siglo XXI, Madrid, 1993, 133-299. “Preisschrift über die Grundlage der Moral”, en: *Die beidem Grundprobleme der Ethik*, editado por Hübscher, A., Brockhaus, Wisbaden, 1988, 103-276.
 - *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, Altaya. Barcelona. 1995.
- Voltaire, F. *El Cándido o el optimista*, Sarpe, Madrid, 1985.

Literatura secundaria

- Albano, S. (2007) *Heidegger, Hölderlin y el budismo Zen*, Quadrata, Buenos Aires.
- Alperson, Ph. (1981) “Schopenhauer and Musical Revelation”, en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 40: 155-166.
- Aramayo, R. (2001) *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, Madrid.
- Arteta, A. (1996) *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona.
- Baudrillard, J. (1991) *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona.
- Cabada, M. (1994) *Querer o no querer. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la vida humana*, Herder, Barcelona.
- Calderón, P. (1997) *La vida es sueño*, E. McGraw-Hill, Madrid.
- Cardona, F. (2010) “Contemplación estética y ascesis liberadora: la senda de la desindividualización del sujeto en Schopenhauer”. En preparación.
- (2009). “La ilusión del optimismo”, en: *El desafío del mal. Entre la experiencia y el pensamiento*. En preparación.
- (2008). “Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer”, en: *Universitas philosophica*, N° 25, Año 25, 171 – 206.

- Cartwright, D. (1999) “Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality”, en: Janaway Chr. (Ed), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge, 252-292.
- Carvajal, J. (1989) “El mundo como voluntad consciente de sí misma: del egoísmo a la piedad”, en: *Anales del seminario de metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 167 – 198.
- Copleston, F. (1978) *Historia de la filosofía*, Vol. III, Ed. Ariel, Barcelona.
- Díaz, J. (1992) “Descartes precursor de la modernidad”, en: *Discurso del Método*, Norma, Bogotá, 53 - 67.
- Esteban, J. (1993) “A. Schopenhauer: biografía de una pasión filosófica y una experiencia del sufrimiento”, en: *Genealogía científica de la cultura*, Nº 6, 16 – 25.
- Gardiner, P. (1963) *Schopenhauer*, Penguin Books, Victoria.
- Heisig, J. (2007) *El gemelo de Jesús un alumbramiento el budismo*, Herder, Barcelona.
- Hösle, V. (2002) *Woody Allen filosofía del humor*, traducción de alemán de Carlos Fortea, Tusquets, Barcelona.
- Jäger, W. (1991) *Encontrar a Dios en la contemplación, el camino de la experiencia según el maestro Eckehart y la nube del no-saber*, Narcea, Madrid.
- Kultermann, U. (1996) *Historia del arte el camino de una ciencia*, Akal, Madrid.
- Lapuerta, F. (1997) *Schopenhauer a la luz de las filosofías de oriente*, CIMS, Barcelona.
- Magee, B. (1973) *Schopenhauer*, traducción de Amaia Barceno, Cátedra, Madrid.
- Mann, Thomas. (2000) *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid.
- (1942). *El pensamiento vivo de Schopenhauer*, Losada, Buenos Aires.
- Marín, J.M. (1993) “Schopenhauer: una estética para la redención”, en: *Genealogía científica de la cultura*, N.º 6, 16 – 25.
- Marquard, O. (2006) *Felicidad en la infelicidad*, traducción de Norberto Espinosa, Katz conocimiento, Buenos Aires.
- Philonenko, A. (1989) *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*, traducción de Gemma Muñoz Alonso, Anthropos, Barcelona.
- Rábade, A. (1995) *Conciencia y dolor y crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid.

- Rábade, S. (1989) “El cuerpo en Schopenhauer”, en: *Anales del seminario de metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 135 – 148.
- Rosset, C. (2005) *El principio de crueldad*, Pre-textos, Madrid.
- (1994). *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia.
- Ruiz, E. (2007) “La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: La moral de la compasión y el sufrimiento de los animales, en: *Convivium 20*, Barcelona, 145 – 172.
- Safranski, R. (1991) *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Plenells Puchades, Alianza, Madrid.
- Savater, F. (1986) *Schopenhauer la abolición del egoísmo*, Montesinos, Barcelona.
- Scheler, M. (1957) *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaós, Losada, Buenos Aires.
- Simmel, G. (1906) *Schopenhauer y Nietzsche*, Librería española y extranjera, Madrid.
- Sloterdijk, P. (2001) *El extrañamiento del mundo*, Pre-textos, Valencia.
- Suances, M. (2006) “El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer”, en: González, M. (Comp.) *Filosofía y Dolor*, Tecnos, Madrid, 263 – 307.
- Teilhard, P. (2009) *Sobre el sufrimiento*, Paulinas, Bogotá.
- Young, J. (2005) *Schopenhauer*, University of Oxford, New York.