
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



SOTERIOLOGÍA Y SISTEMA EN EL PENSAMIENTO
SCHOPENHAUERIANO

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
FILOSOFÍA PRESENTA:
JUAN JOSÉ MARTÍNEZ SALAZAR

COLEGIO DE FILOSOFÍA



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS

México 1998

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

259510



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi familia, que es como yo mismo

ÍNDICE

Abreviaturas

Introducción

I. LA CUESTIÓN

Origen del problema 8

La propuesta schopenhaueriana 10

II. VIABILIDAD DE LA TRANSPOSICIÓN

Razones 16

Viabilidad de la transposición de la forma soteriológica de la religión a la filosofía 17

III. TRANSPOSICIÓN SCHOPENHAUERIANA DE ALGUNOS ELEMENTOS DE LAS SOTERIOLOGÍAS TRADICIONALES

Ateísmo y soteriología 23

La temporalidad, antecedentes y postura de Schopenhauer 24

El cuerpo 29

El fundamento: Voluntad en lugar de Dios 35

Origen del mal: la existencia como pecado 40

Transposición amor fraternal-compasión 44

El objetivo de la redención: extinción en vez de inmortalidad 45

IV. FORMA DE LA SOTERIOLOGÍA SCHOPENHAUERIANA

A. Vías soteriológicas 47

1. Primera vía: el conocimiento 51

a) El sabio	58
b) Contemplación intelectual	60
2. Segunda vía: el arte	63
a) El genio	67
b) Contemplación estética	70
3. Tercera vía: la moral	73
a) El santo	77
b) La compasión	80
 CONCLUSIÓN	 83
 <i>APÉNDICES</i>	
A. <i>Religión y metafísica de la voluntad. un enfoque soteriológico</i>	
antecedente	88
B. El método de la metafísica	93
C. Algunas relaciones con la teoría del conocimiento kantiana	98
D. Algunos antecedentes kantianos de la moral schopenhaueriana	101
E. La libertad	105
 <i>BIBLIOGRAFÍA</i>	 111

ABREVIATURAS

Las obras de Arthur Schopenhäuer se citan de acuerdo con las siguientes abreviaturas:

<i>ABV—</i>	<i>El arte de bien vivir</i>
<i>AM&M—</i>	<i>El amor, las mujeres y la muerte</i>
<i>CFK—</i>	<i>Crítica de la filosofía de Kant</i>
<i>CR—</i>	<i>Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i>
<i>EL—</i>	<i>Escritos literarios</i>
<i>FM—</i>	<i>El fundamento de la moral</i>
<i>FHF—</i>	<i>Fragmentos sobre la historia de la filosofía</i>
<i>L—</i>	<i>Sobre la libertad</i>
<i>MVR—</i>	<i>El mundo como voluntad y representación</i>
<i>P&P—</i>	<i>Parerga & Paralipomena</i>
<i>Supl. I-IV—</i>	<i>“Suplementos” a los libros I-IV de El mundo como voluntad y representación</i>
<i>SUN—</i>	<i>Sobre la voluntad en la naturaleza</i>

"Y los mismos fuegos que fueron encendidos para los herejes servirán también para la destrucción de los filósofos."

David Hume

INTRODUCCIÓN

Cada época ha privilegiado una visión del mundo, la que más le ha convencido. En virtud de ello, las versiones religiosa, filosófica y científica del ser tuvieron sus respectivos períodos de auge. Pero invariablemente, teoría y práctica mermaron la autoridad de tales explicaciones. A su debido tiempo, cada representación del mundo cedió paso a otra más adecuada. Por tal razón algunos temas, como el que aquí trataremos —el de la eventual redención del hombre—, quedaron al margen de la problematización posterior y sin que disciplina alguna se interesara en ponerlos nuevamente en juego, en darles un tratamiento adecuado, en actualizarlos.

Pero no siempre fue así. En alguna época su importancia creció hasta llegar a hacerse de un espacio propio: la soteriología. Todavía hoy, podemos notar su influencia —explícita o implícita— en aquellas prácticas que buscan o intentan ofrecer algo parecido al primitivo consuelo de la salvación. Así, el filósofo, el historiador, el analista, el caudillo, etcétera, sustituyen al sacerdote en la administración del auxilio soteriológico. El campo permanece abierto, y muchos de sus elementos primordiales apenas han variado.

En esta investigación intentaremos demostrar la permanencia del anhelo de redención *mostrando* su paso de un área a otra (de la religión a la filosofía), en el caso específico de las soteriologías cristiana y budista, y el sistema schopenhaueriano. Para lograrlo analizaremos las teorías de Schopenhauer sobre lo verdadero, lo bello y lo bueno, en su convergencia hacia el fin soteriológico, haciendo hincapié en las semejanzas e indicando cuando sea preciso los cambios que, a nuestro juicio, hayan surgido. En suma, describiremos su evidente, aunque quizás no intencional transposición —transposición porque, amén de las semejanzas, hay diferencias significativas.

Trataremos de probar por qué, a grandes rasgos, el sistema de Schopenhauer debe considerarse una *instancia de sustitución* de construcciones soteriológicas pretéritas, basándonos en el análisis de sus elementos y en su funcionamiento. Intentaremos asimismo ver hasta qué punto puede considerarse sistemático, analizando algunos problemas específicos de coherencia —por ejemplo, el de la aparente contradicción entre su ética y su soteriología, o el de la imposibilidad de la autonegación por parte de la Voluntad.

En lo posible, procuraremos también valorar desde la perspectiva actual el mundo de la metafísica de la Voluntad, la propuesta schopenhaueriana de “[...] una inmanencia trascendente, una altura sobreterrenal sin cielo, un éxtasis divino sin Dios.”¹ Sopesaremos asimismo la importancia y efectividad del manejo dado al nihilismo en dicho sistema y la solución sugerida al problema de la destrucción de los valores. Para esto abordaremos su pensamiento sin olvidar que, aun partiendo de la cotidianidad, no es un mero antropologismo, ni tampoco un simple sucedáneo de soteriologías caducas.

¹ Safranski, Rudiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, p. 76

La exposición sigue este orden: en primer lugar se describe la situación que urge a emprender el presente análisis, así como el lugar que ocupa la respuesta de Schopenhauer. En seguida se abordan comparativamente las condiciones y características de algunos elementos soteriológicos tradicionales —religiosos o no— que permitirían pensar que, en su sistema, nuestro filósofo ha realizado una transposición de los mismos.

En el capítulo siguiente se descompone dicho sistema en sus elementos soteriológicos fundamentales, y se describe el papel que desempeñan en él conocimiento, arte y moral, así como su subordinación a un fin que apunta hacia una valoración soteriológica de la existencia. Finalmente, se expone como conclusión el saldo del sistema soteriológico schopenhaueriano y de este trabajo.

En los apéndices se abordan temas importantes que hubiesen representado una digresión muy extensa de haberse incorporado al tema central, con mayor o menor profundidad según sea la conexión que tengan con esta investigación. Tal sucede, por ejemplo, con el antecedente teórico de nuestro estudio, con respecto al cual se marcan distancias y cercanías, acuerdos, desacuerdos y deudas.

Ciudad de México, 1997.

CAPÍTULO I

LA CUESTIÓN

Origen del problema

Aunque en la actualidad —y muchas veces antes de esta— haya voces que pregonen que las condiciones materiales para la realización de la utopía son óptimas, el retorno al Paraíso es una meta incierta: al contrario de ello, pareciera más probable la ascensión del infierno a la tierra. Esta situación no es cosa de ayer, y Nietzsche nos advertía hace un siglo:

[...] Las aguas de la religión corren y dejan tras de sí pantanos o estanques; las naciones se separan de nuevo, se combaten las unas a las otras y quieren destruirse. Las ciencias practicadas sin medida alguna y con el más ciego *laisser-faire* [sic], se disgregan y disuelven toda convicción; las clases y las sociedades cultas se ven arrastradas a una grandiosa y desdeñosa explotación financiera. Nunca el mundo ha sido más el mundo, nunca se ha mostrado más indigente en amor y en dones preciosos. Las profesiones sabias no son ya más que faros y asilos en medio de toda esta inquietud frívola. sus representantes se muestran cada vez más inquietos, teniendo cada vez menos ideas, menos amor. Todo se pone al servicio de la barbarie que se acerca, sin exceptuar el arte y la ciencia actuales. El hombre culto ha degenerado hasta el punto de haberse convertido en el peor enemigo de la cultura, pues quiere negar la enfermedad general y es un obstáculo para su curación.²

Podemos atribuir esa circunstancia, en buena medida y entre otras cosas, al auge de la ciencia —o más específicamente, al *boom* de su aplicación, la técnica—, que se tradujo en nuevas formas de relacionarse con el mundo y con el prójimo. La

² Nietzsche, Federico *Schopenhauer educador*, p. 184.

hegemonía del conocimiento cerró el acceso al trasmundo³, y su misma posibilidad dejó de interesar al individuo común: ¿a quién le importaría un mítico *más allá* teniendo ante sí los elementos necesarios para realizarlo? Aun así, el sentimiento de desamparo, de fracaso, a nivel individual y colectivo, es cosa corriente. Podemos advertir que, con la visión científico-tecnológica del universo, el hombre perdió no sólo su primitivo lugar en el mundo, sino al mundo mismo. Ahora intenta olvidarlo elevando al máximo la satisfacción de sus requerimientos materiales. Pero la pérdida subsiste, pues las “[...] ciencias naturales no nos descifraron en ningún punto la realidad, esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos.”⁴

El origen del planteamiento actual del problema —como falta de sentido de la existencia— puede ser remontado a Kant y Voltaire. El primero porque desacreditó, tal vez a su pesar, buena parte de la metafísica precedente⁵, preparando el terreno para el advenimiento de la ciencia y del nihilismo. El segundo porque advirtió y señaló claramente la disyuntiva entre teísmo y realidad como puntos de partida recíprocamente excluyentes. El camino de la razón no sería más el mismo que el de la teología y —contra lo que Kant quiso más tarde—, tampoco el de la moral.

Comienza así el “[...] mundo del ‘último hombre’ en el que [...] es la sumisión a la pequeña imagen vital que se propone como meta la que da el triunfo, [...] —dinero cuando ya no hay riqueza; cátedras cuando nadie es digno de tener discípulos; popularidad en lugar de leyenda, dominio burocrático en vez de poder, [...]”⁶ A ese respecto no podemos engañarnos aduciendo que ciertos campos de la cultura han

³ Trasmundo entendido como una proyección ideal y utópica del mundo.

⁴ Husserl, Edmund *La filosofía como ciencia estricta*, p. 66.

⁵ Pues estableció que el conocimiento sólo es posible en la immanencia. “Kant destruyó la metafísica tradicional y fundó la moderna teoría del conocimiento.” (Safranski, Rüdiger *op. cit.*, p. 156).

⁶ Savater, Fernando *Apología del sofista*, p. 27.

conservado viva la posibilidad de volver a hacer valer los valores y darle sentido a la existencia. Incluso la sobrevivencia de las religiones positivas, más que negar el caos lo confirma: ellas son hoy culto ciego de la masa y duda interminable del individuo. Del mismo modo, filosofía y arte constituyen, por su limitado radio de acción, atenuantes insuficientes, que por otro lado tienden a amoldarse a lo que halaga a la contemporaneidad.

Esto nos lleva a preguntarnos de dónde podría venir alguna solución. Creemos que toca a la filosofía porque hoy, ni ciencia ni religión pueden o quieren hacerlo. Lo que proponemos no es, pues, una vuelta a la religión, ni la mera *re-construcción* de su sistematicidad, pues las anteriores explicaciones del mundo fueron en buena medida causantes del problema. La visión actual del mundo, por su parte, tampoco permite dar marcha atrás: quien ha jugado a ser Dios ¿renunciaria al juego? Pero el intento de recuperar el mundo, supone en parte esa renuncia y además, llevar sobre los hombros lo que la ciencia significa para la modernidad.

La propuesta schopenhaueriana

Las respuestas al problema de la falta de sentido de la existencia son muchas e históricamente han tenido su tiempo de vigencia, sin que pueda decirse aún algo definitivo sobre ninguna de ellas. Antes de abordarlas sería pertinente preguntarnos ¿son ellas resultado de la búsqueda o la invención? Creemos que, si investigaciones previas tenían alguna significación en la práctica, era porque trataban de *dar* con la respuesta. En otras palabras, para que estemos en condiciones de aceptarlo, hay que

encontrarle a la existencia el sentido. Es, pues, una búsqueda. Y lo que se intenta hallar aquí es lo mismo que tradicionalmente han perseguido filosofía y religión: una alternativa a la falta de sentido, una salvación —admitiendo dentro de este concepto un buen número de matices, como son las innumerables justificaciones y explicaciones del mundo que, a su modo, históricamente dieron al hombre alguna garantía sobre el suelo que pisaba.

Tales explicaciones se sucedían unas a otras hasta hace relativamente poco tiempo. Y terminaron en virtud de la ruptura que significó el nihilismo.⁷ Éste surgió como una reacción contra las explicaciones sistemáticas del mundo que no lograron pasar la prueba de fuego de lo real, una vez eliminado Dios del campo de las respuestas posibles. Tras él, las construcciones sobre lo real evolucionaron por distintos derroteros en su afán de ser coherentes con el nuevo estado de cosas. A su vez, el nihilismo ofreció un respiro en la búsqueda del sentido de la existencia, un olvido atrayente, aunque la destrucción de los valores y el inmovilismo que de él pueden derivarse, fueron un contraefecto inevitable. No obstante, a la larga, *saber que no hay sentido* no significó el cese de la vida, de la acción (esto no es contradictorio, pues desde el punto de vista nihilista, actuar dentro del sinsentido es lo mismo que no hacerlo). Desde entonces se abrió una opción inédita para Occidente: a las formas de asumir la existencia (optimismo, pesimismo) hubo que agregar la de rechazarla. A la elección entre bien y mal hubo que sumar la inacción. Al binomio verdad-falsedad, lo ilusorio de ambos términos. A la pregunta sobre la creación y destrucción de los valores le faltaba considerar una respuesta: el silencio.⁸

⁷ Que significa saber que no hay sentido, que el sentido es la falta de sentido. El mundo no tiene ya un significado. No es, sin embargo, una ausencia de sentido utilitario, sino el descubrimiento de la intuición nihilista propiamente dicha: la nada.

⁸ Ejemplo de esta nueva posición es "La doctrina de Schopenhauer [que] culmina en la apoteosis, no de la luz, sino de la noche; no en la santificación de la vida, sino en el silencio divino de la voluntad llegada a su negación, [... en la que] el verdadero triunfo del Ser es la Nada." (Philonenko, Alexis *Schopenhauer. una filosofía de la tragedia*, p. 259)

Con el descrédito de las distintas explicaciones del mundo, la posición nihilista pareció, además, insuperable. Podía verse en ella la confirmación de la insolubilidad de ciertas interrogantes que el individuo se planteaba ante la existencia. Interrogantes que, por eso mismo, más adelante fueron *olvidadas* (*Ser y tiempo* no es otra cosa que un intento por reaprender este tipo de preguntar).

Así las cosas, los intentos por anular el embate nihilista —en sí mismo o dando una respuesta que eventualmente lo descalificase— fueron, en general, poco efectivos. Dentro de los medianamente exitosos se inscribe la propuesta schopenhaueriana que, aunque parcial, fue también quizás la última antes de que se renunciase a dar una refutación. Pues la *muerte de Dios* diluyó las certezas que se creían tener. Quedaban sí, muchas preguntas, que en apariencia no podrían ser ya contestadas, y de las cuales incluso llegó a decirse que carecían de sentido.⁹ Sin embargo, y pese al caos generado por la desaparición del fundamento divino, la disyuntiva para el hombre seguía siendo “Elegir entre una vida y un mundo sin sentido, o una vida y un mundo coherente[s...].”¹⁰ La filosofía de Schopenhauer permitió pensar que, aun sin Dios, no tenía que optarse por un mundo y una vida absurdos, y en su momento constituyó la réplica adecuada al nihilismo, pues en el fondo:

[...] no es la destrucción de la religión y la religiosidad, como en los grandes materialistas de los siglos XVII y XVIII, ni revela siquiera una tendencia inconsciente en esta dirección, como en los panteístas idealistas progresivos, sino que trata de presentarse, por el contrario, como el sustitutivo de la religión, como una nueva religión —ateísta— para quienes hayan perdido la vieja fe religiosa, como consecuencia del desarrollo de la sociedad y de los progresos de las ciencias naturales.¹¹

⁹ Véase este ejemplo: “En el orden de la metafísica (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de este campo son totalmente carentes de sentido.” (Camap, Rudolf *La superación de la metafísica*, p. 451).

¹⁰ Quiles, Ismael *Filosofía de la religión*, p. 91.

¹¹ Lukács, Georg *El asalto a la razón*, p. 175

Pero lo adecuado de tal propuesta no proviene solamente de su parentesco, no casual, con ciertas soteriologías religiosas —cristiana y budista—, sino de ser *atea*, característica que le permitió rescatar la sistematicidad propia de la religión, sin los inconvenientes que ésta representaba. Esta denominación quizá sorprenda pero, como veremos más adelante, es lo que da validez, desde la premisa nihilista, a su planteamiento.

En seguida esbozaremos por qué consideramos que es una respuesta pertinente al nihilismo. En primer lugar, Schopenhauer rastrea el origen del mal y del sufrimiento, sin *acomodar* los resultados, pues:

No tiene sentido postular una realidad última radicalmente buena para satisfacer el optimismo metafísico de algunos. La realidad es lo que es y no es posible proyectar en realidades lo que son proyecciones de deseos. En todo caso a Schopenhauer se le puede preguntar si la realidad constatada tan lúcidamente por él es la única. Si no es posible otra visión que complete la suya. Pero lo que no puede negársele es la claridad para ver de una manera la realidad y para sacar adecuadamente las consecuencias.¹²

Y es aquí donde Schopenhauer integra el nihilismo a su sistema, como un resultado de su visión pesimista del mundo o viceversa, pues pesimismo y nihilismo se mezclan en él y es difícil establecer cuál dio origen al otro. Sin embargo, en este momento es nihilista, porque sostiene que la configuración del mundo es ajena a los valores y que tal es su estado natural, no un defecto. Pero ¿es por esto absurda la Voluntad¹³ que lo origina? Schopenhauer nos hace pensar que acaso lo absurdo sea la pretensión humana de hallar en el mundo un sentido.

¹² Suances Marcos, Manuel *Religión y metafísica de la voluntad*, p. 284.

¹³ En la obra de Schopenhauer podemos distinguir dos acepciones del término. En primer lugar, sirve para designar al ser, al sustrato metafísico del mundo. Cuando sea utilizado en con ese significado, estará escrito con mayúscula. Schopenhauer designa aquí: "[...] el género con el nombre de la más excelente de sus especies [...] para] trasladarla luego a otros fenómenos más débiles, más indistintos, realizando de este modo la ampliación que pretendemos del concepto de voluntad." (*MVR*, p. 98). En los otros casos, designa a la facultad humana de querer, es decir, la forma que asume ese sustrato en el individuo, y lo escribiremos con minúscula.

La reflexión schopenhaueriana toma también un cariz nihilista, cuando afirma su posición contraria al valor absoluto. El valor, dice, tiene un significado subordinado: “[...] llamamos bueno todo lo que es como nosotros deseamos; de aquí también que para uno sea bueno lo que para otro es malo.”¹⁴ El valor es relativo, en tanto que es valioso *para alguien*, y es más o es menos (considerado comparativamente *con respecto a las otras cosas*).

No obstante, el Schopenhauer nihilista admite un orden, pues “¿Qué sería de este mundo si la necesidad no atravesara y sujetara todas las cosas y, en particular, si no presidiera a la producción de los individuos? Una monstruosidad, un montón de escombros, una mueca sin sentido ni significado, un producto de la casualidad [...]”¹⁵

Así, no llega al nihilismo absoluto, sino que se queda a un paso de él. Pero su pensamiento no es *pre-nihilista* de modo casual. Se ha detenido un paso antes de la destrucción total de los valores porque esto le permitirá reedificarlos y poder seguir hablando de bien, mal, salvación, pecado, culpa, santidad, etc.. Más adelante intentará incluso de dar un significado a la acción (moral) en su sistema —aunque desde un sentido que la trasciende.

A partir de ahí, Schopenhauer emprende la reconstrucción de la axiología. La constitución del mundo le indica de manera negativa los caminos a seguir: dada la existencia del mal, podemos inferir la posibilidad del bien. Su sistema se conforma así con los actos de la negación, antes que con la negación de los actos nihilista.

¹⁴ MVR, p. 175.

¹⁵ L, p. 157.

Mas no se trata, como afirma Simmel, de un optimismo *dentro del mundo*,¹⁶ es decir, de una suerte de aceptación trágica del mismo, sino de un optimismo *contra el mundo*, que pretende corregir el error que éste representa; que hace de la negación un consuelo, que transfigura lo trágico en didáctico. El que sea o no soteriológico tal sistema y cuáles pudieran ser sus características lo veremos con mayor detenimiento a lo largo de este trabajo.

¹⁶ Cf Simmel, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. p 43.

CAPÍTULO II

VIABILIDAD DE LA TRANSPOSICIÓN

Razones

La utilización de conceptos y relaciones propias de una disciplina en otros campos permite enriquecerlas. Pero ¿hasta qué punto es legítimo tal proceder? Este no es un falso problema si se quiere, no sólo describir, sino además *explicar*. Podemos apreciar la viabilidad de la importación del concepto de *soteriología*¹⁷ de la religión hacia la filosofía si consideramos que ambas —sin importar sectas o corrientes—, tienen en común cierta preocupación por el destino último del hombre, por la salvación. Coincidencia que acaso obedezca a lo crucial del problema, pues para el hombre sólo hay dos opciones: salvarse o perderse. Y la decisión es radical, pues “Nos lo jugamos todo a una sola carta, a cara o cruz. No hay término medio entre salvarse o condenarse, [...]. Nadie muere más que una sola vez, y en esa única ocasión se decidirá su suerte. El que acierte, acertó para siempre. El que se equivoque, jamás podrá rectificar su yerro.”¹⁸ El asunto es pues, determinante de todo hacer y ser del hombre. Pasado, presente y futuro se leen en función de la redención. En el cristianismo, por ejemplo, “La vida de acá no tiene otro sentido ni valor que el de proporcionar al hombre el

¹⁷ Proviene del griego *soteria* o *sotería*, que significa salvación o redención y que se deriva a su vez de *soter*: salvador. “El término soteriología significa ‘doctrina de la salvación’ o más concretamente ‘el camino de la salvación’ [...] es comúnmente usado para referirse a la salvación del individuo, pero también puede estar relacionado con la salvación de un grupo.” (Eliade, Mircea *The enciclopedia of religion*, p. 418).

¹⁸ Royo, Antonio *Teología de la salvación*, p. 21

modo de labrarse en poco tiempo su dicha y felicidad eternas. Es sencillamente, un noviciado para el cielo."¹⁹

Por lo anterior, consideramos posible y tal vez hasta necesaria la utilización del concepto de soteriología —originalmente de tipo religioso— en filosofía, con los matices que adelante señalaremos.

Viabilidad de la *transposición*²⁰ de elementos soteriológicos, de la religión a la filosofía

El surgimiento de mecanismos soteriológicos se ha dado espontáneamente en diversas culturas, y podemos afirmar que es, tarde o temprano, un hecho necesario. Las formas son varias, acaso tantas como religiones y corrientes filosóficas, aunque también es notoria su virtual ausencia, cual puede apreciarse en:

[...] ciertas etapas de la tradición en las que no encontramos ninguna noción elemental de soteriología. El confucianismo clásico [por ejemplo] posee una imagen de la persona ideal o sabio, pero no una doctrina acerca de la redención del mal o de la ignorancia imperantes. En el antiguo Israel había más bien poca preocupación por la salvación individual [...]. Primitivas religiones locales, como las de África, se interesan más por el bienestar comunitario que por el destino último del individuo.²¹

¹⁹ *Ibidem*, p. 22.

²⁰ Entendida aquí de forma semejante a la utilizada en matemáticas —es decir, como la “[...]” operación que consiste en pasar los términos de una ecuación de uno a otro miembro. Tal operación se efectúa simplemente suprimiendo el término que ha de trasladarse del miembro en que se encuentra, escribiéndole en el otro con signo contrario. [...]” (*Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, vol. LXIII, p. 1373)

²¹ Elzade, *Mircea op. cit.*, p. 423.

Hay también enfoques parcialmente negativos del fenómeno, tales como aquel según el cual “[...] salvarse equivale a librarse para siempre del terrible riesgo de la condenación eterna.”²² Florecen además definiciones totalmente negativas, en las que la salvación no es *ni esto ni aquello*, cual sucede en el budismo. La variedad de concepciones es tal que algunas incluso se contraponen. Así, mientras que “En los monoteísmos occidentales la cuestión a menudo es la de [saber] si hay continuación de la vida [tras la muerte]; en la tradición hindú [esto] es un hecho, y la cuestión estriba en si uno puede abandonarla.”²³

Es sin embargo indudable que la aspiración a la salvación perdura en el modo de ser contemporáneo. Los mecanismos soteriológicos permanecen encubiertos en la cotidianidad, incluso en teorías seculares tales como “[...] la de la sociedad verdaderamente comunista en la concepción marxista, que es entendida como un sistema social en el cual las contradicciones de clase han sido superadas.”²⁴ o en la exigencia práctica de un código de acción, que ya no debería existir desde la perspectiva nihilista.

¿Qué ha cambiado entonces? Algunas nociones centrales de la tradición soteriológica en la actualidad resultan obsoletas, mientras que otras han tenido que evolucionar y/o mudar de nombre. Pero en su mayor parte, los elementos tradicionales se han conservado y es posible trasponerlos a un sistema filosófico coherente. Esto porque:

²² Royo, Antonio *op. cit.*, p. 14.

²³ Eliade, Mircea *op. cit.*, p. 418.

²⁴ *Ibidem.*, p. 419

• Tanto religión como filosofía tienen en común el propósito soteriológico (en mayor o menor grado), aunque lo expresen de maneras distintas.

• Muy relacionado con el punto anterior, nos encontramos con que religión y filosofía arriban —o pretenden hacerlo—, a una verdad intuitiva general acerca del mundo y la existencia.

• Las dos maneras —religiosa y filosófica— de abordar el problema de la redención proponen superar una deficiencia ontológica, atribuida a una mítica *Caida*, o aceptada como inherente a la naturaleza humana (en religión y filosofía respectivamente).

• Al menos una necesidad que satisfacen ambas es semejante: proporcionar consuelo (justificando o explicando el mundo).

• Vida, ser y hacer son valorados por ambas más allá del *aquí* y el *ahora*, de modo trascendente: hay una proyección de ideales (aunque de distinto tipo en religión y filosofía).

• Proponen como sustento de la esperanza una sustancia metafísica de atributos semejantes, no obstante la variación en los nombres:²⁵ Dios, Azar, Naturaleza, Ser, etc.

¡ Pero ¿por qué decimos *transposición*? ¿No son acaso manifestación de lo mismo? Conviene dejar establecido que se habla de transponer relaciones y elementos adecuándolos al nuevo sistema porque, al menos en el caso del que nos ocuparemos,

²⁵ Esto es evidente si consideramos los atributos que tienen en común: la sustancia metafísica es definida casi siempre como *única, simple, eterna, infinita, presente en todo ente, ubicua con respecto al espacio, etc*

así sucedió: se construyó desde un antecedente religioso. Hay que señalar además que, cuando decimos que la religión es referencia indispensable del pensamiento schopenhaueriano en cuanto a la soteriología, no aludimos sólo al cristianismo, sino también —y no con menos razón— a algunas religiones orientales (budismo, hinduismo...), de las que proviene, entre otras cosas, el tinte pesimista de su filosofía (Schopenhauer es en esto último un orientalista radical).²⁶ Y contiene elementos religiosos a pesar de su conocida (y supuesta) antirreligiosidad. Veamos qué hay de verdad en ello.

La filosofía schopenhaueriana se contrapone a la religión en muchos sentidos y sin embargo, suple en el hombre a ésta en la satisfacción de una necesidad primordial: la de creer. Ambas compiten en ese terreno, y pudiera hablarse de su filosofía, en cierto modo, como de una religión que subsiste, pese a la negativa de su dios a manifestarse.

Esto no es contradictorio: recordemos que Schopenhauer no condena a la religión en sus frecuentes ataques, sino al *teísmo*, al que considera incapaz de formular una explicación convincente del mundo. Añádase a ese defecto el que la explicación teísta esté “[...] en contradicción con la moral, porque suprime la libertad y la responsabilidad.”²⁷ Pero el que sea declaradamente *antiteísta* no lo vuelve *antirreligioso*: para él no son lo mismo religión y teísmo.

²⁶ Schopenhauer considera que “Aunque la suma del mal fuese cien veces menor de lo que es en realidad, el mero hecho de su existencia bastaría para demostrar [...] que no tiene más motivo para alegrarnos, sino más bien para dolernos de que el mundo exista; que su no existencia sería preferible a su existencia; [...]” (*Supl. IV*, p. 203). La existencia del dolor condena al ser. Esta idea “[...] se levanta sobre el concepto mismo del placer. De esta manera [...] suprime a priori toda corrección empírica en cuanto se declara que la felicidad, grande o pequeña, sólo es posible por el dolor de carecer, no consintiendo [sic] ella en otra cosa que en la supresión en cada caso de este carecer.” (Simmel, Georg *op. cit.*, p. 89). El dolor permanece, igual de real a lo largo del proceso, y la felicidad es un instante que comienza al suprimirse el deseo y se extingue casi instantáneamente o se da origen al aburrimiento.

²⁷ *FHF*, p. 169.

Como prueba de lo anterior considérese su simpatía por las religiones *no-optimistas*. Aquí se refiere a la cristiana y a la budista, y las acepta en tanto que mantienen puntos de vista afines al suyo en lo tocante a la culpa y negación del mundo, coincidiendo además con la segunda en la consideración del deseo como origen del dolor.

Por lo demás, piensa que las religiones positivas mismas no cumplen un papel enteramente dañino: disfrazan de mito las verdades metafísicas para hacerlas digeribles al hombre corriente que, de otra manera, no tendría acceso a ellas. Pues sólo en el mito, “[...] el significado íntimo y el elevado fin de la existencia puede ser revelado y expresado simbólicamente ya que el hombre es incapaz de llegar a descifrar su verdadero sentido.”²⁸

Él mismo recurre a simbolismos religiosos en su exposición cuando dice que “[...] en los Evangelios, las palabras ‘mundo’ y ‘mal’ se emplean como sinónimas.”²⁹ O también, que “[...] Adán representa la voluntad de vivir, [...] entregado al pecado (original), al dolor y a la muerte [...]”³⁰ O cuando afirma que el cristianismo es, básicamente, “[...] el dogma del pecado original (afirmación de la voluntad) y el de la redención (negación de la voluntad) [...]”³¹ Y al sostener que: “El Espíritu Santo es la negación decidida de la voluntad de vivir; el hombre, en quien se manifiesta *in concreto*, es el Hijo, el cual es idéntico con la voluntad que afirma la vida y produce el fenómeno del mundo visible, es decir, con el Padre [...]”³²

²⁸ *P&P*, t. II, p. 333.

²⁹ *MVR*, p. 254.

³⁰ *Ibidem*, p. 256.

³¹ *Ibidem*, p. 310.

³² *Supl. IV*, p. 243.

Visto el parentesco con sistemas religiosos anteriores, que nos podría ayudar a entender la presencia de algunos elementos soteriológicos en el sistema schopenhaueriano, consideremos un ejemplo de evolución de una relación: *la función salvadora* de Dios. Este atributo divino, cuya importancia percibiera con toda claridad Unamuno,³³ lo hallamos hoy en doctrinas manifiestamente ateas y aun en teorías socioeconómicas en apariencia ajenas del todo a la cuestión,³⁴ aunque reformulado de tal modo que apenas es reconocible.

Otro ejemplo de actualización de un concepto es lo que ha sucedido con los *trasmundos*. No se puede decir que en la antigüedad y hoy exista un mismo fin soteriológico: los objetivos han variado tanto que es difícil distinguir el parentesco. Así, podría parecer escandaloso hablar de salvación en el caso de un partido político o un caudillo que ofrecen una *retribución* a la masa que les sigue, y sin embargo perdura ahí el mismo espíritu.

Por todo lo anterior creemos que es posible hablar de transposición en el caso del sistema filosófico que nos ocupa, como veremos en seguida con más ejemplos.

³³ Vid. Unamuno, Miguel de *Del sentimiento trágico de la vida*, final del capítulo VII.

³⁴ "Además de las grandes tradiciones religiosas, hay ideologías seculares que poseen cierta analogía con las doctrinas religiosas de la salvación.", como el marxismo, existencialismo, nazismo, capitalismo progresista, etc. (Eliade, Mircea *op. cit.*, p. 419)

CAPÍTULO III

TRANSPOSICIÓN SCHOPENHAUERIANA DE ALGUNOS ELEMENTOS DE OTRAS SOTERIOLOGÍAS

Ateísmo y soteriología

Como hemos visto, hay razones para creer que el discurso schopenhaueriano es una transposición de relaciones y elementos de sistemas soteriológicos preexistentes, sobre todo del cristiano y del budista.³⁵ Una más es que su versión de la redención requería de componentes que desempeñasen un papel semejante. Esto se evidencia en la afinidad que hay a nivel general y particular con las tradiciones religiosas mencionadas.

Sin embargo, es justo señalar que muy probablemente Schopenhauer se mostraría renuente a admitir el vínculo con la religión, a la que despreciaba por considerarla una burda sustitución de la metafísica. Esto, a pesar de que reconocía su valor en tanto que para muchos, representa la única manera de satisfacer “[...] las dos necesidades del

³⁵ Pues “Sea lo que fuere la discutida ‘religiosidad’ del ateo Schopenhauer, lo cierto es que éste no deja de utilizar para su filosofía determinados simbolismos de las religiones, que le sirven para enmarcar tesis básicas de su sistema.” (Cabada Castro, Manuel *Querer o no querer vivir*, p. 84).

hombre: la de ayuda y protección y la de ocupación y entretenimiento; [...].”³⁶ Su soteriología es la mejor prueba de esta valoración positiva, como puede apreciarse en algunos elementos incorporados: la temporalidad, el cuerpo, la Voluntad, etcétera. Con ello, Schopenhauer ha mostrado que hay en la religión un valor práctico para el hombre, determinante de su destino y que es acaso lo que ha permitido la sobrevivencia de la fe.

La temporalidad, antecedentes y postura de Schopenhauer

Las teorías de la salvación han asumido, en lo que se refiere a su interpretación del devenir, dos formas predominantes. La primera es la concepción del *eterno retorno*, con la que “[...] la humanidad arcaica se defendía [...] de todo lo que la historia comportaba de nuevo e irreversible.”³⁷ La otra es la explicación histórica. Ambas doctrinas surgen de una preocupación común: interpretar el mundo, el cambio, para eliminar el temor del hombre ante el futuro, volviéndolo previsible (mito del *eterno retorno*), o cuando menos inteligible (en la historia).

El surgimiento del mito del eterno retorno como forma soteriológica se remonta a la antigüedad. Está presente en las explicaciones cosmogónicas de la mayor parte de las religiones ancestrales.³⁸ Enunciado llanamente, no es más que la idea de que en el

³⁶ MVR, p. 252.

³⁷ Eliade, Mircea *El mito del eterno retorno*, p. 50.

³⁸ Vid. Eliade, Mircea *El mito del eterno retorno*.

mundo, los hechos y los seres se repiten cíclicamente sin que haya cambios de fondo. Esto lleva implícitamente a la negación de la historia. A continuación analizaremos sus ventajas.

La idea de una repetitividad del acontecer permitía al creyente *reproducir*, en su vida y en el culto religioso, patrones de conducta que ya antes habrían probado su eficacia. Cuanto acontecía tenía además un carácter salvífico, porque cada repetición —es decir, cualquier acontecimiento—, abría la posibilidad de *re-crear* el mundo, revocando el mal acumulado desde la última vez. Con cada nuevo ciclo se renovaba también la esperanza y ni siquiera la muerte tenía un carácter definitivo. Esto es muy importante, pues la oposición a la historia nace en el hombre de “[...] la conciencia de su propia finitud, en el descubrimiento de que el morir está absolutamente entrelazado con la conciencia de nuestra individualidad [...]”³⁹ Tal noción cíclica del tiempo es antagónica a la concepción histórica, por lo que tiene ésta de irrepetible e irrevocable.

La historia, por su parte, no ofrece en su explicación un consuelo adecuado. “La justificación de un acontecimiento histórico por el simple hecho de ser un acontecimiento histórico, dicho de otro modo, por el simple hecho de que se produjo de ese modo, encontrará grandes dificultades para librar a la humanidad del terror que los acontecimientos le inspiran.”⁴⁰ Al individuo le resulta difícil aceptar una idea del devenir ajena a la redención. Exige para su vida, una esperanza y para ésta, un fundamento, y rechaza un existir sujeto al capricho de fuerzas desconocidas e incontrolables. Por eso, afirma Eliade, “[...] ninguna de las filosofías historicistas está en condiciones de defenderlo del terror a la historia.”⁴¹

³⁹ Urdanibia, Javier *Los anti-hegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, p. 264.

⁴⁰ Eliade, Mircea *El mito del eterno retorno*, p. 136.

⁴¹ *Ibidem*, p. 144.

Además, a la explicación histórica se le escapa el *sentido del sufrimiento*, mientras que en las concepciones arcaicas del devenir existía una valoración del mismo "[...] y aún [se trataba] de buscar el dolor por sus cualidades salvadoras [... al grado de que] jamás [se] lo consideró como desprovisto de significación."⁴² El dolor era explicado y *justificado*, y esto ayudaba a soportarlo mejor.

Por esto la concepción cristiana del devenir supuso un avance en tanto que asimilaba el acontecimiento histórico dándole un significado,⁴³ un valor:

Recordemos que para el cristianismo el tiempo es real porque tiene un sentido: la Redención. 'Una línea recta traza la marcha de la humanidad desde la Caída inicial hasta la Redención final, y el sentido de esta historia es único. [...]. El desarrollo de la historia se ve así requerido y orientado por un hecho único, radicalmente singular y, por consiguiente, tanto el destino de toda la humanidad como el destino particular de cada uno de nosotros se juega una sola vez, de una vez por todas, en un tiempo completo e irremplazable que es el de la historia de la vida.'⁴⁴

La forma soteriológica cristiana integró así lo definitivo e irreplicable del acontecimiento histórico a una valoración del mismo aceptable para el individuo. Es decir, dio al acontecimiento histórico una interpretación metahistórica, tal cual hicieron luego algunas doctrinas historicistas.⁴⁵ Veamos ahora qué cambios presenta Schopenhauer en su consideración del devenir con respecto a las concepciones mencionadas.

⁴² *Ibidem*, p. 188.

⁴³ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁵ Por ejemplo, el marxismo "[...] coloca la edad de oro exclusivamente al final de la historia en vez de ponerla también al principio. [...] el militante marxista de nuestro tiempo advierte en el drama provocado por la presión de la historia un mal necesario, el pródromo del triunfo próximo que acabará para siempre con todo el mal histórico." (*Ibidem*, p. 135). Queda en pie, sin embargo, una objeción a las doctrinas que sostienen que es el hombre (individuo, fuerzas económicas, etc.) el que hace la historia, pues "[...] la libertad de hacer la historia de que se jacta el hombre moderno es ilusoria para la casi totalidad del género humano. {Al individuo,} A lo sumo le queda la libertad de elegir entre dos posibilidades: 1a, oponerse a la historia que hace esa limitada minoría (y en este caso tiene la libertad de elegir entre el suicidio y el destierro); 2a, refugiarse en una existencia subhumana o en la evasión." (*Ibidem*, p. 142).

Primero: en la concepción cristiana de la temporalidad el hombre *estaba en el tiempo*. Para Schopenhauer, en cambio, el tiempo *está* en el individuo, pues es un producto del intelecto (tal como él lo concibe), un atributo de la conciencia. El tiempo así considerado es, junto con el espacio, *trascendental*. Ambos “Existen *antes* de cualquier experiencia, más acá y no más allá de ella [...]”⁴⁶

Segundo: al lado de dicha temporalidad categorial —o *forma de la sucesión*, como él la llama—, de existencia ideal, Schopenhauer considera el *tiempo vivido*, de carácter cíclico, infinito —la existencia se da como un eterno presente⁴⁷—, aunque acabable. Aquí hay una ruptura también con la concepción histórico-cristiana. En ella, el tiempo era vía y medio para alcanzar la salvación —al final de la historia—, y continuaba una vez agotado el proceso soteriológico. Contra esto, Schopenhauer propone una salvación que implica la abolición del tiempo, junto con la existencia de la cual es un elemento básico.

Pero Schopenhauer también rechaza la concepción historicista de la temporalidad. La desecha como solución sin intentar abolirla ni asimilarla, y propone una forma alternativa en la que no se considera la singularidad del acontecimiento un consuelo, aunque tampoco se defiende su infinita repetición (con respecto a esto sostiene que la continua vuelta a la existencia tanto de los seres como de los acontecimientos sólo les resta valor), pues como veremos luego, la salvación consistirá en cierto modo, precisamente en el cese de esta circularidad.⁴⁸

⁴⁶ Safranski, Rüdiger *op. cit.*, p. 156.

⁴⁷ *Supl. IV*, p. 130.

⁴⁸ El tema del eterno retorno está presente en Schopenhauer, pero no es —como en Nietzsche— un indicio de afirmación de la existencia: “Quizá no hubiera un hombre que al final de su vida, si conserva sus facultades y dice lo que siente, desee comenzarla otra vez y no prefiera dejar de existir en absoluto.” (*MVR*, p. 253).

Otra razón fundamental en la impugnación de la historia por parte de Schopenhauer es el carácter individualizado de su soteriología. La persona es para él el actor principal que, aunque impotente en cuanto al control del devenir, debe asumir la responsabilidad de su propio destino, por lo menos en lo que atañe a su salvación. Por eso, prefiere a la moral sobre la historia como vía de salvación, dado el papel hegemónico que aquélla asigna al individuo: "La moral determina el destino [...]. Los pueblos [de los que la historia habla] no son más que abstracciones; sólo los individuos existen realmente."⁴⁹ y su vida es la manifestación de un significado moral.⁵⁰ A la historia, en cambio, la suerte que corra el individuo le es ajena o la considera irrelevante.

Schopenhauer piensa además que no hay una racionalidad implicada en los acontecimientos.⁵¹ La finalidad que pretende observar en ellos el historiador es sólo superficial.⁵² no existe un progreso real. Y "Mientras que la enseñanza de la historia es que en cada tiempo han existido cosas diferentes, la filosofía trata de hacernos comprender que por toda la eternidad la misma cosa es, ha sido y será."⁵³

⁴⁹ *Ibidem*, p. 214.

⁵⁰ *Supl. III*, p. 326.

⁵¹ *Ibidem*, 323.

⁵² *Ibidem*, p. 325.

⁵³ *Ídem*.

El cuerpo

En cuanto al cuerpo, apenas puede decirse que en su enfoque Schopenhauer haya hecho una transposición, pues retoma mucho del cristianismo, casi sin modificarlo. Sin embargo, encontramos algunos cambios significativos. Por ejemplo, al cuerpo antes se le negaba en pro de un trasmundo, mientras que Schopenhauer le niega por sí mismo, por lo que representa, y en el fondo, acaso por su propio bien —aunque su filosofía no pretenda salvarlo, dado que no trata de “[...] fundar, contra la religión idealista del más allá del alma, una nueva religión del cuerpo, sino [...] que, al darle la importancia que le da,] quiere acabar con la ilusión de que es posible escapar a la prepotencia de éste.”⁵⁴

También rechaza la hasta entonces tácitamente aceptada primacía del espíritu. Ahora éste es parte del cuerpo, y el pensamiento una acción física. El cuerpo es condición de la conciencia, pues ésta se da solamente como *conciencia animal*.⁵⁵ Como asiento del cerebro, el cuerpo es el sustento⁵⁶ de todo, incluso de la soteriología.

El cuerpo ocupa así un lugar central: será para Schopenhauer creador y criatura, producto y productor del mundo según el aspecto que se considere, pues sus atributos no se agotan en la pura consideración biológica. Será mirado no sólo como algo físico, sino en cierto modo, metafísico. El cuerpo se constituye ahora en un sitio *peculiar* para la reflexión, pues “[...] encierra en sí los últimos y mayores secretos y por ahí tiene

⁵⁴ Safranski, Rüdiger *op. cit.* p. 310.

⁵⁵ *Supl. II*, p. 73.

⁵⁶ “El yo es el portador de todo el mundo de los fenómenos [...]” Simmel, Georg *op. cit.*, p. 42.

acceso a ellos, y sólo por este camino puede llegar a penetrar el secreto de todas las cosas.”⁵⁷

En la soteriología schopenhaueriana, como ya dijimos, la posibilidad de la salvación depende del cuerpo: él es condición, aunque no garantía. Por ser asiento del cerebro —y con él, de la conciencia— determina la forma del mundo, el carácter empírico, la individualidad, etc., que son las variables a considerar en el proceso. Este enfoque privilegiante del cuerpo *por parte de la soteriología* es nuevo, ya que es en buena medida positivo —al revés del cristiano. Veamos cómo surgió esta concepción en nuestro filósofo.

Schopenhauer sigue a Kant cuando afirma que la representación es formalmente independiente del intelecto: al dar por buenas las condiciones *a priori* de la experiencia acepta también la subordinación del fenómeno a ellas. Pero va más allá⁵⁸, al sostener que el cuerpo es condición de la representación, y que la inteligencia es un atributo biológico, pues: “Así como, según las necesidades de la Voluntad, cada especie animal está provista de pezuñas, de garras, de manos, de cuernos o de dientes, así también cada una está dotada de un cerebro más o menos desarrollado, cuya función es la inteligencia necesaria para su conservación.”⁵⁹ Por eso, su teoría del conocimiento debe entenderse también como un estudio del papel del cuerpo en la construcción del saber, de la forma misma del mundo.

⁵⁷ *Supl. I*, p. 228.

⁵⁸ “Schopenhauer ha destrozado este dogma según el cual la razón constituía la más profunda esencia del hombre. [...] Mientras que antes se consideraba como el último fundamento del hombre aquella energía que encontraba su más adecuada expresión en el pensamiento y en su lógica. Schopenhauer arranca este fundamento esencial a la razón y por un giro atrevido la transforma en un accidente, en un medio o en una consecuencia del querer, que demanda para sí aquel puesto.” (Simmel, Georg *op. cit.*, p. 53).

⁵⁹ *Supl. II*, p. 74.

Pero la importancia del cuerpo es aún mayor: permite *vivenciar* al mundo desde otra perspectiva, como *cosa en sí*, gracias a que él es la Voluntad misma: “[...] dientes, esófago y canal intestinal son el hambre objetivada; las partes genitales, el instinto sexual objetivado; las manos que asen, los rápidos pies, corresponden al esfuerzo ya menos inmediato de la voluntad que representan.”⁶⁰ En virtud de la doble naturaleza del mundo —Voluntad y representación—, “[...] la identidad ontológica de la voluntad y el cuerpo tiene la consecuencia epistemológica de que el conocimiento de la propia voluntad [...] puede alcanzarse en el conocimiento del propio cuerpo, pues el fenómeno no es lo que oculta la esencia, sino aquello que la desvela [...]”⁶¹ Aunque este es un conocimiento parcial, indirecto, de la cosa en sí.

El cuerpo es la clave para la comprensión del ser: es una cosa entre otras⁶² y por eso no es como las otras cosas: no es, como ellas, un *efecto* de la Voluntad, es “[...] la voluntad dentro de la representación, la voluntad misma intuida en la forma intelectual del espacio [...]”⁶³

Al poner al cuerpo en tal situación, Schopenhauer *invierte* —con respecto a Descartes—, los elementos en la prueba de la existencia, pues lo introduce como certeza inicial.⁶⁴ Él considera a la conciencia como un producto —sin que esto signifique una posterioridad temporal— del cuerpo, y hasta el mundo mismo lo tiene como oculto sostén. Su razonamiento podría discurrir así:

⁶⁰ MVR, p. 97.

⁶¹ Urdanibia, Javier *op. cit.*, p. 203.

⁶² El “[...] propio cuerpo del observador, cuyas sensaciones son en realidad el punto de partida de sus percepciones, [...] no deja de ser un objeto entre objetos, [...] sometido a las leyes de este mundo corporal objetivo.” (CR, p. 147).

⁶³ SVN, p. 79.

⁶⁴ Pues “Si el ‘yo’, del que arranca la deducción, ha de ser algo más que una ficción vacía, si ha de poseer ser y verdad empírica, tiene necesariamente que determinarse no sólo de un modo psíquico, sino también, y al mismo tiempo, de un modo físico.” (Cassirer, Ernest *El problema del conocimiento...*, p. 511).

1. Deseo, quiero, soy Voluntad.

2. Por lo tanto, existo —esto, como en Descartes, es cuestión de método: se quiere y se existe simultáneamente. De hecho, querer es existir y existir es querer.

3. En tanto que existo como cuerpo, soy *representación* (la existencia se me da como Voluntad y como representación, como ser volitivo y como ser espacio-temporal).

4. Cuanto existe —el mundo— es también representación.

5. Eso mismo es Voluntad, pues “Sólo por comparación con lo que pasa en mí cuando realiza [mi cuerpo] algún acto corporal bajo el imperio de un motivo, que es la esencia interior de las mudanzas que en mí determinan las causas externas, puedo comprender cómo cambian los cuerpos inanimados en virtud de las causas [...]”⁶⁵ Esta inducción (analógica) va de mi cuerpo a los otros y su valor explicativo depende de la evidencia interna que supuestamente tiene cada cual.⁶⁶

El cuerpo es así la base para la demostración del mundo y la fundamentación del conocimiento, pero ¿cómo se prueba su propia existencia? ¿basta afirmar su inmediatez? ¿Puede ser, propiamente hablando, un objeto de conocimiento, siendo como es, él mismo el instrumento? Aquí Schopenhauer, se limita a mostrar antes que a

⁶⁵ MVR, p. 109.

⁶⁶ Este punto de partida le permitirá además dar una salida airosa e innovadora al solipsismo cartesiano: el cuerpo será la garantía de la intersubjetividad. El conocimiento que nos proporciona —del mundo como voluntad y representación— es una revelación universal, forzosa y asequible para cualquier sujeto, y si alguien pensara lo contrario ello: “[...] implicaría que su cuerpo es único entre todos los objetos con los cuales ha estado o podría estar en relación; sólo él sería ‘voluntad’. [...] y por ello se colocaría en la posición de pensar que él era el ‘único individuo real en el mundo’.” (Gardiner, Patrick *Schopenhauer*, p. 85).

demostrar sus conclusiones, lo cual sólo ayuda a entender lo que de antemano da por cierto.

Además de este *punto ciego* de su filosofía, está el problema de la posibilidad de la salvación para un individuo que, a través del cuerpo, es controlado como un pelele por la Voluntad, en lo cual:

[...] es de suponer que, muy a su pesar, coincide con [...Hegel,] su adversario más decidido; ambos diluyen al individuo: Hegel en aras de un espíritu absoluto en cuyo proceso de madurez se exige el sacrificio de ese individuo; Schopenhauer lo disuelve como una burbuja engañosa cuya aparición ha sido un equívoco. Hegel pone los cimientos de un optimismo que llevará a la divinización del Estado como encarnación histórica del absoluto. Schopenhauer en cambio da comienzo a una filosofía que se clarifica en el absurdo.⁶⁷

Este obstáculo parece de entrada infranqueable: si el cuerpo está destinado desde el origen a la perpetuación de la Voluntad, si las mismas condiciones de la salvación (inteligencia, sensibilidad artística, bondad) tienen su razón de ser en él ¿cómo podría pensarse siquiera en la redención? Schopenhauer se escabulle, negando la posibilidad de una redención universal.⁶⁸ No obstante, le es difícil explicarla en los contados casos que acepta. Pero se nos escapa nuevamente: es posible la salvación porque, pese a la aparente homogeneidad, cada cuerpo *encarna* una *Idea*⁶⁹ individual, una forma cuya

⁶⁷ Suances Marcos, Manuel *op. cit.*, p. 272.

⁶⁸ Aunque el santo, "Al superar su voluntad ha superado también el mundo, que no es otra cosa que el producto reflejo de esta voluntad [...]" (Simmel, Georg *op. cit.*, p. 206).

⁶⁹ Schopenhauer hace alusión a esa diferencia en su disertación sobre el retrato: cada persona encarna una idea distinta, pues "[...] representa, en cierto modo, una idea peculiar." (MVR, p. 180, porque, en la especie humana, el individuo posee un carácter individual. Al respecto hay una objeción fuerte, pues: "[...] no puede explicarse la individualidad con la simple frase un acto de la Voluntad, sino que bajo la individualidad tiene que existir y persistir, tiene que haber permanentemente una substancia que no puede ser otra que la misma Voluntad. El propio Schopenhauer reconoce que ese acto de la Voluntad está fuera del tiempo, que el carácter inteligible no es un mero fenómeno, sino que tiene sus raíces en la Cosa en sí; según esto, ese carácter inteligible es una cosa permanente. [...]" (Ruiz Cadalso, Alejandro *Individualidad y personalidad; relaciones con la filosofía de Schopenhauer y la doctrina de la energía*, p. 193). Y así, "O bien el 'carácter inteligible' no existe y todos los individuos humanos comparten una disposición esencial idéntica, diferenciada representacionalmente por circunstancias extrínsecas, lo que invalida una de las más caras doctrinas schopenhauerianas; o bien existe, y entonces el principio de individuación y el egoísmo en él sustentado expresan una profunda verdad de nuestra condición." (Savater, Fernando *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*, p. 36).

singularidad no es sólo fenoménica. Así explica el que la liberación sea distinta en cada caso, y que cada situación sea su propia medida, aclarando de paso la condenación de casi todos. Se salva el genio, no el individuo corriente pues, aunque metafísicamente idénticos, fenoménicamente *objetivan* Ideas con distinto potencial, *cuyas posibilidades son distintas porque tienen cuerpos distintos*. Por eso no puede haber un destino común para los hombres, aunque sí una meta semejante a la cual poder aspirar desde la situación propia, *desde el cuerpo propio*.

En lo que se refiere al más excelso producto del cuerpo, la conciencia, Schopenhauer lo relega a un papel subordinado. Soteriológicamente, nace y desaparece con el cuerpo que le sirve de soporte. Lo que este último *objetiva* en cambio, permanece, aún tras la muerte. La conciencia, es tan sólo un *fenómeno cerebral*. Su influencia se reduce a la *forma* —cuándo y cómo— de la salvación, pero su participación en la *transformación* de la Voluntad individual es incidental. Es el cuerpo quien afirma o niega la existencia, quien *elige*.⁷⁰ La conciencia tan sólo le presenta motivos y contramotivos, pero él predestina⁷¹ con su configuración, a salvarse o a perderse.

⁷⁰ Elección *sui generis*, puesto que no hay libertad: el cuerpo nos lleva a seguir el camino de lo que somos, haciéndonos simultáneamente responsables. Individualmente, no somos libres ante el problema de la existencia (no la elegimos ni deseamos de entrada), porque el cuerpo es vida y al ser se elige a sí mismo.

⁷¹ Aunque no en sentido determinista, pues "El determinismo (universal) tiende a no admitir diversas posibles líneas de causación. [...]" (Ferrater Mora, José *Diccionario de filosofía*, t. 1, p. 773).

El fundamento: Voluntad en lugar de Dios

La *muerte de Dios* marcó para la reflexión filosófica la llegada del nihilismo, superación irrevocable de la interpretación teológica del mundo y la existencia. Pero la muerte de Dios sólo fue el último suceso de la serie que condujo y desde hacía mucho tiempo apuntaba en esa dirección: la radicalización de la idea de libertad, la abierta posibilidad de inventar sentidos, e incluso el olvido de esta clase de problemas. Antes de arribar tal punto, Schopenhauer propuso un sistema soteriológico que fue quizá también, el último metafísico. En este apartado examinaremos el elemento más importante de dicha empresa. Nos referimos a la Voluntad, transposición que hizo del concepto de Dios a su sistema.

Mencionemos primeramente las divergencias que hay entre ambos elementos. La Voluntad no es un Demiurgo ni un redentor, sino la *condición de posibilidad*⁷² de cosas tales como verdad, conocimiento, bien, mal, salvación, etc. Schopenhauer la pone “[...] en el lugar que la prueba cosmológica ponía al Dios creador y en el lugar que el panteísmo ponía a Dios como esencia del mundo, [...]”⁷³ Pero no puede decirse que con esto haya divinizado el universo —aunque no sea contradictoria la relación de equivalencia entre Voluntad y mundo—. Y a pesar de que un postulado básico de su metafísica es el carácter autoteleológico del ser (*la existencia es su propio sentido*).⁷⁴ la Voluntad es siempre voluntad de ser, de vivir, de existir), ocupa buena cantidad de

⁷² Decimos que Schopenhauer pone a la Voluntad en lugar de Dios porque “[...] la representación de Dios era la que hasta entonces había desempeñado principalmente esa función. Sin duda, cada época necesita un concepto en ese lugar de su sistemática espiritual, un concepto que sea lo bastante elevado y lo bastante impreciso para servir a todos los intereses y necesidades de explicación posibles, [...]” (Safranski, Rüdiger *op. cit.*, p. 218). *Cf.* también: Suances Marcos, Manuel *op. cit.*, p. 82.

⁷³ *P&P*, p. 59.

⁷⁴ Ya que “[...] el principio de la existencia del mundo carece de razón [...], es una voluntad ciega, que como cosa en sí, no se encuentra sometida al principio de razón [...]” (*Supl. IV*, p. 205).

páginas en distanciarse del panteísmo⁷⁵, ya que no obstante la semejanza en las conclusiones, tienen puntos de partida opuestos. Nuestro filósofo, además, no trabaja sólo a nivel conceptual, sino que trata de hacer comprensible el ser, en cuanto esto sea posible. En su sistema:

No puede, como el panteísmo, hacer brotar con sus cavilaciones la variedad de las ideas y del mundo de los fenómenos partiendo de la sustancia absoluta y una, sino que debe partir de la estructura conocida del mismo mundo de los fenómenos y de la autoconciencia natural, dada a todo hombre, para encaminarse hacia la voluntad como hacia lo único metafísico.⁷⁶

Graças a ello no tiene que enfrentar las críticas a las pruebas escolásticas de la existencia de Dios —inaplicables en su metafísica—, pues si bien tales pruebas “[...] presuponen el valor objetivo del principio de razón suficiente y algunas también explícitamente el principio de causalidad”,⁷⁷ ni la prueba ontológica ni la prueba cosmológica pueden demostrar la existencia de Dios o de la Voluntad por el carácter inmanente que atribuye al principio de causalidad.

Schopenhauer tendrá así que seguir un camino distinto en su argumentación, pues tampoco puede prescindir de ese “[...] último punto de apoyo de todo lo que nuestra experiencia nos presenta en movimiento, en ejercicio de la causalidad, en la existencia transitoria de lo posible, en la participación limitada de alguna perfección, o en la tendencia ordenada hacia algún fin.”⁷⁸ El método que sigue es el analógico-inductivo.

⁷⁵ *Cf. P&P*, t. II, pp. 99-102. Tómese en cuenta que Schopenhauer no quiere que se le considere panteísta, porque aunque en ambos sistemas el mundo descansa sobre sí, el panteísmo considera al mundo perfecto. Pero la Voluntad no es racional ni intencional ni moral y el panteísmo, “[...] si no es una pura manera de decir, exige la adjunción de ciertas cualidades morales que no corresponden evidentemente al mundo: bondad, sabiduría, felicidad, etc. Además, el panteísmo es un concepto que se suprime a sí mismo, porque la idea de Dios presupone, como corolario esencial, un mundo diferente de él. Si, por otro lado, el mundo mismo ha de tomar su papel, queda un mundo absoluto, sin Dios; y entonces el panteísmo es sólo un eufemismo del ateísmo.” (*FHF*, p. 158). Schopenhauer además deduce el mundo a partir del yo corporal, en tanto que “Los panteístas siguen la vía descendente pues parten de su θεός, [...] y de esta cosa, completamente desconocida, se valen para explicar todas las cosas conocidas” (*Supl. IV*, p. 254).

⁷⁶ Cassirer, Ernest *op. cit.*, p. 507.

⁷⁷ Quiles, Ismael *op. cit.*, p. 105.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 109.

que le permite trascender la barrera representada por el fenómeno apoyándose en el *sentido interno*.⁷⁹ Y tiene que apelar a este último porque para él, los órdenes de lo real no se relacionan causalmente (no se demuestra la existencia de uno por la del otro), ya que entre ambos sólo existe un nexo: la *causa ocasional*,⁸⁰ concepto ideado originalmente —por Malebranche— para explicar la sujeción del mundo a Dios. Esta conexión no es lógica ni empírica, sino metafísica. Por ella, nómeno y fenómeno funcionan de manera paralela, aunque independientemente. La causalidad propiamente dicha no los enlaza, porque su efectividad se restringe al mundo fenoménico, a la representación —no puede aplicarse a la existencia, sino sólo a los *estados*⁸¹—. No hay pues relación que permita inferir la existencia del nómeno a partir de la del fenómeno, y aquí la filosofía sólo puede sugerirnos la naturaleza del primero, sin dar una explicación última. No hay tampoco, propiamente hablando, un conocimiento del ser, y el mismo término *Voluntad* es sólo un nombre aproximado.

A pesar de esta indemostrabilidad, la Voluntad es el principio que vuelve inteligible la forma del mundo. Pero, por ser ella en diversos aspectos la antítesis de

⁷⁹ Ver apéndice respectivo.

⁸⁰ Antes que Malebranche, Arnold Geulincx, proponía esta relación entre mente y cuerpo: “[...] mi acto de voluntad es una causa ocasional; es decir, una ocasión de que Dios produzca un cambio en el cuerpo. Del mismo modo un acontecimiento físico en mi cuerpo es una ocasión de que Dios produzca un acontecimiento psíquico en mi conciencia. Cuerpo y alma son como dos relojes, ninguno de los cuales obra sobre el otro, pero que marcan exactamente la misma hora porque Dios sincroniza constantemente sus movimientos.” (*apud* Copleston, Frederick *op. cit.*, vol. 4, p. 170).

Malebranche por su parte afirmaba que: “[...] la voluntad de los seres espirituales es incapaz de mover el más pequeño cuerpo que exista en el mundo. Porque es evidente que no hay una conexión necesaria, por ejemplo, entre nuestra voluntad de mover un brazo y el movimiento efectivo de éste. Es verdad que el brazo se mueve cuando yo quiero, y yo soy así la causa natural del movimiento de mi brazo. Pero las causas naturales no son en absoluto verdaderas causas, sino solamente causas ocasionales, que únicamente obran por el poder y eficacia de la voluntad de Dios, como he explicado.” (*Ibidem*, p. 180). Tal vez esto ilustre mejor el sentido en que Schopenhauer relaciona mundo y Voluntad: son dos órdenes independientes que efectúan movimientos paralelos sin que medie entre ambos la relación de causalidad.

⁸¹ Se comete un abuso “[...] tantas veces como se aplique la ley de la causalidad a algo que no sea cambios en el mundo material, empíricamente dado, por ejemplo, a las fuerzas naturales [...], a la materia [...], al universo, al que, en cuanto tal, hay que atribuirle una existencia absolutamente objetiva, no condicionada por nuestro intelecto.” (*CR*, p. 156).

Dios, cada elemento que proponga en su soteriología negará algún aspecto o atributo del mundo de la Voluntad, tal cual sucede con:

- El egoísmo —forma primordial de la Voluntad— que será negado en la compasión.
- El *juego* de la Voluntad (el vaivén del placer al dolor), que será rechazado en el ascetismo.⁸²
- El predominio metafísico de la especie sobre el individuo, a causa del cual, la salvación tendrá un carácter *individualizado* e incluso elitista.
- La inmortalidad de la especie, desmentida por la extinción en vida del asceta.

No obstante esta consideración negativa de la Voluntad, podemos citar algunos atributos que permiten hablar de ella como sustituto de Dios, y valgan como ejemplo estos:

- El conocimiento o aproximación a ambos es *intuitivo* (inmediato, no por vía racional). No son *demostrables* mediante sólo la argumentación.
- Ambos son causas primeras absolutas, aunque en el caso de la Voluntad, el mundo no sea en estricto sentido una *consecuencia* suya.

⁸² El ascetismo es, para Schopenhauer: "[...] el aniquilamiento intencionado de la voluntad, obtenido por la renuncia de cuanto agrada y la persecución de todo lo que desagrada y por la práctica voluntaria de una vida de penitencia y de flagelación consagrada a una constante mortificación del querer." (MVR, p. 301).

• Uno y otra, por su peculiar naturaleza, proscriben el libre arbitrio individual, aunque en la mayoría de las religiones —tanto como en la propia filosofía de Schopenhauer— se siga hablando de libertad. En cuanto a esto hay también un gran parentesco entre la Providencia y el determinismo schopenhaueriano.

• La Voluntad, como Dios, es *inmortal*.

• Son inmutables: no física, sino metafísicamente.

• Su naturaleza es una (en el caso de la Voluntad, porque está fuera de las condiciones de la multiplicidad).

• Ambos permiten la existencia de la moral. Los sistemas respectivos, en consecuencia, funcionarán de manera análoga, aunque invertida —la existencia del bien se derivaba en la religión cristiana de un Dios que lo originaba; en el sistema schopenhaueriano, en cambio, nace como negación del mal generalizado, representado por la Voluntad.

Origen del mal⁸³: existencia en vez de pecado

Se entiende mejor la concepción schopenhaueriana de la existencia si tomamos en cuenta que se ha forjado al abordar problemas tales como el de la presencia del dolor, la maldad y la muerte en el mundo. Así, no sorprende que para nuestro filósofo ella sea el pecado original, o cuando menos el pago por el mismo. En esto se aproxima al “[...] dogma cristiano [que] enseña que los hombres son una raza culpable por el mero hecho de existir, [...]”⁸⁴ Sufrimiento y muerte pueden considerarse consecuencias naturales de la vida, el anticipo que hace el hombre por ella, a la constitución del mundo. Aunque “Si comparamos de una parte el arte indescriptible de la Naturaleza y la riqueza de sus medios y de otro la pequeñez del resultado perseguido y adquirido, se llega forzosamente a la conclusión de que la vida es un negocio que no cubre gastos.”⁸⁵ y su costo excesivo más pareciera invitarnos desistir de la empresa, pues mal y dolor son coesenciales a la existencia.⁸⁶

Schopenhauer iguala *mal* y *existencia* porque no puede interpretar al primero como *castigo* impuesto al hombre por Dios. Sin embargo, lo considera un justo *suplicio*,⁸⁷ y metafóricamente, le sigue llamando *pecado*. Puede parecer escandaloso decir que el mal es justo. Schopenhauer condena al teísmo por esa misma razón. Pero él no justifica: simplemente describe lo que es. Veámoslo detenidamente.

⁸³ Mal entendido, cual hace Schopenhauer, en un sentido amplio: moral, físico y metafísico.

⁸⁴ *Supl. IV*, p. 240.

⁸⁵ *Supl. II*, p. 180.

⁸⁶ Schopenhauer pone como ejemplo extremo (aunque tal vez él lo vería ordinario) el del topo: “La ocupación constante de su vida es cavar penosamente con ayuda de sus enormes patas en forma de paletas, rodeado de una noche perpetua, pues sus ojos embrionarios sólo le sirven para huir de la luz. Es el único animal verdaderamente nocturno, pues los gatos, los búhos y los murciélagos, que ven en las tinieblas, no lo son. ¿Qué gana el topo con vida tan miserable? La alimentación y la cópula, o sea, exclusivamente los medios de continuar tan triste existencia y de transmitirla a otro individuo.” (*Idem*).

⁸⁷ *Cf. Ibidem*, pp. 180-181.

Schopenhauer afirma que hay en el mundo una *justicia metafísica* que se cumple invariablemente, incluso de manera individualizada. Ésta ha de ser una justicia en la que “La pena debe [...] ir tan unida a la falta que ambas sean una misma cosa.”⁸⁸ En ella, “El opresor padece con los oprimidos y en una medida que guarda relación exacta con la mayor claridad de su conciencia y con la mayor vehemencia de su voluntad.”⁸⁹ Aunque no por esto la aprueba. Schopenhauer la condena y de un modo más completo, desde dentro, pues a la visión externa agrega “[...] el lado objetivo y moral, con su séquito de necesidades, de dolores, de tormentos, de discordia, maldad, infamia y locura [...].”⁹⁰ De ahí su propósito de negar aquello que la origina, la Voluntad.

Pero al introducir esta noción de justicia, Schopenhauer es estrictamente consecuente con su metafísica: aplica tan sólo el principio de razón suficiente. Se trata pues de una justicia natural más que moral, común a todo suceso fenoménico, que no justifica y sí explica el mal como consecuencia del ser y hacer mundanos. Por ella, a cada acción corresponde una retribución que, en ocasiones, viene ya dada en el acto mismo. Y en virtud de que “[...] todo ser [...], lleva sobre sí la carga de la existencia en general y luego la de su propia individualidad [y si no sufre por una, sufrirá por la otra, pero siempre sufrirá], absolutamente como es [...], lo que sucede y sucederá es la pura justicia, pues tal es su voluntad, y a tal voluntad tal mundo. La responsabilidad de la existencia y del modo de ser del mundo recae sobre el mundo mismo y sobre nadie más, [...].”⁹¹

Hay un equilibrio entre actos (causas) y padecimientos (consecuencias). Tal como Hume, Schopenhauer considera que “Todas las ventajas son acompañadas de

⁸⁸ *MVR*, p. 272.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 277.

⁹⁰ *Supl. IV*, 214.

⁹¹ *MVR*, p. 272.

desventajas. Una compensación universal rige todas las condiciones del ser y la existencia.⁹² Resulta difícil no ver el parecido efecto de tal *justicia metafísica* con el de la ley del *karma*, a la luz de la cual:

[...] los sufrimientos no sólo hallan un sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos no sólo son merecidos —puesto que son el efecto fatal de los crímenes y de las faltas cometidos en el curso de las existencias anteriores— sino además bienvenidos pues sólo de ese modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de sus existencias futuras.⁹³

Así se salda la deuda contraída en el *pecado original* del que metafóricamente habla a veces y que surge, como en la historia bíblica, tras una *Caída*: la procreación. Pecado en el que se *afirmó* el placer, pero también el dolor y la muerte.⁹⁴

Hay que advertir además que, según Schopenhauer, el *pecado* es resultado de una elección *libre*,⁹⁵ aunque el hombre, impulsado por el señuelo de la felicidad, se vea *arrastrado* a la vida, a la acción, pues no es indiferente ante:

[...] la felicidad [...ya que] es imposible que exista algún hombre que no quiera ser feliz. Podrá equivocarse de mil maneras en la elección de los objetos en los que crea encontrar su felicidad, pero nadie renuncia ni puede renunciar a ser feliz [sea cual fuere el significado que se dé a esta expresión]. El mismo suicida que se quita la vida sin creer en la existencia ultraterrena lo hace porque cree, con tremenda equivocación, que en la muerte encontrará la felicidad dejando de sufrir. El hombre no es libre ante el problema de su felicidad perfecta y total, ya que la voluntad no puede menos de sentirse arrastrada por un bien cuya posesión había de saciar por completo su apetito natural, [...].⁹⁶

Y como la felicidad (y la existencia), en términos schopenhauerianos, es tener siempre un objeto que desear, no hay escapatoria.

⁹² Hume, David *Historia natural de la religión*, p. 224.

⁹³ Eliade, Mircea *El mito del eterno retorno*, p. 91.

⁹⁴ Cf. *Supl. III*, p. 247.

⁹⁵ Véase en el apéndice respectivo cuál es el significado y alcance de esta libertad.

⁹⁶ Royo, Antonio *op. cit.*, p. 62.

Surge en este momento la duda acerca de cómo, no siendo libre el individuo, podría ser en cambio responsable moralmente. Pues: "Si la libertad no existe, la virtud y el vicio son una misma cosa, lo mismo que la honradez y la villanía, la pureza y la lujuria, la buena y la mala fe [...] y el hombre queda reducido a la condición de los brutos animales."⁹⁷ es decir, a la *inocencia*. Schopenhauer argumenta que la falta de libertad individual no impide la libertad de la Voluntad *considerada en un sentido trascendente*.⁹⁸ Salva así la noción de responsabilidad —más adelante veremos hasta qué punto.

Pero ¿qué factores específicos del ser contribuyen a hacer de su existencia un infierno? Schopenhauer afirma que el origen del mal está dado desde la forma en que percibimos el mundo. Cada individuo se ve a sí mismo como centro y fundamento del universo. El mecanismo representacional crea un solipsismo al que sólo puede corregir un conocimiento más depurado. Pero moralmente, como egoísmo, es más persistente. En consecuencia, el mundo es el infierno y cada cual un demonio.⁹⁹ La originalidad de Schopenhauer es que, "No habiendo como no lo hay en su sistema un responsable creador que dé la cara ante el problema, no le queda más que un camino: llamar a los hombres a la resignación y despejar la única vía posible de salvación: negar la raíz de toda vida y deseo [: el yo]."¹⁰⁰

⁹⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁹⁸ Véase el apéndice correspondiente.

⁹⁹ Schopenhauer dice textualmente: "El infierno del mundo supera al Infierno del Dante en que cada cual es diablo para su prójimo." (*AM&M*, p. 125).

¹⁰⁰ Suances Marcos, Manuel *op. cit.*, p. 250.

Transposición *amor fraternal*-compasión.

Una filosofía que pretenda trascender en terreno moral el plano de la pura teoría, tiene que dar una justificación a la acción. Pero con la de Schopenhauer sucede algo distinto, pues considera a la acción impotente para remediar el mal, ya que éste, como se vio en el apartado anterior, es la existencia misma. De ese enfoque se deriva la forma *negativa* que tendrá su soteriología. Pero hasta las *acciones negativas* que la componen requieren una explicación sobre su origen, que les dé un significado práctico para el individuo. Debido a esto, Schopenhauer emprende la tarea de dar razón del acto moral, aunque apartándose de aquellas justificaciones que, en el fondo, encubren algún tipo de egoísmo, como el amor, del que nos ocuparemos a continuación.

Primero que nada, dejemos claro que cuando Schopenhauer dice *amor* se refiere estrictamente a la atracción sexual. Y es implacable al describirlo como “[...] la voluntad de vivir manifiesta en toda la especie, [que trata...] de realizarse según sus fines en el hijo que debe nacer [...]”¹⁰¹ *Amor* aquí no es más que una suerte de *astucia de la especie*, que manipula al individuo con miras a su propia eugenesia y conservación.

Esto lo hemos mencionado para remarcar el viraje que Schopenhauer propone en su fundamentación de la moral, al poner a la *compasión*¹⁰² en la base. Con ella transpone el *amor fraternal* cristiano, aunque haciendo hincapié en la renuncia antes que en la aceptación, y en la ascética antes que en la confraternidad. La compasión de

¹⁰¹ *AM&M*, p. 16.

¹⁰² “Schopenhauer no emplea la palabra *Erbarmen*, que emplea la liturgia y que significa tener piedad (*Got, erbarme dic unser*. Señor, ten piedad...) Prefiere *Mitleid(en)* que significa sufrir con, y que podemos traducir literalmente con los equivalentes griego y latino de simpatía y de compasión, asignándoles toda la fuerza afectiva de su sentido etimológico.” (Sans, Edouard *Schopenhauer*, p. 63).

que nos habla consiste básicamente en el *reconocimiento* de que el dolor ajeno es también nuestro porque en esencia somos lo mismo: *Voluntad*.

Pero la compasión es sólo un estado transitorio de la voluntad individual en el camino hacia la redención total. Ella no es la meta precisamente porque todavía es un *querer*. Al compadecer todavía sentimos (el dolor del otro). Si existe compasión es signo de que la salvación aún no se ha consumado: ésta llegará sólo con la renuncia total, con la existencia sin pasión, sin dolor, sin movimiento de la voluntad. ¿Es esto posible? La soteriología schopenhaueriana pretende que sí. La compasión sería la prueba de que puede salvarse la barrera del egoísmo —lo que ya es una negación, aunque limitada—, y su mismo origen es una *Voluntad* ya transfigurada, una suerte de *antivoluntad*. Y de ahí a la negación absoluta hay sólo un paso.

De la anterior contraposición de amor y compasión, podemos además concluir que el camino de la salvación sólo puede correr en sentido opuesto al de la existencia, y que la liberación estará más allá de la acción.

El objetivo de la redención: extinción en vez de inmortalidad

La idea de una posible inmortalidad personal ha servido históricamente como sostén de la moral. Nacida del miedo a la *muerte*, es la razón de ser de la mayoría de las religiones.¹⁰³ Por eso puede sorprendernos que, con estos antecedentes, no sea

¹⁰³ *Supl. IV*, p. 151. "Por eso los hombres han inventado la filosofía y las religiones." (*MVR*, p. 43).

también la meta de la soteriología schopenhaueriana. Para entender el porqué de esto hemos de tomar en cuenta lo absurdo de pretender la *eternización* del individuo, de su sufrimiento.

Sin embargo, la salvación que él propone tampoco está en la muerte que, si bien termina con el sufrimiento, es al mismo tiempo una de las condiciones para que el fundamento de la vida permanezca.¹⁰⁴ Soteriológicamente, la muerte es inútil. Cuando Schopenhauer habla de redención tiene en mente una destrucción más definitiva y grande: la *nada* de la autonegación, obtenible durante la vida misma.

Esto puede parecer de entrada poco atractivo, tomando en cuenta que él mismo reconoce y afirma lo incierto de la recompensa.¹⁰⁵ Pero quizá esa sea la grandeza de su proyecto: no ofrecer un señuelo metafísico. En todo caso, supone un profundo cambio de actitud con respecto a las soteriologías precedentes. Cambia incluso la situación del individuo al que se pretende salvar: el hombre debe asumir la responsabilidad y la existencia, sin esperar una justificación venida del más allá. Tal es la revelación final de la soteriología schopenhaueriana: en un mundo cíclico, sin principio ni fin, y tan parecido al infierno, la esperanza de la nada es el único alivio para la desesperada certeza de ser.

¹⁰⁴ Cf. *Supl. III*, p. 142.

¹⁰⁵ No hay recompensas. "En realidad esas preguntas son planteadas ilícitamente. Porque en la liberación final de la voluntad, de la que aquí tratamos, necesariamente termina el mundo como idea y todo el esquema en función del cual están establecidas nuestras formas de conocimiento y comunicación." (Gardiner, Patrick *op. cit.*, p. 446).

CAPÍTULO IV

FORMA DE LA SOTERIOLOGÍA SCHOPENHAUERIANA

Vías soteriológicas

El hombre, en algún momento de su vida, se ve orillado a preguntarse por el sentido de su esfuerzo, de su acción. La conciencia de su propia finitud, su impotencia, el sufrimiento que ve y padece él mismo en cualquier tiempo y lugar, son motivos suficientes. A todo lo anterior se une, aunque experimentada en cabeza ajena, la presencia constante de "La muerte [que] es, en efecto, el *mentís* que recibe la *essentia* de todo ser a sus pretensiones a la *existentia*; [...]"¹⁰⁶ Todo lo dicho conduce, en algún momento de la reflexión, a una escisión del mundo.

La posición de Schopenhauer con respecto a esta forma la existencia es de protesta: *mas valiera no haber nacido*. Sin embargo, su propuesta soteriológica no es producto sólo de la reflexión sobre la muerte —acerca de la cual, afirma, no somos conscientes la mayor parte del tiempo—, sino que parte de la vida y la abarca en su conjunto, siendo al mismo tiempo una censura contra ella. Según su visión del mundo, lo que ha esperarse, de entrada, es que nuestra existencia pase, que sea breve y que no vuelva. Sin embargo, el problema a resolver no es la vida, en sí misma tan ilusoria como la

¹⁰⁶ *Supl. IV*, p. 147

muerte (Schopenhauer considera que al morir, desaparece sólo la inteligencia, en tanto que la Voluntad que la sustenta, junto con sus dolores, permanece), sino su fundamento. Por eso su soteriología gira en torno a este propósito: atacar las condiciones y espejismos que posibilitan la continuación del mundo.

Lo que persigue es, pues, la tranquilidad, el apaciguamiento y eventual anulación de la voluntad —por falta de ejercicio—, y junto con ella, de todo cuanto produce sufrimiento. Propone para esto, como única opción apropiada para el hombre, el autoconocimiento, la realización de la propia esencia individual y, de ser posible, la autonegación.

A pesar de estas variaciones, la soteriología schopenhaueriana, como las anteriores, señala caminos a seguir para lograr la redención. Pero a diferencia de aquéllas, elimina el concepto de Dios y la consecuente ubicación del hombre como centro de una Creación. Así las cosas ¿es ella posible? Es decir, ¿es admisible una soteriología *laica*?... Hay ejemplos que permiten afirmarlo: el budismo tampoco depende de una divinidad para sustentar la redención. A continuación describiremos la forma soteriológica del sistema schopenhaueriano y las características que la hacen posible.

Uno de los pilares del laicismo de esta soteriología es poner al yo individual como condición primera de la salvación. (La paradójica doctrina del genio —paradójica por contradecir su otra doctrina de la igualdad esencial de los entes— encuentra aquí su lugar. Según ella, aun siendo metafísicamente idénticos, los individuos *objetivan* Ideas diferentes. La salvación por tanto, sólo es posible *para* algunos, o mejor dicho, *por* algunos de ellos).

Otro rasgo distintivo de esta propuesta es el carácter negativo de la actividad redentora. Para explicarlo, hay que tomar en cuenta su concepción de *la acción como*

origen del mal: ella es la causa de que las vías de salvación, “[...] el arte y la filosofía [¡y qué decir de la moral! deben ser...] *quietistas* (pues el objetivismo puro es quietismo). El arte y la filosofía no quieren cambiar nada, sino sólo contemplar.”¹⁰⁷ Pero, como en su soteriología ha de fundamentar la acción, podemos advertir en tal justificación, simultánea y paradójicamente, el declarado propósito de mostrar su nulidad.

La soteriología schopenhaueriana es además selectiva: la redención mediante conocimiento, arte y ascetismo¹⁰⁸ está al alcance de unos pocos individuos con cualidades específicas. Existe para todos como posibilidad —aunque de hecho la alcancen pocos— pero sólo el que nadie sepa a ciencia cierta su destino permite alimentar alguna esperanza. Esperanza convincente en tanto que todos, *como especie*, poseemos cualidades que nos permiten llegar a la verdad, la belleza o el bien, condiciones de la redención del hombre.

La tríada anterior, seguramente de origen platónico, define en el sistema schopenhaueriano las vías soteriológicas. Schopenhauer describe con detalle tres de ellas, y aunque no descarta otras (como la religión, por ejemplo), conocimiento, arte y moral son los caminos, para distintos tipos humanos, hacia la anulación de la Voluntad.

Estas vías no son objeto de una jerarquización por parte de Schopenhauer. Sin embargo, desde una perspectiva soteriológica, podríamos discernir esta escala:

¹⁰⁷ Mann, Thomas *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, p. 82.

¹⁰⁸ Simmel distingue también tres vías: “[...] la estética, en que el sujeto se pierde completamente en la idea de la cosa, en el contenido de la representación; la ética, en la que el yo anula toda diferencia con los otros yos, y la ascético metafísica, en que el alma sumerge su individualidad, su ser por sí, en la indiferenciación de la nada.” (Simmel, *Georg op. cit.*, p. 72). En esto discrepamos, pues Schopenhauer menciona también al conocimiento. Además, consideramos al ascetismo como una sublimación de la moral, su culminación.

1. moral
2. arte
3. conocimiento (filosofía y ciencia).

La superioridad de unas sobre otras obedece, como dijimos, a razones soteriológicas, pero eso no significa que el conocimiento sea poco importante para Schopenhauer. Él, “[...] lejos de menospreciar la ciencia [y enaltecer al arte], lo único que pretende es diferenciar los campos de aplicabilidad de los diversos modos de conocimiento, [...]”¹⁰⁹ Pues si bien el conocimiento no da una respuesta completa a las interrogantes metafísicas, puede en cambio allanar el camino de la redención e influir en ella, aunque indirectamente. (No tiene una eficacia *directa* porque el destino final del hombre no se resuelve con la simple comprensión del fenómeno). Ni siquiera el *conocimiento* metafísico —la filosofía— salva. Conocimiento y arte no bastan¹¹⁰ porque la salvación no consiste tan sólo en corregir el error ni en llegar a la verdad, sino en negar el querer.

Tal es nuestra explicación del ordenamiento anterior que, si bien cuadra hasta cierto punto con la solución de Alexis Philonenko (quien propone tres momentos integrados en una *espiral dialéctica* de desarrollo),¹¹¹ es más fiel, pues nosotros distinguimos tres caminos claramente distintos dirigiéndose hacia una misma meta, sin

¹⁰⁹ Marín Torres, J. M. *Agnosticismo y estética*, p. 131.

¹¹⁰ “La respuesta estética —un advenir de la idea en la victoria sobre las fuerzas inferiores— es en el fondo ilusoria. Aun cuando se la reduzca a una finalidad sin fin, el espíritu filosófico sabe que ontológicamente es la muerte, que no es nada, la que triunfará en una apoteosis indecible, puesto que ella no es nada y que no se podía decir lógicamente nada de ella.” (Philonenko, Alexis *op. cit.*, p. 144).

¹¹¹ También Bayer considera que “El artista es un asceta fracasado que no ha pasado por su última metamorfosis. El artista no es él mismo, sino que es un asceta en vías de serlo, capturado todavía en las redes de la ilusión. El último avatar del artista, en una filosofía del pesimismo que quiera ser consecuente, tendría que ser una vida de silencio.” (Bayer, Raymond *Historia de la estética*, p. 359). Otro pensador de acuerdo con esta afirmación es T. Mann cuando afirma que en el sistema schopenhaueriano “La consumación del artista era el santo.” (Mann, Thomas *op. cit.*, p. 53).

entrar en contradicción con la doctrina de la inmutabilidad del carácter: el sabio no necesariamente se transformará en artista ni éste en santo a menos, claro, que en su carácter inteligible, en su Idea, se encuentre inscrita tal posibilidad. Visto esto, es aberrante pensar en una continuidad entre las *etapas*, si es que queremos mirar como tales a las *vías*.

1. Primera vía: el conocimiento

A continuación abordaremos la teoría del conocimiento schopenhaueriana señalando algunos de los problemas que surgen de su incorporación como vía soteriológica.

Para Schopenhauer, el conocimiento, visto solamente como modo de relacionarse con el mundo, es una función de la conciencia. El mundo se nos da, como objeto, a través de ella. Pero la conciencia pierde pronto su primacía en razón del nivel ontológico en el que funciona (el fenoménico). En su lugar va el cuerpo, sustentando un *quiero, luego existo* —eventual paráfrasis del *cogito* cartesiano—, que a fin de cuentas prevalece en toda forma de aproximación al mundo. El conocer es así opacado por el querer y el yo pensante se diluye ante el acoso sostenido del deseo. Schopenhauer considera además que la conciencia es ya de por sí secundaria, por estar su existencia subordinada al fenómeno y, más específicamente, a la vida animal, al cerebro. No es ni siquiera garantía de intersubjetividad: *pensar* que existe fuera de mí algo o alguien más, no puede *saberse* a partir del solo pensamiento.

Schopenhauer ve a la conciencia como condición y medio de conocimiento —a nivel fenoménico—, sin reconocerle por ello un papel hegemónico en la redención. Aquí es preciso señalar que *considera conocimiento dos áreas hoy bastante alejadas entre sí: filosofía y ciencia*, aunque establece entre ellas diferencias que apuntan ya hacia un posible uso soteriológico. Primeramente, asienta que la ciencia investiga sólo el *cómo* —describiéndolo—, mientras que la filosofía va más allá en tanto que se dirige a esclarecer el *qué* del mundo. Afirmar también que la *especialización*, en virtud de la cual la ciencia es un conocimiento *ordenado*, no se da en la filosofía, que se constituye como un saber *coordinado*¹¹² de los resultados obtenidos en distintos campos.

Antes de señalar otras diferencias entre ambas, diremos que en nuestra opinión, pueden distinguirse en la soteriología schopenhaueriana dos niveles¹¹³ de conocimiento: uno, dentro del terreno de la representación (científico y filosófico), por el cual podemos llegar a saber alguna verdad de tipo no empírico, aunque dependiente de la experiencia. Otro más, ajeno a la representación y, por tanto, fuera del alcance de ciencia y filosofía. De éste último dependen la afirmación o negación de la voluntad, alternativas que “[...] dimanar, ciertamente, del conocimiento; pero no de un conocimiento abstracto que pueda expresarse con palabras [...]”¹¹⁴ Por tanto, *soteriológicamente ciencia y filosofía valen lo mismo* ya que ninguna de las dos salva definitivamente.

¹¹² MVR, p. 64.

¹¹³ Schopenhauer habla de conocimiento metafísico y filosofía. Y no son lo mismo. Por el primero entiende una aproximación de tipo no conceptual al misterio del ser (para Kant no había metafísica porque no había conocimiento del número —Véase *Supl. I*, p. 224— Schopenhauer por su parte piensa que es posible alguna clase de aproximación). El segundo, en cambio, es una articulación de las distintas elementos que llegan a la conciencia con el fin de dar una explicación aproximada de cuanto es.

¹¹⁴ MVR, p. 225

Una vez establecido esto, veamos qué es lo que las diferencia. Schopenhauer considera a la filosofía mejor que la ciencia en este sentido: “[...] la más completa explicación etiológica de todos los fenómenos naturales [labor científica, según su propia concepción] no sería más que un índice de fuerzas inexplicables y una indicación segura de la ley según la cual la aparición de estas fuerzas se efectúa en el tiempo y en el espacio[...].”¹¹⁵ Tal *explicación* consiste en relacionar mediante la causalidad¹¹⁶ dos representaciones, pues la ciencia es tan sólo “[...] una serie de conocimientos regidos por el principio de razón [...]”¹¹⁷, mientras que la filosofía no está “[...] ligada al principio de razón, puesto que comienza por estudiar ese mismo principio.”¹¹⁸

Schopenhauer concibe a la ciencia como un sistema deductivo, que intenta abarcar la multiplicidad del ser mediante la conceptualización y la elaboración de leyes. La filosofía en cambio se propone *entender* y *expresar* la unidad del mismo mediante conceptos. La misión de esta última es conceptualizar la intuición del mundo, sin ir más allá, puesto que “[...] no trata de investigar cuál es [...su causa] ni su finalidad, sino solamente qué es el mundo. El ‘porqué’ está aquí subordinado al ‘qué’ [...]”¹¹⁹ “La filosofía debe contentarse, con ser cosmología, sin aspirar a ser teología. Su único asunto debe ser el mundo [...]”¹²⁰

Veamos ahora las semejanzas que, amén del enfoque soteriológico, permiten equipararlas. La explicación cognoscitiva en general (científica y filosófica) está

¹¹⁵ *MVR*, p. 89.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 76.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 37.

¹¹⁸ *Supl. I*, p. 193.

¹¹⁹ *MVR*, p. 78.

¹²⁰ *Supl. IV*, p. 230.

restringida desde su origen, pues ni puede salir de la representación ni puede llegar a la última causa.¹²¹ Esto con reservas, pues Schopenhauer también afirma que, “[...] dando un rodeo [...] y combinando con arte el conocimiento objetivo y externo con los datos de la autoconciencia [...se puede llegar] a una cierta comprensión del mundo y de la esencia de las cosas, [...aunque] muy limitada, enteramente mediata y relativa [...]”¹²² Esta forma de aproximación al ser establece el campo de lo fenoménico y descubre el punto ciego que es el nóumeno sin llegar a penetrarlo, pues la filosofía “[...] desdeña toda afirmación que no pueda asentarse sobre pruebas [...] y no admite en el número de sus datos más que aquellos que puede apoyar [...] en el mundo de la percepción intuitiva [...]”,¹²³ al igual que la ciencia.

Así pues, ciencia y filosofía parten de una experiencia común, aunque sus métodos y objetivos sean distintos. Una integra, mientras que la otra analiza. La primera comprende, en tanto que la segunda disecciona. Ejemplo de su heterogeneidad es el hecho de que la ciencia considere reales a los individuos, mientras que la filosofía afirma que son una ilusión. Sin embargo, puede decirse que son visiones complementarias del mundo, y el conjugarlas nos permite barruntar que “[...] en el fondo del orden físico existe otro orden de naturaleza diferente, que es lo que Kant llamó orden de las cosas en sí y el que constituye el objeto de la metafísica.”¹²⁴ Esto, gracias a que van en direcciones opuestas, hacia fuera y hacia dentro del ser.

Como se ve, las diferencias no evitan el que ambas operen exclusivamente al nivel de la representación. Por eso en este apartado nos ocuparemos del *conocimiento* en

¹²¹ *MVR*, p. 37.

¹²² *Supl. II*, p. 134.

¹²³ *Supl. IV*, p. 230.

¹²⁴ *Supl. I*, p. 226.

general, advirtiendo que mucho de lo dicho sobre filosofía se aplica también a la ciencia. Comencemos pues.

El interés de Schopenhauer por hacer una crítica del conocimiento no es casual. Para poder dar legitimidad a su propia teoría del mundo, ha tenido que refundamentarlo un conocimiento metafísico¹²⁵ —sustentado en el cuerpo—, a despecho de su propia posición *antimetafísica* (que en realidad es antiescolástica). Él considera que es algo factible si se parte de intuiciones en vez de conceptos.¹²⁶ Pues aunque finalmente haya de volcarse en un discurso, su validez no debe ser solamente corrección lógica, sino que debe sustentarse en la inmediatez intuitiva dada por el cuerpo. Pero esto es sólo al principio, pues “[...] la concepción fisiológica del conocimiento se revela como un simple preludeo, que da o debe dar paso en seguida a una concepción más amplia y más profunda: a la concepción metafísica.”¹²⁷ Vemos aquí que, desde que Schopenhauer atribuye al conocimiento una corrección *(bio)lógica* y al mundo un estatuto de acontecimiento *fisiológico*, rompe definitivamente con Kant. Para él, el sujeto será una estructura material, subsistente en el tiempo y en el espacio.

Esta discrepancia con Kant implica la modificación de nociones tales como *intelecto, razón, tiempo, espacio, causalidad, etc.* Para nuestro filósofo son ahora productos apenas más elaborados que nuestras secreciones. El verbo es carne y la inteligencia es tan sólo una forma superior de habilidad corporal. Pero ¿a qué obedece la ruptura? Caracterizar al sujeto como cuerpo le ha permitido, como ya dijimos,

¹²⁵ “Al igual que Kant, Schopenhauer reconoce que la viabilidad de la metafísica como ciencia depende de la posibilidad de llegar a conocer las cosas en sí mismas. Pero, así como en la filosofía teórica de Kant la cosa en sí es un mero concepto negativo, que define indeterminadamente aquello que trasciende todo posible conocimiento, en Schopenhauer la cosa en sí es un concepto positivo, que designa la esencia real del mundo.” (Urdanibia, Javier *op. cit.*, p. 199).

¹²⁶ Ver apéndice respectivo.

¹²⁷ Cassirer, Ernest *op. cit.*, p. 500.

reabrir la posibilidad de la metafísica, contraria a la afirmación kantiana de la incognoscibilidad del nómeno,¹²⁸ indispensable para su soteriología.

Pero aunque de entrada legitime al conocimiento —mediante su apelación al cuerpo—, Schopenhauer arremete contra dos ciencias paradigmáticas: la historia y la física, que considera inadecuadas para dar al hombre una idea de su situación en el mundo. Opina que el discurso histórico es deficiente en tal sentido y él mismo adopta para su sistema una concepción cíclica del devenir. Además:

La concepción subjetivista del espacio, del tiempo y la causalidad, la limitación de su vigencia al mundo de los fenómenos, la hegemonía de la causalidad como categoría de enlace entre los objetos y la separación estrictamente metafísica del espacio y el tiempo: todo ello conduce, en primer lugar, a negar radicalmente toda historicidad tanto de la naturaleza como del mundo humano.¹²⁹

En cuanto a la física, le señala un papel meramente descriptivo, que le impide llegar al ser del fenómeno; que conceptualiza sin llegar al ser que designan las palabras. Mas ¿escapa la metafísica de Schopenhauer a esta misma crítica? Creemos que, a discreción, ha evitado aplicar su teoría del conocimiento a su propio sistema. Si no, ¿cómo sería posible el conocimiento del nómeno? ¿Cómo podría conocerse el sujeto? ¿cómo afirmar además que el sujeto se ve como Voluntad?¹³⁰ Y, siendo el principio de

¹²⁸ Recuérdese que para Kant el nómeno no era cognoscible y ni siquiera concebible —si es que pensar significa algo más que dar nombre—: el nómeno era para él el límite del pensamiento. De Kant conserva la distinción entre fenómeno y nómeno, entre ser y aparecer, así como el papel desempeñado por tiempo y espacio en la configuración del mundo. Para más detalles sobre relaciones con la epistemología kantiana, ver apéndice respectivo.

¹²⁹ Lukács, Georg *op. cit.*, p. 198. Philonenko opina lo mismo: “[...] los lectores de Kant han estado a menudo molestos por el hecho de que un filósofo, que proclama la idealidad del tiempo, presente una historia que se podría calificar de ‘sólida’ o, recogiendo una expresión de M. Christoff, aunque la historia en Kant dependa del tiempo, se tiene la impresión de encontrarse ante algo que ya no es fenomenal. A primera vista Schopenhauer fue más riguroso que Kant respecto del pensamiento del tiempo vivido. [...] la teoría de la idealidad del tiempo ha conducido a Schopenhauer a rechazar toda filosofía de la historia [...]” (Philonenko, Alexis *op. cit.*, pp. 96-97).

¹³⁰ Podría afirmarse que “Puesto que la estructura de todo conocimiento implica un desdoblamiento en un sujeto y un objeto conocido; el yo-sujeto del autoconocimiento es la conciencia o el entendimiento mientras que yo-objeto es la voluntad.” (Urdanibia, Javier *op. cit.*, p. 201). Pues “En la misma autoconciencia el yo no es absolutamente simple, sino que se compone de un elemento que conoce: la inteligencia, y de otro que es conocido: la voluntad. El primero no es conocido, ni el segundo conocedor, aunque ambos se funden en la conciencia de un mismo yo [...]”

causalidad —rector del conocimiento— subjetivo, ¿cómo saber nada acerca del nómeno si éste se encuentra fuera de las formas subjetivas?¹³¹ Decir que hay una doble perspectiva del mundo supone lo que habría que demostrar: que es posible una relación cognoscitiva, en algún sentido, entre lo físico y lo metafísico.¹³² Pero aun admitiéndola ¿qué relevancia tendría si lo uno es sólo *causa ocasional* —es decir, nada— de lo otro?

Y hay más problemas. Schopenhauer no sólo pretende llegar al nómeno y darle nombre, sino que lo caracteriza. Esto es contradictorio, pues los atributos de la Voluntad, ¿no se dan para un sujeto? Mas ¿cómo saber que no son algo *puesto* por ese mismo sujeto? Hasta la noción de *Voluntad* es problemática. Se encuentra en la misma delicada situación que el término *fuerza* —cuyo uso por parte de la física censura Schopenhauer—, pues carece del poder explicativo que le atribuye: marca el límite de nuestro conocimiento, y es también una incógnita. No basta afirmar su inmediatez para tener una comprensión de ella, pues ¿hasta qué punto entiende un hombre sus voliciones? ¿No afirma Schopenhauer mismo que éstas se nos aparecen como si fueran obra de una entidad desconocida? Como se ve, la *doble perspectiva*¹³³ proporcionada

(*Ibidem.*, p. 208). Pero bien visto, tal desdoblamiento es contradictorio por cuanto el conocimiento sólo llega al fenómeno y no a la cosa en sí.

¹³¹ Gardiner propone la siguiente objeción: "Si sostiene que en la experiencia interna somos directamente conscientes de nosotros como voluntad, se sigue que la voluntad cae dentro del alcance de nuestra experiencia. Pero ¿no debe entonces ser 'idea', en el sentido schopenhaueriano de aquello que se presenta a un sujeto cognoscente? Y, si es así, ¿cómo puede sostener que nuestro contacto con él nos proporciona el acceso a la cosa en sí? Porque esta última, por definición, está más allá del reino de la experiencia, [...]" (Gardiner, Patrick *op. cit.*, p. 257).

¹³² La certeza de la doble perspectiva dependería del yo, del cuerpo-conciencia. Pues "La evidencia e incorregibilidad del autoconocimiento se basa en el supuesto de que tenemos un acceso directo y privilegiado a nuestra conciencia, y sólo a partir de nuestras ideas y a través de ellas podemos pasar del interior de nuestra mente a todas las demás cosas. No podemos errar en la descripción de nuestros propios actos mentales, pues tales actos se nos dan en una intuición interior en su conexión inmediata con el yo que conoce. Por tanto, el carácter privilegiado del autoconocimiento radica, en última instancia, en la coincidencia entre el objeto y el sujeto de conocimiento." (Urdanibia, Javier *op. cit.*, p.208).

¹³³ Según la cual, "[...] la voluntad puede ser conocida de dos maneras: introspectivamente, por la percepción directa de sus actos, en cuyo caso tenemos un conocimiento de nosotros mismos como sujetos de la voluntad, esto es, una conciencia de nuestra esencia o realidad en sí; y de una manera externa, por la percepción de los movimientos de nuestro cuerpo, en tanto que en ellos se proyectan los actos de nuestra voluntad." (*Ibidem*, p. 202).

por el cuerpo es puntal en su interpretación metafísica del mundo, pero el doble conocimiento es, cuando menos, discutible.

En resumen: el sujeto-cuerpo schopenhaueriano, base de su sistema, no puede explicarse bajo sus propias condiciones epistemológicas. Pues ¿cómo *conocer* lo que, por definición, no se puede? La visión *desde dentro* no basta ni siquiera lógicamente, pues toda visión supone un sujeto y un objeto. La experiencia interna, siendo coherentes, no puede dar una intuición de *la Voluntad en sí*, y acaso ni siquiera del propio yo como agente volitivo.¹³⁴

El sabio

De las formas de relacionarse con el mundo, el conocimiento es actualmente la que impera en cuanto a difusión y prestigio. Con su predominio, comienza la era del *último hombre*, del *asesino de Dios* nietzscheano, de ese devoto de la ciencia que, por haberse fabricado una moral y una imagen del mundo a medida, cree haber eliminado los problemas axiológicos y metafísicos de su horizonte. Considerando esta circunstancia nos preguntamos ¿puede esperarse de él algo más que el interés inmediato y mezquino por su propia existencia? Hay pocas esperanzas, pero las hay.

¹³⁴ “[Schopenhauer...] admite que ‘aún la experiencia interior que tenemos de nuestra propia voluntad de ningún modo nos proporciona un conocimiento exhaustivo y adecuado de la cosa en sí; porque también aquí estamos todavía limitados por las condiciones que impone la polaridad sujeto-objeto, esencial para el conocimiento, [...]’” (Gardiner, Patrick *op. cit.*, p. 258).

Y las hay porque las preocupaciones metafísicas son connaturales al hombre. Nacen en él como el dedo pulgar oponible, para satisfacer una necesidad en su desarrollo. Por eso aún hoy es de esperarse que, como en otros tiempos, el contacto con el dolor, la muerte, el mal, etc., actúe como dique y reencauce al pensamiento.

El conocimiento podría así llegar a ser la forma más práctica—en un primer momento—, y acaso la más cómoda de aproximarse la cuestión soteriológica. Por eso, no es extraño que Schopenhauer proponga un arquetipo del redimido también en la vía cognoscitiva: el sabio. Como tal califica a aquél que toma el camino del conocimiento *obligado* por su propia naturaleza. Pero no recibe el nombre considerado sólo desde un punto de vista cognoscitivo: sabio no es el que lo sabe todo, sino el que sabe de cierta manera. El sabio es la versión que, en el área del conocimiento, desempeña papel semejante al del genio en el arte. Está ubicado por encima del *erudito*, pues la sabiduría comprende toda la práctica, y no únicamente la actividad intelectual: tiende a incorporar los variados aspectos de la vida, incluido el moral —aunque no necesariamente—, en una visión que explique el mundo en su conjunto.

La sabiduría, a diferencia de la erudición, se dirige hacia el exterior y hacia el interior, hacia todos los puntos cardinales. Esto es una ventaja, pues el autoconocimiento viene a complementar la noción externa del mundo y permite una mejor comprensión del todo. Comprensión que a su vez, orienta la reflexión hacia el problema del destino final del hombre, al descubrirle un modo distinto de existir, porque a fin de cuentas:

[...] aunque el *contenido* de la realidad en cuanto tal caiga bajo el fallo del pesimismo, el *conocimiento* de este contenido se mantiene, sin embargo, en un terreno al que no llega el escepticismo con respecto al valor del ser. El saber, lo mismo que el arte, no es simplemente una imagen y una reproducción, sino que imprime a ésta un sentido totalmente nuevo e

independiente. En la imagen del ser aparecen superados la contradicción y el dolor que la sustancia del ser lleva consigo inextinguiblemente.¹³⁵

De ahí puede resultar la afirmación o la negación de la Voluntad, o quizá el inmovilismo nihilista. Pero a algo conduce el conocimiento.

Contemplación intelectual

El conocimiento tiene como objetivo propio, de entrada, inquirir y llegar al verdadero ser del mundo. Pero Schopenhauer lo considera, dadas sus premisas metafísicas, como un instrumento deficiente, perspectivo y superficial; como una estructura artificial acerca de un mundo de por sí ilusorio —el fenoménico.¹³⁶

Con estos antecedentes, la vía cognoscitiva no llega lejos en lo que se refiere a la soteriología: representa tan sólo un entrenamiento para vuelos más altos. Es, no obstante, antecedente imprescindible, pues la negación no se logra simplemente:

[...] defraudando los fines de la naturaleza en la fecundación, o bien ocasionando la muerte del recién nacido para evitarle los dolores de la vida, en vez de hacer todo lo posible para que viva. Pues cuando la voluntad de vivir se ha producido no hay ya fuerza que pueda quebrantarla, ya que el único elemento metafísico es la *cosa en sí* y la violencia no puede aniquilar más que su fenómeno, tal como este se produce en un tiempo y lugar dados. [...]. La voluntad de vivir no puede ser destruida más que por el *conocimiento* [...].¹³⁷

¹³⁵ Cassirer, Ernest *op. cit.*, p. 526.

¹³⁶ Ilusorio en tanto que es —en términos schopenhauerianos— un producto cerebral, pero ilusorio también moral y soteriológicamente. Aunque sin olvidar que, “Con toda su idealidad trascendental, el mundo objetivo, conserva su realidad empírica. El objeto en sí, la cosa en sí, es real en cuanto objeto. Es verdad que el espacio no existe más que en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza ocupa un espacio.” (*Supl. I*, p. 119).

¹³⁷ *MVR*, p. 307.

Y aunque aquí Schopenhauer no se refiere al conocimiento que proporcionan ciencia, filosofía y arte —que, para él es también cognoscitivo—, sino a otro muy diferente, que veremos en el apartado dedicado a la moral, tampoco podemos descartar que la llegada a la cuestión soteriológica obedece en ocasiones a una visión cognoscitiva del mundo. El saber en sí no salva, pero su influencia no es despreciable. Falta saber entonces en qué consiste su papel ¿Puede cambiarle a la Voluntad su esencial autoteleologismo? ¿Puede suprimirla? Con respecto a esta segunda opción, baste decir que no es algo a su alcance. En cambio la primera es parcialmente posible pues, aunque el conocimiento esté destinado desde su origen a ser un instrumento de la Voluntad, un puro sujeto de conocimiento —que no tuviese otra razón de ser que la de conocer— es factible, tanto como una Voluntad que fuese exclusivamente *voluntad de conocer*. Ese puro sujeto sería, si no el principio de la *conversión*, un fugaz atisbo de ella.

Esta efímera liberación cognoscitiva se da cuando el sabio alcanza un nivel de concentración tal, que el esquema sujeto-objeto cesa, considerado en su relación original de interés. El sujeto *desaparece* en el objeto.¹³⁸ Ambos se convierten en entidades puras, sin relación directa con la vida. El interés egoísta, el yo volitivo que lo origina—el cuerpo—, no tienen aquí cabida, a no ser instrumental. Así, “El que de este modo se ha entregado a la contemplación de la Naturaleza, absorbiéndose en ella hasta el punto de convertirse en puro sujeto del conocimiento, comprenderá instintivamente que él, el sujeto puro, es como tal la condición, el fundamento del mundo y de toda existencia objetiva, porque ésta se le representará como dependiente de la suya. Por consiguiente, llevará en sí la Naturaleza, de tal modo que la sentirá como un accidente de su propio ser.”¹³⁹

¹³⁸ Cf. *ibidem*, p. 147.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 149.

Pero ¿de qué sirve esta liberación, fugaz e infrecuente? ¿Y a cuántos? Su precariedad se hace patente cuando nos remite a preguntarnos si no sería mejor la existencia sin la conciencia (aunque acaso este sea el meollo de la soteriología schopenhaueriana, toda vez que la existencia es un hecho de la conciencia. No es posible pensar qué o cómo sería un mundo al margen de la conciencia percipiente, un objeto sin sujeto, pues la existencia de la conciencia y la del mundo se suponen mutuamente).

Resumiendo: la salvación ofrecida en la *contemplación intelectual* es incidental y pasajera. Se basa en el hecho de que placer y dolor sólo afectan a la Voluntad. Un intelecto puro no sería perturbado por las pasiones y el individuo se libraría, durante el breve lapso en que existe como tal, de los efectos del querer. Pero invariablemente volvería a caer en el mundo, una vez transcurrido el éxtasis. Esto la demerita soteriológicamente. Además, el estado contemplativo descrito no tiene consecuencias éticas —y por eso no podemos, como Alexis Philonenko, considerarlo fase o etapa de un único camino soteriológico. El conocimiento no produce artistas ni santos, aunque no se descarta que algún hombre pudiera consumir más de una de esas posibilidades (e. g. Leonardo).

Finalmente, no se puede atribuir al conocimiento un valor más grande como vía de redención porque, para Schopenhauer, la salvación no está en saber, ni en el arte, y ni siquiera en la ética; no está en lo fenoménico, sino más allá de todo esto, del bien y del mal, en la nada.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Decir que la salvación es la nada es una metáfora, pues: "[...] no puede expresarla el mito en el lenguaje terrenal más que de una manera negativa: [...] Llegarás al Nirvana, es decir, a un estado en que no existan estas cuatro cosas: el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte." (*Ibidem*, p. 276).

2. Segunda vía: el arte

Tras la reflexión kantiana sobre el conocimiento, parecían cerrados los caminos hacia el Absoluto. Por eso, la soteriología schopenhaueriana tuvo que ser adaptada a las exigencias de la estética trascendental.¹⁴¹ Nuestro filósofo aprovechó la oportunidad que representaba la incógnita del nómeno —heredada de Kant—, para resucitar la metafísica, cambiando para esto incluso el estatuto de las formas a priori del intelecto: no fueron ya condiciones de toda experiencia, y en su soteriología propuso *experiencias* al margen de ellas.

De las vías propuestas por Schopenhauer para acceder a tales experiencias, se considera por lo general a su teoría estética como la más y mejor desarrollada. Esto tal vez debido a que está perfectamente articulada a su teoría del conocimiento, siendo su complemento o continuación. El punto de unión entre ambas es la categoría de la 'representación' (*Vorstellung*).¹⁴² Arte y conocimiento se encargan de *representar* dos manifestaciones de la Voluntad: el arte, a la Idea; el conocimiento, a las relaciones y objetos materiales. El arte sería por eso superior, aunque: "[...] si bien Schopenhauer nos muestra [en él] la posibilidad de un conocimiento de distinta naturaleza que el científico, [ni] siquiera para él el conocimiento estético supera al agnosticismo. El arte *muestra* con toda claridad la esencia de las cosas, la voluntad de vivir [...]; pero no nos la *explica*, pues [ella] carece de causa, razón y finalidad aparente."¹⁴³

¹⁴¹ Ver apéndice correspondiente.

¹⁴² El término *representación* nos remite casi inmediatamente al siguiente problema: ¿cuál es la relación el representar y la cosa en sí? Nuestro filósofo hereda el escepticismo tradicional: no obstante que la representación es para nosotros todo, el ser no puede ser sólo nuestra representación. No podemos reducir lo representado a la representación. Schopenhauer pretende salvar el obstáculo que esto representaría para su teoría del arte eliminando de él el esquema que fundamenta la representacionalidad —la relación sujeto-objeto— y concibiéndolo como una aproximación no intelectual al nómeno. Esto es fundamental si se quiere —como Schopenhauer— que el nómeno sea algo más que una hipótesis.

¹⁴³ Urdanibia, Javier *op. cit.*, p. 249.

No obstante, el arte —entendido como más que una mera copia— es una forma mejor que el propio conocimiento de penetrar al ser de las cosas. Y aunque ni siquiera él llegue a la *cosa en sí*, es la máxima *aproximación* posible —recordemos que entre nóumeno y fenómeno no hay relación que permita inferir el primero a partir del segundo—. En este sentido, la obra de arte es la representación más apropiada de la *Idea*, aquello que sin ser fenómeno, es a su vez es la objetivación más adecuada de la Voluntad, pues el arte es independiente del principio de razón.

Como hemos dicho, el objetivo del arte es la reproducción de la *Idea*, pero, ¿qué es ella? Schopenhauer:

[...] facilita los malentendidos al afirmar, de forma enérgica y constante, que hace valer 'la palabra idea en el sentido originario, platónico' [¹⁴⁴], al tiempo que reduce, respecto a Platón, el ámbito de las Ideas al proscribir de entre ellas los conceptos físicos y matemáticos [y todo concepto en general]. Por ello, a fin de evitar malinterpretaciones o erróneas analogías, [es...] necesario puntualizar dos hechos diferenciables entre ambos pensadores: a) Schopenhauer toma como base de su teoría de lo Bello y de las Artes a la teoría de las Ideas de Platón, en ningún modo su teoría estética; b) Para Schopenhauer, a diferencia de Platón, el objeto del arte es la Idea, no la cosa individual.¹⁴⁵

Las Ideas de que habla Schopenhauer no son ni la Voluntad ni el fenómeno, pero tampoco subsisten como “[...] elementos híbridos surgidos de ambas partes (*cosa en sí* y fenómeno), ni entidades bastardas o inventadas, sino [que son] sumamente reales con una personalidad legítima y propia. Están estrechamente ligadas al mundo de la Voluntad como su ‘objetivación inmediata y adecuada’, constituyendo a la vez su primera, más originaria representación [...]”¹⁴⁶ Su naturaleza tampoco es de tipo conceptual: por eso la estética de Schopenhauer no es exactamente epistemológica.¹⁴⁷

¹⁴⁴ “Mis lectores saben que yo sólo hago valer la palabra idea en su sentido originario, platónico [...]” (CR, p. 181).

¹⁴⁵ Marín Torres, J. M. *op. cit.*, p. 71.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹⁴⁷ Aunque según algunos comentaristas, como por ejemplo Gardiner, Schopenhauer “[...] consideró al arte como esencialmente cognoscitivo.” (Gardiner, Patrick *op. cit.*, p. 285).

Y aunque su percepción se da a través del intelecto, el arte no proporciona un conocimiento propiamente dicho —según la concepción de Schopenhauer—, es decir, *causal*,¹⁴⁸ de ellas. Afirmar que el arte es cognoscitivo supone ampliar bastante su definición —a menos que se especifique que es *conocimiento de la Idea*—, pues la relación cognoscitiva se encuentra aún supeditada a la *Voluntad*, y apenas es distinta de la que hay entre *usuario* y *útil*.¹⁴⁹ En el arte, en cambio, hay un rompimiento con el querer: no *sirve* para esto o para aquello.

El arte es por tanto, desinteresado. En sus productos observamos las cosas como *sujetos puros*, más allá de nuestro bien y nuestro mal. Por ser *representación* la obra de arte tiene un contenido distinto del que posee como objeto físico, pues suprime de él lo que pudiera referirlo al mundo del querer.

Su belleza, por lo tanto, no depende del *placer* que cause, sino:

- de la facilidad con que propicie la contemplación de la Idea
- del grado de objetivación de la *Voluntad* que esté representando
- de la propia capacidad del espectador.¹⁵⁰

¹⁴⁸ La causalidad está presente en el conocimiento desde la misma configuración del mundo por parte del entendimiento a partir de las percepciones (*MVR*, p. 25). De hecho, “[...] la intuición no puede producirse sino por el empleo del conocimiento del nexo causal [...]” (*CFK*, p. 683) La misma ciencia se ve reducida en virtud de lo anterior a ser una simple descripción etiológica. Schopenhauer entiende “[...] por ciencia una serie de conocimientos regidos por el principio de razón [...]” (*MVR*, p. 37), y la explicación científica consiste en “[...] mostrar el lazo que une a dos representaciones con el principio de razón [...]” (*Ibidem*, p. 76).

¹⁴⁹ Pues “[...] sólo se comprende el objeto en cuanto es motivo. Ni aún los animales más sagaces ven en los objetos más que lo que les importa, esto es, lo que se refiere a su voluntad, o en todo caso lo que puedan obtener en lo futuro [...]” (*SVN*, p. 127).

¹⁵⁰ *MVR*, p. 187.

El arte y la Naturaleza, en lo bello y lo sublime respectivamente, nos muestran a la Voluntad eliminando lo que hay de terrible en ella.¹⁵¹ Schopenhauer considera esta última característica tanto en una virtual clasificación de las artes como en su soteriología. Para lo primero, toma además en cuenta otros dos criterios:

- La Idea que manejan (grado de perfección de la misma entre las distintas objetivaciones de la Voluntad).
- El sentido del que se valen (vista, oído, etc.).

Aunque acerca de si tal ordenamiento haya sido o no jerárquico hay opiniones encontradas entre los críticos.¹⁵² Sin embargo, es por todos reconocida la preponderancia otorgada a la música: ella nos muestra al ser tal cual, sin otro sentido. La música “[...] no es, como las demás artes, una representación de las Ideas o grados de objetivación de la voluntad, sino que representa a la voluntad misma directamente, [...], es un arte independiente y el más poderoso de todos, puesto que alcanza a su fin únicamente con sus propios recursos, [...]”¹⁵³ Su modo de representar se encuentra al mismo nivel que el de la autoconciencia, puesto que se vale solamente del tiempo.

¹⁵¹ Cf. con el concepto de *lo apolíneo* en: Nietzsche, Federico *Nacimiento de la tragedia*.

¹⁵² Marín Torres, J. M. *op. cit.*, pp. 97-98.

¹⁵³ *Supl. II*, p. 330.

El genio

En la caracterización schopenhaueriana del genio percibimos constantemente ecos autodescriptivos. Pero aparte de esta peculiaridad, la encontramos perfectamente integrada al sistema. Subsiste en ella, por ejemplo, la oposición entre Voluntad e intelecto. Y aunque por momentos Schopenhauer pareciera afirmar que la inteligencia¹⁵⁴ fuese algo así como el signo, la divisa de una Voluntad superior —lo cual nos obligaría a reconsiderar su papel en la soteriología—, por su propia naturaleza hemos de considerarlas antagónicas. El conflicto, presente en cada individuo y acontecimiento mundanos, se hace patente en las diferencias entre el genio y la masa. En el genio, al contrario de lo que acontece en el resto de los hombres, la inteligencia predomina sobre la Voluntad. ¿Es él una voluntad racional o una razón volitiva? Esencialmente, no deja de ser Voluntad.

Y es Voluntad porque es cuerpo. Un cuerpo que, por la forma peculiar en que la Voluntad se objetiva (tratando de alcanzar cada vez la máxima perfección), ha sido dotado de una inteligencia que excede a las necesidades de supervivencia. Un cerebro más grande, un sistema circulatorio más potente... un exceso cuantitativo que deviene luego en cualitativo.¹⁵⁵ Su aparición en la especie es un acontecimiento infrecuente, antinatural, ya que en él la inteligencia ha dejado de cumplir su función original.

El genio no es pues un ente cualquiera: representa, en la escala de objetivaciones de la Voluntad, “[...] una escisión, un desprendimiento [...]”¹⁵⁶ En él “[...] parece

¹⁵⁴ Facultad compartida con los animales y que consiste simplemente en el: “[...] conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto.” (MVR, p. 31).

¹⁵⁵ Schopenhauer incluso da una caracterización fisiológica del genio en la que menciona como cualidades recurrentes una alta sensibilidad, un cerebro grande en relación con el cerebelo, mayor cantidad de sustancia blanca que gris, buena circulación sanguínea, etc. (Supl. III, p. 291).

¹⁵⁶ Supl. II, p. 136.

como si la Naturaleza, al dar con una voluntad desmesuradamente grande, dotada de voraces ambiciones, la [...uniera], como complemento conveniente a una inteligencia anormalmente desarrollada.”¹⁵⁷ Pero el genio no sólo tiene más, sino mejor capacidad.¹⁵⁸ En esto se diferencia del erudito que, aunque talentoso, carece de creatividad y anticipación.

Además, Schopenhauer afirma que “Genialidad es objetividad.”¹⁵⁹ El genio ve las cosas independientemente del principio de causalidad, del tiempo y del espacio particulares. Por eso puede anticiparse a los *ensayos* de la naturaleza, corrigiendo en la obra de arte los errores de aquélla y presentándonos las cosas no como son, sino como deberían ser: fenómenos perfectos; él “[...] comprende a la Naturaleza a media palabra y expresa de un modo acabado lo que ella sólo balbucea, [...]”¹⁶⁰

Las facultades del genio son sobresalientes también en el campo del conocimiento y en todo aquello en lo que la Voluntad sea factor secundario. De ahí su facilidad para la ciencia o la filosofía,¹⁶¹ aunque destaque aún más en el campo del arte. Pues siendo su objeto aquello que existe previo al concepto y a la objetivación misma —la Idea—, la obra artística es vehículo idóneo para expresarlo sin *recortarlo*. La humanidad podrá contemplarla en su obra, aunque sólo a él está reservado el poder plasmarla.¹⁶² Esto es

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 129.

¹⁵⁸ *Ibidem*, cap. XXXI.

¹⁵⁹ *SVN*, p. 127. Schopenhauer señala que “[...] la genialidad no es otra cosa que la objetividad máxima, es decir, la dirección objetiva del espíritu en oposición a la dirección subjetiva encaminada hacia la propia persona, o sea hacia la voluntad. [...] es la facultad de conducirse meramente como contemplador, de perderse en la intuición y de emancipar el conocimiento, que originariamente está al servicio de la voluntad [...] para convertirse en puro sujeto de conocimiento, [...]” (*MVR*, p. 153).

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 179.

¹⁶¹ Aunque lo que el genio logra no es *difícil*, porque no se logra mediante un esfuerzo cualquiera. (*Cf. Gardiner, Patrick op. cit.*, p. 290).

¹⁶² Schopenhauer “Creyó que el artista, para que merezca ese nombre, debe también estar dotado del poder para expresar convincentemente y comunicar ‘externamente’ la naturaleza de sus percepciones.” (*Ibidem*, p. 299).

soteriológicamente significativo: el efecto de la obra de arte alcanzará a un mayor número de hombres ya que no se requiere ser artista para apreciar la belleza.

Pero no todo son bondades para el genio. Este don va unido generalmente a la ineptitud para captar el aspecto utilitario e interesado de la vida. El genio vive en un mundo de Ideas, indiferente a los afectos y efectos particulares. Por eso, en la cotidianidad, ni será comprendido ni entenderá él al resto de los hombres. El género humano, ese “[...] discípulo torpe y recalcitrante del genio.”¹⁶³ será al mismo tiempo su principal detractor, incapaz de apreciarle porque “[...] la masa, la multitud, es y será siempre estúpida e imbécil por componerse de medianías.”¹⁶⁴

Finalmente, hay que recalcar que, contra lo que parecen sostener Suances Marcos y Philonenko, el genio (el artista) no es un puente entre el sabio y el santo, y mucho menos un compuesto de ambos, sino alguien de naturaleza muy distinta. Puede llegar a la santidad, pero la negación de la Voluntad por esa vía no es algo que le quite el sueño. Además, en él la Voluntad ya se ha negado parcialmente, al hallarse subordinada a una inteligencia superior.

¹⁶³ *CFK*, p. 651.

¹⁶⁴ *MVR*, p. 189.

Contemplación estética

Hasta Schopenhauer, se había concebido al arte como imitación, con consecuencias éticas y epistemológicas de las que la filosofía platónica es el mejor ejemplo. Su papel era representar lo real, copiarlo. Y la copia era, naturalmente, inferior. Otra deficiencia le venía del lado de la moral, que lo contaba entre las *mentiras* —la sofística, para Platón, probablemente hubiese estado más cerca del arte que de la filosofía.

Schopenhauer rompe con estos prejuicios y aprovecha la distinción kantiana entre nómeno y fenómeno para revalorarlo como vía *cognoscitiva* y soteriológica. Lo primero, porque considera que el arte es el medio para salvar la barrera existente entre el sujeto y la *cosa en sí*. Lo segundo, porque la superación del esquema sujeto-objeto propiciada en la contemplación estética supone al mismo tiempo la liberación, pues durante ella “Deja de existir cuanto en el hombre exceda a la actividad de ver u oír este objeto, todas las cualidades y relaciones que le señalan un papel determinado, individual en la serie de la existencia espacial, temporal, casual [*sic*, por causal], social; [...]”¹⁶⁵ Deseos y voliciones permanecen *fuera* del acto de contemplación, y el sujeto es una Idea entre otras.

Es así como, de la experiencia estética, el artista obtiene —cualitativamente— más de lo que pone, aunque sólo por un momento pues su efecto “[...] no le emancipa para siempre de la vida, sino que le libera de ella por unos instantes. No es más que un consuelo provisional en la existencia, hasta que habiendo desarrollado sus fuerzas en este ejercicio y cansado por fin del juego, vuelve a la seriedad.”¹⁶⁶ Pero ¿cómo opera

¹⁶⁵ Simmel, Georg *op. cit.*, p. 123.

¹⁶⁶ *MVR*, p. 211.

esta liberación? Lo que libera es el efecto —subjetivo— que tiene la contemplación de la Idea sobre el espectador, la *felicidad negativa*¹⁶⁷ que produce. La contemplación es un escape al tiempo y al espacio *vividos*. En ella, el individuo se olvida de sí, “[...] convirtiéndose en puro sujeto, en claro espejo del objeto, de tal modo que parece que el objeto está solo, sin el ser que lo percibe [...].”¹⁶⁸

Así, el éxtasis resultante “No es el resultado de la satisfacción de una necesidad ni, rigurosamente, un placer [... En él, el] puro sujeto de conocimiento se encuentra ante la belleza con el puro silencio de la voluntad, [...].”¹⁶⁹ El arte nos trae a la Voluntad sin la Voluntad, nos saca de su radio de acción. Por eso la contemplación estética no provoca un *sentimiento* (no afecta a la Voluntad); el arte no es *bonito*, sino *bello* y, desde el punto de vista de la Voluntad, inútil.

Pero esto no es todo: la importancia soteriológica del arte se evidencia en una segunda función soteriológica que cumple: la de instrumento pedagógico. Y aunque este cometido le sea externo, por momentos parece asumirlo por completo. Ejemplo de ello es el drama. Según Schopenhauer, “La representación trágica revela un teatro mucho más amplio, cruel y si cabe ficticio: la ilusión de la vida; y, como sabemos, la contemplación del mal es el primer paso hacia su anulación.”¹⁷⁰

¹⁶⁷ “El mal nombrado ‘placer estético’ tiene así una naturaleza eminentemente negativa: consiste en la ausencia de toda Voluntad. El puro sujeto del conocimiento nada quiere, sólo contempla y, por tanto, ninguna insatisfacción perturba su calma.” (Urdanibia, Javier *op. cit.*, p. 245).

¹⁶⁸ *MVR*, p. 148.

¹⁶⁹ *Urdanibia, Javier, op. cit.*, p. 83.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 120.

Visto así, ¿cuál es el valor de la liberación estética comparada con la cognoscitiva y la ascética? Las opiniones discrepan.¹⁷¹ Nosotros creemos que no es mejor ni peor. Lo único que quizá:

[...] está claro [es] que el arte no es un conocimiento interesado, ya que la contemplación estética, su origen, requiere la ausencia de toda volición; ni tampoco es, en rigor, un conocimiento sobre lo interesante —aquello que satisface los intereses de la voluntad, un conocimiento pragmático cuya utilidad es inmediatamente aplicable—. Pero nadie osará afirmar que el conocimiento que nos proporciona el arte sea vanal [sic], sin interés, [...]; su excelencia es hablar donde la ciencia sólo descubre silencio.¹⁷²

Tiene además su propio valor soteriológico en tanto que, a diferencia de otras vías recrea un mundo *sobre* el querer, no *del* querer.¹⁷³

Aunque en el fondo, ni siquiera la salvación deja de ser por momentos un fin extraño a la práctica artística. En general, podemos afirmar que el arte, en el planteamiento schopenhaueriano, posee su propio sentido. Es fácil advertirlo, aunque quizá sea difícil explicitarlo, que constituye un campo aparte, no sólo de la soteriología, sino del resto de las cuestiones humanas. Como prueba de ello consideremos el hecho de que, “En *moral*, la buena voluntad es el todo; nada [es, en cambio, ...] en el arte. En el arte se necesita poder, como lo indica la palabra alemana (*Kunst, arte*, del verbo *können*, poder).”¹⁷⁴

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 134; Nietzsche, Federico *El ocaso de los ídolos*, p. 77; y Sánchez Meca, Diego *En torno al superhombre*, p. 40.

¹⁷² Marín Torres, J. M. *op. cit.*, p. 135.

¹⁷³ Pues “[...] la existencia objetiva de todas las cosas, es decir, la representación pura, es siempre agradable, mientras que su existencia objetiva, cuando en el querer, en la volición [...] está mezclada de dolor y de pena [...]” (*ABV*, p. 199).

¹⁷⁴ *Supl III*, p. 279.

3. Tercera vía: la moral

Schopenhauer encuentra que el hombre es quizá la más miserable entre todas las criaturas —o por lo menos, lo es de una manera distinta, constante y consciente— en razón de sus facultades superiores. Por eso su búsqueda es soteriológica desde el comienzo: está encaminada a redimir a la humanidad y en lo posible, al mundo, del dolor.

Con este fin, toma a la ética como la vía soteriológica por excelencia, y desde ella emprende la búsqueda de un fundamento metafísico para su doctrina de la salvación, pues juzga que el ser del hombre no se explica por sí solo (aunque el mundo sí se explique por sí mismo, sin necesidad de postular una trascendencia). Así, “[...] Schopenhauer va a intentar en su doctrina ética reconducir al hombre inmerso en el mundo ‘fenoménico’ a su origen en la ‘cosa en sí’.”¹⁷⁵ en virtud de que ya existe en él tal disposición, real al grado de que “Cada religión hace de su dogma la base misma de esta necesidad moral [...]”¹⁷⁶

Pero ¿es esto posible cuando Schopenhauer mismo considera que el mundo, la Voluntad, no es en una entidad moral? Sí, siempre que la moralidad nazca de la supresión de ambos, pues el mundo tiene un significado, aunque no un ser ético. De hecho, tiene un sentido *antimoral*,¹⁷⁷ que sólo permite una existencia digna en la moralidad —el conocimiento, otra vía soteriológica, no niega propiamente a la Voluntad—. Por eso considera que la moral, pivote en la resolución del destino del hombre, debe tener un sustento que no sea ajeno al mundo que enfrenta.

¹⁷⁵ Suances Marcos, Manuel, *op. cit.*, p. 43.

¹⁷⁶ *FM*, p. 211.

¹⁷⁷ Con un sentido negativo, si se le considera desde el punto de vista de la moral que Schopenhauer pretende edificar.

Así las cosas, comienza por buscar una base empírica —y encuentra al cuerpo—, imprescindible dado que no se trata de hacer castillos en el aire, sino de ver qué acontece realmente.¹⁷⁸ Por eso, no pone como fundamento a la razón, como Kant: Schopenhauer admite a ésta como rasgo distintivo del hombre, pero no el que lo constituye moralmente —en el hombre hay otros aspectos a considerar: el estético y el ético.

El fundamento de la moral será, según Schopenhauer, la propia sensibilidad humana. Una sensibilidad más grande o acaso una sensibilidad mejor —creemos que su peculiaridad es cuantitativa, pues los animales también pueden sentir placer y dolor—. Schopenhauer insiste en todo caso en que no se trata de algo racional. El origen del acto moral está en la voluntad humana.

Esto era de esperarse, pues si la ética surge contra el dolor —cualquier dolor, que eso es existir—, requiere el *sentimiento* del mismo. Así, el bien o mal sentido por el otro, la acción u omisión en virtud del interés ajeno, es lo que dará o quitará valor moral a los actos.¹⁷⁹ Esto tal vez sea un *sensualismo* moral,¹⁸⁰ y quizá parezca escandaloso, pero hay que recordar que Schopenhauer considera al cuerpo como esencia del hombre y le asigna un papel central en el mundo.

Pero tampoco se trata de una moral fenoménica, pues el resorte que él considera, la compasión, es precisamente la negación del egoísmo derivado de la consideración puramente *objetiva* del prójimo. El acto moral es de hecho incomprensible externa e

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 58, La ética ya no será la ciencia de lo que debe ser, y nuestro filósofo le asigna “[...] el fin de interpretar la conducta de los hombres, [...] explicarla y llevarla a su última causa.” (*Ibidem*, p. 125).

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 141.

¹⁸⁰ Sensualismo sí, fenomenismo no. Schopenhauer distingue entre “[...] las manifestaciones de cortesía y el verdadero amor al prójimo, que no supera al egoísmo en apariencia, como aquélla, sino de verdad.” (*Ibidem*, p. 116).

internamente: nunca puedo yo saber cómo puedo querer esto o aquello, ni aun analizando la fisiología del acto deliberativo. Hasta aquí todo va bien. Pero hay un problema cuando, como es bien sabido, Schopenhauer afirma que ni la felicidad ni el placer son el fin de su ética, pues entonces ¿lo es el dolor?

Contra esto se opone el que en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* (o *Eudemonología*) consigne una actitud, una práctica, paralela a su doctrina metafísica,¹⁸¹ aunque en cierto modo provisional. Ahí recomienda evitar el sufrimiento y parece dar por hecho que para no ser eudemonista, basta con no buscar el placer —lo cual no necesariamente incluye la opción de rehuir el dolor.

Pero aunque no piense seriamente en la viabilidad de una eudemonología, al plantearla muestra un punto flaco de su sistema soteriológico: no explica bien por qué rechaza el dolor.¹⁸² ¿No son placer y dolor cuestiones fenoménicas? ¿bajo qué pauta rechaza uno de ellos? La condena del dolor, tanto desde la perspectiva de los *Aforismos* como desde su metafísica ¿no tendrá en el fondo como razón a la Voluntad que lo padece?

Para ser coherente, tendría que asignarle al dolor universal un valor positivo en su teoría moral —que persigue la negación de la Voluntad—. Y aunque en general lo hace, no puede pasarse por alto que su propia soteriología surge como una reacción, como una respuesta *contra* el dolor. Éste tendría que ser, por el contrario, su fundamento, su componente esencial y no sólo el origen. Pero Schopenhauer le da un sentido negativo y edifica su moral a contracorriente: los valores serán positivos sólo

¹⁸¹ Acerca de la posibilidad real de ser felices, Schopenhauer nos dice: “[...es] una cuestión a la cual ha respondido negativamente mi filosofía; por el contrario, la eudemonología presupone una respuesta afirmativa [...]. Por consiguiente, para poder tratar la cuestión, he debido apartarme del punto de vista elevado, metafísico y moral a que conduce mi verdadera filosofía.” (*ABV*, p. 7).

¹⁸² Pues aunque en el ascetismo parece revalorarlo, no deja de concebirlo como un mal.

por su *negación de lo negativo*. Así considerado, el ascetismo tiene otro significado con respecto a concepciones anteriores: “[...] propuesto como solución del infierno del mundo tan sólo cambia el signo, ya que dejará de ser un método para conquistar el cielo, en favor de un método para abandonar la voluntad de vivir (*nirvana*).”¹⁸³ mientras que la moral será tan sólo el principio —no la consumación— de la salvación. Esta última será un estado negativo, más allá del horizonte ético. Veamos por qué.

La Voluntad se encuentra en cada individuo íntegra y cada cual se experimenta a sí mismo como el centro del universo: él es el fin y los demás, *medios* a su disposición. La conversión de la Voluntad pasa, en consecuencia, por la negación del yo. Esto involucra al cuerpo, pues es de él de donde vienen los deseos que dan forma a la existencia: él quiere la vida, aunque una en la que no sería posible él mismo como cuerpo —una de satisfacción absoluta, en la que no hubiese deseo—. Por eso, pese a ser capital para la salvación, su papel será negativo.¹⁸⁴ Y sólo mediante el ascetismo —su negación— se puede llegar a la liberación total.

En esto Schopenhauer se apega a su metafísica, pues dado que la Voluntad no puede ser satisfecha de manera definitiva, no queda otro recurso que negarla. Pero la moral no trae la *liberación*,¹⁸⁵ y es claro en los grados de apego al mundo que el último de ellos —la meta final— cae ya fuera del campo de la moral. Veámoslos:

¹⁸³ Urdanibia, Javier *op. cit.*, p. 270.

¹⁸⁴ “¿Hay ‘salvación’ para el cuerpo? ‘No, no la hay’ va a contestar Schopenhauer, porque la propia vida basada en la individualidad y el egoísmo es un error que no debería ser.” (*Ibidem*, p. 272).

¹⁸⁵ Liberación hace referencia — por cierto muy imprecisamente— a aquello que, a falta de un mejor término, Schopenhauer llamará en ocasiones *nirvana* o la nada. Pero, entonces ¿quién es el sujeto de la negación? ¿la Voluntad misma? Schopenhauer es oscuro en este punto. Le sucede lo que a muchas de las doctrinas orientales, que dan definiciones de la salvación casi siempre negativas o de carácter alegórico.

- *Maldad* (perversidad): reconocimiento de los límites entre el yo y el prójimo, y persistencia del deseo; búsqueda del mal ajeno, crueldad. El individuo trata de disminuir su propio sufrimiento acentuando el de los demás.

- *Egoísmo*, en el que el individuo, “[...] no sólo deja de reconocer su unidad cósmica, sino [que] también deja de reconocerla en su propia especie.”¹⁸⁶

- *Equidad* (justicia): que aun sin eliminar la barrera entre los seres, supone el respeto a los derechos del otro.

- *Compasión*: reconocimiento de la unidad esencial de los seres, que puede llegar hasta el sacrificio del propio derecho en favor del otro.

- *Santidad*: culminación del proceso de transformación de la Voluntad, en la cual los actos —*buenos*, desde el punto de vista moral— carecen ya de trasfondo volitivo.

El santo

A diferencia del genio, este arquetipo soteriológico no requiere una disposición intelectual aventajada. Su vocación es de tipo afectivo. Él no sabe: *siente*. Y su manera de sentir, su voluntad, es cualitativamente distinta de la del resto de la especie. Por eso

¹⁸⁶ Marin Torres, J. M. *op. cit.*, p. 73.

puede llegar a la anulación de la Voluntad de manera definitiva —no temporalmente, como el genio y el sabio—. En él:

[...] el conocimiento [aquél al que nos referíamos en la primera vía, no científico, filosófico ni artístico], purificado y ennoblecido por el mismo dolor, llega a ese estado en el que el mundo exterior, el velo de Maya, no le engaña ya, y ve claro a través de la forma del fenómeno, o principio de individuación, y el egoísmo, consecuencia de este principio, desaparece con él; los motivos, hasta entonces tan poderosos, pierden su poder y en su lugar el conocimiento perfecto de la esencia del mundo, obrando como aquietador de la voluntad, trae la resignación y la renuncia, no sólo de la vida, sino de toda voluntad de vivir.¹⁸⁷

El que posea una voluntad superior no es contradictorio: nuestro filósofo propone como prototipos para la negación a aquellos individuos que de ordinario serían los mejor dotados para no realizarla (por ser dueños de una voluntad y/o inteligencia descollantes). Pero ¿es esto posible? Lo que se cuestiona aquí no es tanto la eventual existencia de un individuo así, sino la viabilidad y autenticidad del propio ascetismo, pues la negación no parece ser el camino más lógico. No obstante, recordemos que el hombre es la excepción en el ser, y el redimido la excepción en el hombre. Y tal vez sea esta excepcionalidad la causa. Echemos un vistazo.

El *orden* que sigue la Voluntad en sus objetivaciones —orden, ciertamente, puesto por el intelecto, pero es de este tipo la causa que buscamos— muestra que hay una finalidad: la *realización* de las Ideas. Para lograrla, la Naturaleza efectúa múltiples *ensayos* antes de obtener un producto perfecto —que acaso nunca llega—. Origina así en ocasiones individuos excepcionales, cuyas aptitudes exceden a los requerimientos de supervivencia. Especímenes que la historia consagrará como paradigmas de santidad o maldad.

Como se ve, la incongruencia con la regla no está reñida con su metafísica. Además, para Schopenhauer el hombre es distinto del resto de los entes porque

¹⁸⁷ MVR, p. 201.

individualmente objetiva *una* Idea.¹⁸⁸ Hay entre los propios hombres una diferencia radical —cuantitativa y cualitativa—, fenoménica, observable con mayor nitidez en el retrato. Esa heterogeneidad da razón de que no haya un camino soteriológico único ni absoluto y explica el elitismo que, aparentemente, contradice en su soteriología a su moral y por el cual, para algunos la salvación sólo será transitoria.

Tal es quizá el aspecto más pesimista de la filosofía schopenhaueriana: el individuo está fatalmente determinado a salvarse o a perderse.¹⁸⁹ La negación o afirmación de la Voluntad dada ya desde nuestra configuración biológica es insuperable, pues de todo podemos desistir, excepto de ser lo que somos.¹⁹⁰ Y aunque es preciso *hacer* por la salvación, para esto se requiere antes *ser*. Olvidarlo es peligroso, porque puede llevarnos a emprender caminos soteriológica y existencialmente fútiles. Hay un destino individual, escrito en el cuerpo.

Mas ¿dónde queda entonces la libertad, tan cara a la moral?... El problema merece un tratamiento aparte.¹⁹¹ Señalemos sólo que, para Schopenhauer, la libertad entendida como libre albedrío, es una idea errónea, fruto del desconocimiento que tiene el individuo acerca de sus propias deliberaciones.¹⁹² Como fenómenos, simple y

¹⁸⁸ “En el hombre cada individuo tiene un carácter empírico propio (y como veremos [...], llega a la supresión total de la especie por la anulación espontánea de la voluntad).” (*Ibidem*, p. 131).

¹⁸⁹ Esta idea está presente en una corriente budista: “[...] el dualismo Madhya —que sostiene que ciertas almas, por su propia naturaleza, están destinadas al castigo eterno.” (Eliade, Mircea *The Encyclopedia of Religion*, p. 418). Schopenhauer por su parte afirma que “La maldad es tan innata al malo como sus colmillos y bolsa de veneno a la serpiente; y nada puede hacer en contra, igual que ésta.” (*FM*, p. 196).

¹⁹⁰ Nótese el parecido con la doctrina cristiana de la Gracia, en la que no se elige la salvación si primero no se ha sido elegido. Schopenhauer señala que la negación “[...] surge de repente, y como un golpe recibido de fuera. Por eso la iglesia la llama un efecto de la Gracia, [...].” (*MVR*, p. 310). Esto implica una predestinación: en el hombre, el “[...] carácter empírico no es más que la manifestación de su carácter inteligible, el desarrollo de disposiciones invariables que se manifiestan en la niñez, por lo que desde el nacimiento está trazada su conducta y sigue fiel a ella en lo sustancial hasta el fin de su vida.” (*Ibidem*, p. 231).

¹⁹¹ Ver apéndice respectivo.

¹⁹² Pues “[...] si se considera nuestro comportamiento corporal —como Schopenhauer tiende a considerarlo— como el único signo definitivamente autoritario e incontrovertible del carácter y dirección de nuestras voluntades, al que siempre hay que dar prioridad sobre lo que podamos pensar o decir acerca de nuestros fines, será evidentemente

sencillamente no podemos ser libres. La libertad tiene una existencia nouménica. Pero atribuírsela a la Voluntad, ¿no significa rebasar los límites de la experiencia? Schopenhauer ha tenido aquí que alterar la definición de la *cosa en sí*, lo que —en sus propias palabras— es un adelanto con respecto a Kant, pues: “Una realidad que constituyese un objeto en sí, que no fuese representación ni voluntad (la *cosa en sí* de Kant que, por desgracia, vino a quedar reducida a esto), sería un monstruo como los que vemos en sueños, y admitirle en la filosofía sería dejarse deslumbrar por un fuego fatuo.”¹⁹³ Ha tenido incluso que modificar el concepto de libertad, y aunque los define negativamente, su explicación es congruente con el resto del sistema.

La compasión

La moral del siglo XIX es reflejo fiel del brutal arribo del capitalismo. Coexisten en su seno, por un lado mojigatería y suavidad en las formas; por el otro, total carencia de escrúpulos en la práctica. Schopenhauer tuvo ante ella una posición casi siempre de crítica y enfrentamiento. Y aunque con su vida pareciera refutar lo que en sus escritos afirma, en esto no es más que un hijo de su tiempo.

Tal siglo fue testigo de un hecho crucial para Occidente: el advenimiento del nihilismo. La pregunta por el fundamento de la ética propuesta por la Real Sociedad

que hemos sido reducidos a la situación de meros espectadores, [...]” (Gardiner, Patrick *op. cit.*, p. 251). Y así es: Schopenhauer afirma que “[...] uno no se conoce y se comprende bien a sí mismo, y su fin, y sus aspiraciones, [...], sino al fin de su vida.” (ABV, p. 213).

¹⁹³ MVR, p. 20.

de Ciencias de Dinamarca no fue gratuita: se había llegado a la desvinculación definitiva entre el valor y su fundamento tradicional (Dios), y la moral era ya cuestión específicamente *humana*. Por eso, la filosofía misma tuvo que revisar sus presupuestos. Incluso Schopenhauer, en su examen del problema ya no buscaba una norma de obligatoriedad o validez *para todo ser racional*. Aunque esto último, en su caso, se debe además a otra característica de su planteamiento: valorar el querer por encima del conocer. En virtud de esto, la razón no podía ser más el fundamento de la ética, —el *conocimiento moral*¹⁹⁴ del que se habla a veces aquí debe entenderse en sentido figurado, pues consiste en cierta aproximación intuitiva (que no requiere de la forma sujeto-objeto) al mundo y al prójimo, propia de algunos individuos.

Al replantear así el papel del querer, nuestro filósofo sustituye al imperativo categórico kantiano por la compasión. Pero ¿no será ésta tan sólo una extensión del egoísmo? Tal vez, mas no en un sentido ordinario: nadie diría que egoísmo y compasión son lo mismo, aunque tengan un mismo origen (la Voluntad). No se puede pedir más a esta moral porque según la concepción del mundo en que se apoya, no es posible un *acto moral* netamente altruista, *gratuito*, ya que fenoméricamente no hay sucesos sin causa. Sin embargo, no deja de resultar paradójico que el motor de la moral sea un sentimiento. La sustitución supone que, a diferencia de lo acontecido en arte y conocimiento, en la moral no haya *contemplación*. La compasión puede en cambio definirse como un estado en el que ha sido superada parcialmente la barrera que impide ver la unidad metafísica de los seres —parcialmente porque al nivel del fenómeno sigue vigente—. Pues ella es todavía Voluntad, querer, renuncia incompleta (del yo en favor del otro), y su obra queda trunca si no está respaldada por un fin

¹⁹⁴ “Es un conocimiento *sui generis*, cuya verdad, por consiguiente, no cabe bajo una de las cuatro formas del principio de razón, [...] que no es representación, sino que difiere *toto genere* de la representación [...]” (*Ibidem*, p. 92).

trascendente. Como no implica una renuncia total, ha de verse como un desplazamiento del querer, del yo al otro.

Sin embargo, la propuesta de Schopenhauer va más allá de la forma. No se propone simplemente *adecentar* el egoísmo --convenciéndonos de que en el fondo es mejor ser altruistas—. Implica la transformación del mundo, de la Voluntad, además de la de la persona. Su negación del yo no es un puro inmovilismo,¹⁹⁵ y como práctica se encamina a la disminución cuantitativa y cualitativa del dolor, a su transfiguración. Esto es ganancia, porque ambiciona más que la sola eliminación del sufrimiento. No obstante, la total anulación de la Voluntad —objetivo del sistema— exige la superación de la compasión, pues ¿cómo podríamos ser al mismo tiempo compasivos y ceder en nuestro interés por el mundo?

¹⁹⁵ Aunque “[...] no hay duda de que Schopenhauer sostiene que el quietismo y el ascetismo, el ‘renunciar a todo querer’ y rechazar los intereses mundanos, tienen ‘la más íntima conexión’ con el misticismo auténtico.” (Gardiner, Patrick *op. cit.*, p. 448).

CONCLUSIÓN

La utopía es lugar común en el pensamiento filosófico. La historia de las ideas puede verse como un desfile interminable de proyecciones de esta clase, que comprenden desde una mítica Edad de oro hasta cualquier igualmente incierta forma de futuro idílico. Arte y religión han sido tradicionalmente los ejemplos más socorridos, pero toda actividad humana emprende tales vuelos imaginarios.

La obra schopenhaueriana es también utópica si la consideramos sólo desde el punto de vista de su propuesta redentora: proyecta un ideal. Mas ¿qué valor puede tener si, al tiempo que protesta contra la vida, veladamente la sostiene? Nuestra investigación, conviene aquí señalarlo, se aparta de opiniones como la de Lukács, para quien la obra de Schopenhauer es sólo una forma de apuntalar justificaciones más directas del capitalismo. Y no es que las descalifiquemos por completo, pero el matiz peculiar de su reflexión, su carácter individualista, nos hablan más bien y desde otra perspectiva, de la pérdida de fe en las soluciones colectivas. Creemos que:

[...] debería [ser interpretada como un proceso] individual, como un retorno del individuo a sí mismo, para que comprenda su propia miseria y sus propias necesidades, su propia limitación y para que conozca los *antídotos y los consuelos* [el subrayado es nuestro], que no pueden ser más que el sacrificio de su propio yo, la sumisión a las más nobles intenciones, y, ante todo, a la justicia y a la misericordia. Schopenhauer nos enseña a distinguir entre el aumento real y aparente de la felicidad humana, nos demuestra que ni el hecho de enriquecerse ni el de adquirir honores y conocimientos puede sacar al individuo del disgusto que le causa la falta de valor de su propia vida, y que la aspiración a estos bienes no tiene sentido sino cuando está

iluminado por un fin superior y universal: adquirir poder para ayudar a la naturaleza y corregir un tanto sus locuras y sus torpezas.¹⁹⁶

Sin embargo, no deja de llamar la atención el carácter conservador que tiene, cuando se esperaría de él una actitud combativa.

Acaso el valor de la metafísica de la Voluntad esté en el descorazonado, aunque casi exitoso intento de reunir los diversos sentidos de la existencia, bajo una valoración semejante a la *religiosa*, ya desacreditada; en proponer a la soteriología como forma de *re-ligar* los valores (Verdad, Belleza y Bien), para dar a partir de ahí una interpretación del mundo, una explicación convincente del absurdo.

Efectivamente: podemos ahora afirmar que sus teorías del arte, del conocimiento y de la moral giran en torno al interés por la salvación. Pues mientras que con su metafísica ha intentado encontrar la forma y el fin de la existencia, la estética, la ética y la epistemología son los medios que propone para alcanzarlo. Y es así como *verdad*, *belleza* y *bien* han dejado de ser términos descriptivos para convertirse en teleológicos, pues se comprende mejor su papel si se les toma como vías de redención.

Queda sin embargo en suspenso el saldo final de su soteriología pues, siendo negativa ¿qué atractivos podría tener para el hombre? Para valorarla justamente es necesario adoptar un enfoque ajeno al pensamiento occidental, en el que la teleología no se encamine ya hacia la afirmación de la existencia o su prolongación. Un enfoque como el schopenhaueriano, en el que la falta de una meta positiva fortalece en vez de socavar a la moral, donde la mejor expresión de ésta, el ascetismo, *es ya el propio trasmundo*. Una doctrina en la que la redención se da en la vida misma, cuando el hombre “[...] ya no se contenta con amar al prójimo como a sí mismo ni hacer por los

¹⁹⁶ Nietzsche, Federico *Schopenhauer educador*, p. 176

demás lo que haría por sí, sino que nace en él un horror hacia ese ser, cuya manifestación es su persona, la voluntad de vivir, esencia y elemento interior de un mundo que considera como un tormento.”,¹⁹⁷ que lo conduce a ubicarse más allá de la moral¹⁹⁸ —no en el sentido de más arriba, sino más bien como *un fuera de...*—. Que lo lleva a un estado en el que, metafísicamente, su existencia y actos subsiguientes están desprovistos de toda “[...] finalidad ética; [pues] la voluntad no está animada por ningún ideal trascendental y tiende a confundirse con el deseo superior, que es deseo de la ausencia de deseos, aspiración a la renuncia.”¹⁹⁹, y que sin embargo, no es la muerte.

La diferencia que Schopenhauer establece entre esta negación y la extinción corporal es la aniquilación de la Voluntad que trae consigo. Por eso, ni el hastío ni el suicidio pueden equipararse: el primero es signo de que se ha agotado un deseo, no el desear. El segundo denota, en cambio, un afán tan intenso por existir que no puede remediarse más que con la autoinmolación. No hay razón en el suicidio, sino pura voluntad de vivir... mejor.²⁰⁰ La recriminación que el suicida hace a la vida, se da todavía bajo influencia de la Voluntad. El ascetismo en cambio niega, más que al cuerpo, a la propia Voluntad. El suicida pierde todo, mientras el asceta gana la

¹⁹⁷ MVR, p. 292.

¹⁹⁸ Al respecto, Schopenhauer escribe que: “[...] los místicos cristianos concuerdan con los preceptos de la filosofía vedanta, en que declaran superfluos, para el que ha llegado a la perfección, toda práctica exterior y todo ejercicio religioso.” (*Ibidem*, p. 299). Así, “No tenemos derecho alguno a aplicarles a los santos ascéticos aquella especial fundamentación eudemonista de sus desvíos por la vida. En ellos se realiza algo más general, un fenómeno elemental que la metafísica de la voluntad puede expresar de un modo incomparable si se liberta de su unión con el pesimismo.” (Simmel, Georg *op. cit.*, p. 204).

¹⁹⁹ Philonenko, Alexis *op. cit.*, p. 22.

²⁰⁰ Pues “[...] quien desprecia verdaderamente la vida no tiene razón alguna para quitársela, y quien lo hace, no lo hace por odio a la vida, sino por amor desgraciado a ella.” (Simmel, Georg *op. cit.*, p. 201) Y aunque “[...] al mismo tiempo, Schopenhauer tiene que conceder que quien destruye su vida empírica individual destruye también la posibilidad de sentir el dolor” (*Idem*), esto sólo demuestra su no-eudemonismo: se condena el suicidio desde una perspectiva moral: “El desvío de la vida, la renuncia ascética a todo deseo, en que ve Schopenhauer la perfección y santidad supremas del alma, es algo muy amplio y muy fundamental para que pueda ser motivado sólo por el dolor, aun cuando fuese el dolor de la unidad metafísica del mundo reflejado en el alma individual.” (*Ibidem*, p. 203).

salvación —que aunque para algunos sea poco, es todo cuanto se puede ganar en este juego—. El primero cree haber tenido; el segundo sabe que nunca tuvo. Suances Marcos pierde esto de vista cuando cuestiona a Schopenhauer el que: “[...] lo que promete [...] no son los cielos acogedores, sino la nada que fue antes del nacimiento. [Y dice que...]. Si esto es así no se ve muy bien como Schopenhauer puede dar razones válidas contra el suicidio.”²⁰¹

Sin embargo, la oposición al suicidio debe verse desde la perspectiva que lo considera una tergiversación de la soteriología. Pues aunque conduce a la nada, su efecto es sólo fenoménico. Schopenhauer sabe que los sucesos nunca dejan de ser de una vez para siempre (la figura del *eterno retorno*²⁰² está presente en él antes que Nietzsche). Por eso, la supresión del yo con la muerte es irrelevante si el sustento —la Voluntad— permanece. La muerte, el suicidio, no salva: si Schopenhauer hubiese pensado así, no se hubiese molestado en elaborar una ética.

El *saldo* de esta filosofía es tal que su autor no atina más que a dar una definición negativa.²⁰³ Sin embargo, no se trata de la nada absoluta.²⁰⁴ hay, además de *ser* y *no*

²⁰¹ Suances Marcos, Manuel *op. cit.*, p. 267.

²⁰² Schopenhauer frecuentemente juega con la idea de que “El círculo es el símbolo de la Naturaleza; el verdadero símbolo siempre y en todas partes, ya que representa el retorno y el retorno es la forma más general en la Naturaleza.” (*Supl. IV*, p. 127).

²⁰³ “Esta liberación no es sino un deslizarse en la nada. Schopenhauer distingue entre el nihil privativum, que puede ser significado con el signo ‘menos’, el cual con la mutación [sic] del punto de vista podría convertirse en un ‘más’, y el nihil negativum, el cual sería la nada bajo todas las relaciones, por ejemplo, la contradicción lógica, que se suprime a sí misma. Si se examina mejor el problema, se ve que el nihil negativum no es pensable. Todos los ejemplos que se pueden traer apenas se consideren desde un punto de vista más elevado o sean subsumidos bajo un concepto más amplio, se revelan como un nada privativo. La misma reflexión se puede aplicar a las relaciones entre existente y nada: uno tiene el signo + mientras el otro tiene el signo -. La filosofía no puede formular esto, sino de modo negativo.” (Vecchiotti, Icilio *op. cit.*, p. 48).

²⁰⁴ Desde la Voluntad, la negación es vista como la nada. Pero sólo desde ese punto de vista: Schopenhauer advierte que “[...] la noción de la nada es esencialmente relativa, [...pues] Toda nada sólo es tal pensada en relación con alguna otra cosa.” (*MVR*, p. 313). Si se dice la nada, “[...] esto no quiere decir que sea una nada, hablando en términos absolutos, es decir, que no sea nada bajo todos los aspectos y sentidos, lo que significa sencillamente es que estamos limitados a tener tan sólo un conocimiento completamente negativo de esa cosa, la cual puede depender muy bien de los estrechos límites de nuestro horizonte intelectual.” (*Supl. IV*, p. 230).

ser, otras opciones —como el *ni ser ni no ser* budista—. ²⁰⁵ En esto concuerda con las doctrinas metafísicas orientales que sostienen que:

El Vacío no es pura Nada, sino un principio último, positivo, del cual surgen todas las cosas, y que sigue considerándose la 'realidad íntima' de todas ellas. Pero, por hallarse más allá del alcance de nuestra inteligencia, todos nuestros esfuerzos por determinarlo son ineficaces, no logran abarcarlo en su realidad misma y pueden inducir más bien al error de pensar que la última realidad son las manifestaciones parciales y fenoménicas. ²⁰⁶

Schopenhauer, por eso, se ha limitado a describir en su sistema la forma antes que el contenido, las vías antes que el fin de su soteriología. Nos ha traído así de nueva cuenta las viejas verdades de la religión ²⁰⁷, remozadas: que acaso sería mejor saber que somos unos pobres, desnudos, necios... Que ante la imposibilidad de amar a Dios, resta la alternativa de amar al prójimo. Y ¿no será acaso esto lo que quiso decir el Cristo? Tal vez ahora, dos mil años después, podamos entenderlo. Quizás podamos aceptar también que se puede ser religioso sin Dios y sin religión. ²⁰⁸ Esto es lo que nos ofrece: una soteriología —acaso la última— para desencantados, para aquellos que ya no pueden ser encantados.

²⁰⁵ Cerca está del budismo, según el cual “‘Es falso decir: todo es (*sabham atthi*); es falso decir nada es. Las cosas ni son, ni no son: las cosas son producidas y son destruidas; las cosas aparecen y desaparecen.” (Quiles, Ismael *Filosofía budista*, p. 367).

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 408.

²⁰⁷ La cercanía a la religión, patente en el planteamiento soteriológico, no es casual: como hemos demostrado, la forma de su sistema está marcada por la transposición de importantes elementos religiosos, aunque parezca su *negativo*. El pensamiento de Schopenhauer, en ese sentido, puede considerarse *religioso* —tanto como el budismo pueda concebirse como una religión *filosófica*—, a pesar de ser *ateo*.

²⁰⁸ Cf. Kauffmann, Walter *Crítica de la religión y la filosofía*, p. 137.

APÉNDICES

Apéndice A

Religión y metafísica de la voluntad. un enfoque soteriológico antecedente

El presente apartado pretende esclarecer la deuda que tenemos con un estudio coincidente en ciertos puntos con éste. La obra en cuestión, *Religión y metafísica de la voluntad*, de Manuel Suances Marcos, propone una lectura religiosa de los escritos schopenhauerianos. En ella se resaltan algunos rasgos religiosos de su pensamiento que señalan ya una dirección interpretativa muy semejante a la nuestra.

El libro consiste en una selección de textos comentados que, aunque poco ortodoxa —por ejemplo cuando intenta, a partir de textos schopenhauerianos, hacer apología de la religión—, fue de gran valor en el transcurso nuestra investigación. No obstante, tiene dos defectos: 1) pasar por alto el ateísmo —o más bien antiteísmo— declarado de Schopenhauer; y 2) no ser fiel al sentido original de su filosofía, ambas muy relacionadas. Agreguemos a esto, que como análisis no es muy profundo y en muchos casos peca de apresuramiento. Marquemos pues nuestra distancia.

Para comenzar, puede servirnos el subtema anunciado como *La voluntad en lugar de Dios*,²⁰⁹ que sugiere la equiparación de ambos elementos en virtud del papel semejante que desempeñan en sus respectivos sistemas. Suances Marcos cita algunos

²⁰⁹ Suances Marcos, Manuel *op. cit.*, p. 79.

textos, que aduce como pruebas —en ciertos casos, inapropiados para una *lectura* como la que sugiere—, sin analizarlos. Tampoco se preocupa por deducir consecuencias de esa comparación. Nosotros, en cambio, hemos intentado describir el sistema schopenhaueriano y mostrando al mismo tiempo que la *equiparación* sin más no es pertinente, pues pasa por alto variaciones significativas, y proponemos en cambio una *transposición* para explicar las semejanzas.

Suances Marcos además se equivoca cuando afirma que, para Schopenhauer: “[...] la vida es un engaño, [y] el sentido de la vida es una ascesis para desembarazarse de esa individualidad engañosa, por medio de la justicia, la conmiseración y la ascesis [sic].”²¹⁰ Creemos que esta consideración global del pensamiento schopenhaueriano es errónea ya que la negación de la Voluntad es un sentido (Schopenhauer menciona también la posibilidad de afirmar la Voluntad), no *el* sentido único del sistema. De entrada, su reflexión es sólo *nihilizante*, y en ese momento —igualmente importante— nuestro filósofo no propone, al menos explícitamente, la salvación como meta.

Olvidarlo lleva más adelante a Suances Marcos a preguntarse, ante el saldo de la vida humana: “¿Y entonces qué sentido tiene todo esto?”²¹¹ Cuestionamiento infundado, puesto que omite el hecho de que el primer momento de la reflexión es crítico, incluso neutro antes que soteriológico. Suances Marcos descubre así el *gran error* de Schopenhauer y se contesta a sí mismo —con alguna razón— que si: “[... la] vinculación entre la existencia de Dios y la inmortalidad, es lo que ha restado influjo general y persistente al materialismo y escepticismo absolutos”,²¹² una filosofía atea como la de Schopenhauer no puede evitar estas secuelas. No toma en cuenta que éste ofrece una alternativa al fundamento divino del obrar humano: la Voluntad. Por ella, la

²¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

²¹¹ *Ibidem*, p. 45.

²¹² *Ibidem*, p. 53.

moral recupera ese sentido trascendente, indispensable en tanto que “[...] no se aviene al determinismo que impera en el ámbito físico y fenoménico, pero [que] es el más característico del hombre como ser específico [en tanto que...] No lo comparte con ningún otro ser del universo.”²¹³

Otro motivo de desacuerdo con Suances Marcos surge cuando éste define las formas o caminos soteriológicos. Él menciona un *Triple camino de la redención*²¹⁴ que, en nuestra opinión, alude sólo a la negación por la vía moral, según se desprende de los subtemas que a continuación transcribimos:

- Justicia *versus* egoísmo.

- Compasión *versus* maldad.

- Ascesis *versus* deseo de vivir.

Más adelante él mismo se contradice cuando habla de una segunda vía, la de la conversión de la Voluntad mediante el *espectáculo del dolor y la muerte*. Disentimos porque, aunque Schopenhauer coloca a la moral como la vía soteriológica más elevada, no descarta otras. El que sean cuantitativamente inferiores —arte— o cualitativamente deficientes —religión y ciencia— no las anula como opciones, además de que no debemos olvidar que él considera al ascetismo como el único camino *efectivo*, en tanto que no es momentáneo como el arte, ni alegórico como la religión, ni contingente como el conocimiento. Suances Marcos mencionará también más adelante otras vías, entre las que se cuenta el arte.

²¹³ *Ibidem*, p. 159.

²¹⁴ *Ibidem*, pp. 195-214.

Suances Marcos se equivoca también cuando afirma que la redención: “Es un camino formado por etapas. No se llega a la plenitud final de golpe, repentinamente, sino poco a poco, por una serie de fases”,²¹⁵ pues Schopenhauer no las señala en ningún momento, al menos explícitamente —aunque la tentación es grande si admitimos la influencia platónica—, y sí admite en cambio las conversiones repentinas de la voluntad. En su soteriología, las vías no forman parte de un proceso único, pues no hay un punto de contacto que autorice a considerarlas secuencialmente. Y aun cuando Philonenko también parece inclinarse por esa interpretación, una lectura estricta nos llevaría más bien a distinguir, entre varios posibles, tres procesos cualitativamente distintos correspondientes a tres tipos humanos. Las *fases* nosotros las entendemos como formas de relacionarse con el prójimo o, en última instancia, como momentos de la conversión de la Voluntad en la vía moral. Pero ni siquiera esto queda claro en *Religión y metafísica de la voluntad*, pues en un capítulo posterior se menciona al arte como el principio del proceso. Ahí dice que es en el arte donde:

[...] comienza el programa. Negación de la voluntad. ¿Cómo? Cuando la inteligencia se ha impregnado de esta convicción [se refiere a la aceptación de la inanidad de la vida] decide la negación. Pero hay muchas fases. La que aparece primero es el arte. El sujeto se convierte en puro cognoscente, renuncia a su individualidad y se le da el *eídos* de las cosas.²¹⁶

Finalmente, consideramos desacertado su manejo de los escritos schopenhauerianos, que llega a veces a violentar el espíritu que los anima. Sostiene, por ejemplo, que “Schopenhauer insiste en que la indemostrabilidad de Dios por vía de conocimiento científico no tiene porque perjudicar ni la existencia de Dios ni su búsqueda por otros caminos. Más bien ayuda a despejar el panorama.”²¹⁷ Y en esta aserción se apoya para reintroducir a la religión como vía soteriológica, al mismo nivel

²¹⁵ *Ibidem*, p. 196.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 226.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 236.

que arte, ciencia y filosofía, lo cual es contrario al ideal schopenhaueriano. Para nuestro filósofo *son semejantes soteriológicamente sólo en cuanto a la necesidad que satisfacen*—como se vio en el capítulo II—, no en la calidad. Por eso nos asombra que Suances Marcos se asombre cuando, considerando que:

[...] Schopenhauer trata de unificar posturas y de ver la estructura básica de cada una de las dos para compararlas entre sí. De entrada, [...emita] un juicio sobre la religión un tanto apresurado, y, quizá, poco objetivo: la religión, al lado de la filosofía, es la metafísica del pueblo; pueblo entendido en el sentido peyorativo del término: gente que tiene poca inteligencia o, si tiene alguna, no tiene tiempo para cultivarla. [...]. La estructura [...] de la religión supone un mensaje exterior a la razón, aceptado por la fe e impuesto por la autoridad.²¹⁸

Suances Marcos le reprocha a Schopenhauer el que:

Ni siquiera es capaz de poner en el mismo plano la religión y el arte u otra manifestación del espíritu como hace Hegel. En este sentido Schopenhauer resulta un exclusivista de la filosofía. Pero resulta incoherente su postura. Cuando él postula la intuición, siempre parcial, como método de penetrar en la realidad y como instrumento básico de la filosofía, ¿cómo hace participar al arte y no a la religión de esa intuición? Los artistas llegan a la realidad, no se engañan, ¿y los genios religiosos sí?²¹⁹

Crítica que pierde fuerza si se toma en cuenta que ese menosprecio no se dirige contra el genio —artístico, religioso, filosófico, etc.—, pues todos ellos comparten la perspectiva superior, *objetiva* de la existencia: podemos afirmar que Schopenhauer desaprueba más bien la irracionalidad característica de la religión.

²¹⁸ *ibidem*, p. 238.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 240.

Apéndice B

El método de la metafísica²²⁰

En su propia teoría del conocimiento —de reminiscencias kantianas— Schopenhauer encontró el mayor obstáculo para fundamentar un saber metafísico. Desde ella, el conocimiento sólo puede existir al nivel del fenómeno. ¿Cómo afirmó entonces que se puede llegar a *conocer* la esencia del mundo? Y más aún, ¿qué le autorizó a darle nombre y forma? ¿Qué camino siguió para llegar hasta ahí? Veámoslo.

El primer impedimento que tuvo fue la representacionalidad del conocimiento, a la que no escapa ni su propia metafísica, que por ende también tuvo que “[...] basarse en un amplio fundamento *empírico*, asimilando los datos tanto de la experiencia externa como de la interior y dándoles por primera vez, según él, su verdadera interpretación.”²²¹

Pero la representación, el fundamento empírico en cuestión, sólo es prueba de sí misma, y el nómeno sigue siendo una mera hipótesis o, como lo viera Kant, un concepto límite. Afirmar su existencia y asignarle una forma específica, cual hace Schopenhauer, es una inconsecuencia: ¿cómo conocer lo que por definición es incognoscible?

Schopenhauer se vale de una estrategia semejante a la cartesiana para, cuando menos hipotéticamente, permitir el conocimiento del nómeno. Ha elegido el autoconocimiento como la mejor opción, pues mediante él:

²²⁰ Aquí sólo hablaremos del método metafísico porque el otro, el que utilizan la ciencia y el conocimiento común, es ampliamente utilizado por el propio Schopenhauer en *CR*.

²²¹ Cassirer, Ernest *op. cit.*, p. 491.

Nuestro yo se conoce a sí mismo en un acto de reflexión inmediata que tiene como objeto *su propia realidad*. Tal sucede en todos nuestros actos conscientes, mucho más cuando atendemos de una manera especial a esta experiencia inmediata de nuestro propio ser, a esta conciencia que nos revela inmediatamente nuestra existencia y nuestra actividad. Las características de estos hechos de conciencia no se reducen a una actividad psicológica *superficial*, sino que nos dan *la inmediata aprehensión de una realidad subsistente*, única, permanente, sujeto de toda nuestra actividad psicológica, es decir, a un *yo ontológico* [que en el caso de la filosofía de Schopenhauer no es un yo reflexivo, sino volitivo, un yo que actúa y se observa, en tanto que actor, *desde dentro*], verdadera realidad y verdadero ser. Esta experiencia es infalible, por cuanto se hallan en contacto inmediato *el objeto conocido y el sujeto cuya facultad se conoce*. Más aún, son la misma realidad, ya que es el yo y la inteligencia los que se conocen a sí mismos, por ser realidades conscientes, es decir, transparentes a sí mismas.²²²

Esta perspectiva privilegiada permite al individuo, como cuerpo-conciencia, una visión del mundo como Voluntad y representación, que le permite *comprenderlo*. Una vez obtenido:

Este conocimiento directo que cada uno tiene de la esencia de su propio fenómeno [como cuerpo], que, como todos los demás, sólo le es dado en la intuición objetiva, debe ser transferido después, analógicamente a los otros fenómenos, [...], y se convierte, finalmente, en la clave que permite conocer la esencia íntima de las cosas, es decir, las cosas en sí.²²³

Luego, así como Descartes demuestra la existencia partiendo del yo pensante, nuestro filósofo deduce la Voluntad y:

[...concluye,] por analogía con nuestro cuerpo todos los demás objetos, es decir, todos aquellos objetos que conocemos simplemente como representaciones. [Los cuales...], hemos de admitir que si por una parte son como nuestro cuerpo, representaciones, y en esto se parecen a él, por otra, cuando se hace abstracción de su existencia como representaciones del sujeto, lo que de ellos queda debe ser lo mismo que en nosotros llamamos voluntad.²²⁴

Se puede alcanzar así un conocimiento aproximado —mediante introspección, analogía e inducción— del nómeneo. Con esto se entiende mejor la frecuente

²²² Quiles, Ismael *Filosofía de la religión*, p. 94.

²²³ *FHF*, p. 131.

²²⁴ *MVR*, p. 151.

utilización del método analógico por parte de Schopenhauer, inusual entre sus contemporáneos.²²⁵

Sin embargo, la analogía no es la piedra de toque de su metafísica, y acaso su función real fue dar una respuesta al problema del solipsismo. En su caso el método no es, como para Descartes, el que garantiza la realización de descubrimientos verdaderos, cuando menos en terreno metafísico. Sí lo es, en cambio, la intuición inmediata del yo como cuerpo-conciencia en tanto que nos proporciona: “[...] una experiencia fundamental, en la que no nos limitamos a captar esta esencia [del mundo] simplemente pensándola y, por tanto, desde fuera, sino en la que captamos directamente lo que nosotros mismos *somos*.”²²⁶ Más allá de ella no hay otra prueba, a menos que se considerara al yo como autoevidente, pues:

Si captamos el concepto de objetividad en un sentido crítico-trascendental, no cabe duda de que lo ‘interior’, de que parte Schopenhauer, es exactamente tan ‘objetivo’ como lo ‘exterior’, que tiende a encontrar. Nuestro cuerpo no es, en efecto, sino una cosa entre tantas; su intuición encierra en sí, por tanto, todas las condiciones fundamentales y todas las formas fundamentales vigentes en general para el mundo de las cosas.²²⁷

Este punto de partida (el cuerpo), ha sido criticado por Cassirer, quien piensa que:

Lo que en verdad nos ofrece Schopenhauer no es, en último resultado, una teoría trascendental ni una teoría psicológica [del conocimiento], sino una teoría puramente física. Una teoría trascendental tiene que desembocar siempre, necesariamente, en la proclamación de determinados *principios*, contenidos como premisas necesarias en todo predicado acerca de la realidad empírica. [...Pues] en la enunciación de esta relación originaria, que regula las relaciones entre el *conocimiento y su objeto* [el subrayado es nuestro], no deben mezclarse nunca determinaciones que provengan del mundo derivado de las cosas. Los principios no entran ya en el círculo del ser empírico y del acaecer real en el tiempo que es, por el contrario, el que ellos tienen que ‘hacer posible’ lógicamente.²²⁸

²²⁵ “La lógica y la metodología de la ciencia del siglo XIX mostraron desconfianza frente a la Analogía, considerándola por lo general como una extensión de la generalización inductiva que va más allá de los límites en que ofrece garantía de verdad.” (Abbagnano, Nicola *Diccionario de filosofía*, p. 71).

²²⁶ Cassirer, Ernest *op. cit.*, p. 491.

²²⁷ *Ibidem*, p. 513.

²²⁸ *Ibidem*, pp. 513-514.

Conviene por eso advertir que Schopenhauer no ha usado la analogía para explicar el *origen* de las cosas físicas, sino para *referirse* al ser íntimo del mundo. No la emplea en una relación, en sentido estricto, cognoscitiva —pues la Voluntad en sí no puede ser objeto de conocimiento—, y el sujeto del que habla no es el sujeto trascendental al que alude Cassirer. Además, cuando Schopenhauer introduce la noción de *Voluntad* no pretende *definir*, sino posibilitar la intuición de aquello ante lo cual el lenguaje pierde su eficacia.²²⁹ En todo caso, se le podría reprochar no que haya fisiologizado el conocimiento, sino el que no haya sido suficientemente claro al exponer en qué consistía esa aproximación metafísica de la que habla, pues la Voluntad, tanto como el concepto de *fuerza* física por él criticada, es asimismo una *X*, una incógnita —o tal vez las nociones físicas no son la *X* que él creyera,²³⁰ pues de ellas también tenemos una experiencia a través de nuestro cuerpo, aunque por otro lado, el que yo perciba el calor tampoco significa que lo capte en el mismo sentido que mis voliciones, de las que el propio Schopenhauer afirma que apenas somos conscientes—. Schopenhauer quizá alegraría que no se experimenta la Voluntad *como un objeto de conocimiento*, sino que se *es* Voluntad.

Con todo, el método schopenhaueriano parece una petición de principio: es fiable si el mundo es como él afirma, mas es esto lo que en primera instancia habría que

²²⁹ El propio Schopenhauer nos dice: “[...] cuando digo ‘voluntad, voluntad de vivir’, no se trata de ningún ente de razón, de ninguna hipóstasis fabricada por mí, ni de palabra alguna de sentido incierto y vacilante, sino que a quien me preguntase qué es ello le remitiría a su propio interior, donde lo hallará completo, con colosal tamaño, como un verdadero *ens realissimum*. No he explicado, pues, el mundo por lo desconocido, sino más bien por lo más conocido que hay, y que nos es conocido de una manera muy otra que todo lo demás.” (*SVN*, p. 199).

²³⁰ Schopenhauer afirma que lo metafísico “Es inaccesible a la física y de ella desconocido, eso en que concluyen sus investigaciones, presuponiéndolo, es lo que suele designarse con expresiones tales como fuerza natural, fuerza vital, impulso creador, etc., expresiones que no dicen más que X y Z.” (*Ibidem*, p. 45). Sin embargo, algunos críticos sostienen que “[...] toma el término Voluntad en [...] cierta forma, [...] sinónimo de impulso, energía o fuerza original, lo que no tiene absolutamente nada que ver con el acto consciente [...]. [Schopenhauer] no escogió el término de fuerza: es porque éste último llega demasiado directo al área de causas y efectos, es decir del conocimiento inadecuado [...]. La Voluntad es entonces el nombre simbólico dado a la capacidad de producir efectos, es decir, la esencia misma de la vida.” (Sans, Edouard *op. cit.*, pp. 20-21).

demostrar. Es decir, que si hubiera una Voluntad tal, el uso del método analógico sería legítimo, aun en las condiciones indiscriminadas en que él lo utiliza (lo cual no es en modo alguno excesivo, toda vez que la analogía consiste precisamente en un *no discriminar*). Pero afirmar que el mundo es *Voluntad* es demasiado. Pensamos que Schopenhauer ha caído en el error de creer que el nóumeno ha de ser lo opuesto al fenómeno mientras que sólo es posible dar de él una caracterización negativa, diciendo lo que no es. Quizá el nóumeno sólo fuese algo distinto del fenómeno, y el sentido común más bien se inclina hacia la propuesta kantiana al respecto.

En favor de Schopenhauer diremos que la mayor parte del tiempo emplea la analogía más como un recurso literario o pedagógico que epistemológico, por lo que resultaría más provechoso señalar los límites entre tales aplicaciones que emprender una crítica del uso que hace de este método. Y en todo caso, el conocimiento ¿no es en cierto modo un valerse de analogías? ¿no es la metáfora —según Nietzsche²³¹— la base del lenguaje? ¿no es éste una simplificación de la experiencia, lo que la posibilita y la ordena?

²³¹ Nietzsche, Federico *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

Apéndice C

Algunas relaciones con la teoría del conocimiento kantiana

De entre las filosofías irracionalistas, como las llama Lukács, pocas conservaron tanto de Kant como la de Schopenhauer.²³² Aunque tal vez con la oculta intención de rebasarlo, su pensamiento prolonga algunas de las ideas kantianas centrales. Su teoría del conocimiento es un claro ejemplo de esto. Veamos por qué.

Para Schopenhauer, el conocimiento se construye en y a partir de la representación, que consiste básicamente en ordenar las sensaciones bajo las formas kantianas del tiempo, el espacio y la causalidad. Los elementos de esta relación son el sujeto y el objeto. Ambos son igualmente importantes: la *representación*, de la que parte Schopenhauer, no reduce la cosa exterior a la sensación en el sujeto, y tampoco postula para el objeto una existencia independiente de la percepción, pues ambos términos se suponen simultánea y recíprocamente. Ser es ser objeto para un sujeto.²³³ Pues así como el sujeto no puede conocer nada fuera del espacio, tiempo y causalidad, tampoco objeto alguno subsiste fuera de tales condiciones. La misma *materia* no es, sino en tanto que es percibida; ser y ser percepción son términos conmutables.

La simultaneidad de sujeto y objeto nos muestra que el origen de estos términos está en el propio análisis epistemológico. Aun así, Schopenhauer otorga cierta

²³² Es un hecho que “[...] Schopenhauer se enamoró de las cuatro ideas capitales de Kant, a saber: 1) Sometimiento de la mente humana a un riguroso examen crítico para determinar sus límites. 2) Atenuamiento a la experiencia inmediatamente dada. 3) Renuncia al conocimiento de todo lo que es ‘trascendente’, como Dios. 4) Oposición entre el mundo, regular de los fenómenos y la ‘cosa en sí’, colocada más allá de todos los conceptos y de todas las leyes.” (González Blanco, Edmundo —prólogo a— *EL*, p. 8).

²³³ *MVR*, p. 27.

preponderancia al sujeto, que sin ser productor del objeto, establece las condiciones de su fenomenicidad.²³⁴ Estas condiciones, retomadas de Kant, son:

1. El tiempo, cuya forma es la sucesión.
2. El espacio, cuya forma es la situación (entendida como coexistencia o como determinación recíproca).
3. La causalidad, categoría que enlaza los cambios, no aplicable a los objetos mismos —a su existencia—. Se encarga de regular la aparición y desaparición de estados —espacio— en el tiempo. Por eso afirma Schopenhauer que es una síntesis de ambos. Schopenhauer conserva sólo esta categoría kantiana, pues considera que ella “[...] es la verdadera, pero también la única forma del entendimiento, y las once categorías [restantes] sólo son ventanas figuradas”²³⁵ en el edificio de la estética trascendental. Y mientras que según Kant la causalidad era usada por la razón en una aplicación consciente, Schopenhauer lo hace extensivo al entendimiento, a las intuiciones, y lo ubica en la base de la percepción misma. La causalidad es objeto de un minucioso análisis en su disertación *Sobre la Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Allí delimita su campo de aplicación, alcance, consecuencias y variantes. De estas últimas distingue cuatro raíces o formas de validez análoga.²³⁶

²³⁴ Por eso esquivaba el error de intentar demostrar la realidad del objeto mediante el principio de razón suficiente, el cual es de orden subjetivo: “La ley de causalidad se aplica a todo lo que pasa en el mundo, pero no al mundo mismo, porque es una ley immanente y no trascendente; con ella nos es dado el mundo y con ella desaparece.” (*Supl. I*, p. 137).

²³⁵ *CFK*, p. 686.

²³⁶ El principio de razón suficiente tiene su carácter necesario de varias fuentes. Por lo tanto esa necesidad no será “[...] una y la misma en todas partes, sino que es tan múltiple como las fuentes mismas del principio.” (*CR*, p. 39).

La necesidad es cuádruple, según cada forma del principio de razón suficiente: “1) La [necesidad] lógica, según el principio de razón cognosciente, en virtud de la cual, cuando se han hecho valer las premisas, tiene que darse inevitablemente la conclusión. 2) La [necesidad] física, según la ley de la causalidad, en virtud de la cual, tan pronto como ha entrado la causa no puede faltar el efecto. 3) La matemática, según el principio de razón de ser, en

Hay además otras nociones tomadas de Kant, aunque modificadas. Las definiciones de intelecto y razón son un buen ejemplo de esto: para Schopenhauer el primero es una facultad intuitiva:²³⁷ maneja las *sensaciones*²³⁸ y les da sentido, las vuelve representación. La razón por su parte es redefinida como aquella facultad que se encarga de las operaciones discursivas, y su materia prima son los *conceptos*.²³⁹ Su papel es secundario por los elementos que maneja (los conceptos), elaborados al precio de hacer perder a la intuición parte de su contenido —Schopenhauer pone como ejemplo de esto la noción de *materia*, que no posee una intuición que le respalde.²⁴⁰

virtud de la cual toda relación enunciada por un axioma geométrico verdadero es como lo dice, y todo cálculo correcto es irrefutable. 4) La moral, en virtud de la cual toda persona, también todo animal, una vez encontrado el motivo, tiene que ejecutar la acción, que es adecuada únicamente a su carácter, innato e invariable y, por lo tanto, sucede ahora tan inevitablemente como cualquier otro efecto a una causa[...]" (*Ibidem*, p. 233).

²³⁷ La "[...] intuición no es sólo sensible, sino intelectual, es decir, puro conocimiento de la causa por el efecto, y, por consiguiente, supone la ley de causalidad, de cuyo conocimiento depende toda intuición." (*MVR*, p. 26). Pues "[...] en la intuición misma está ya dada la realidad empírica y con ella la experiencia; lo que hay es que la intuición no puede producirse sino por el empleo del conocimiento del nexo causal, que es la única función del entendimiento en la impresión sensible. La intuición es, por consiguiente, verdaderamente intelectual; [...]" (*CFK*, p. 683).

²³⁸ "La sensación en cuanto tal es pura y exclusivamente una modificación del propio yo: un proceso operado en el organismo, limitado a la zona que se halla 'debajo de la piel', y que en sí mismo no puede contener nunca nada que caiga fuera de esta piel, es decir, fuera de nosotros." (Cassirer, Ernest *op. cit.*, p. 494).

²³⁹ Las representaciones intuitivas: "[...] se han llamado conceptos (*Begriffe*), porque cada una incluye, o más bien comprende infinitas cosas individuales, es decir, es un compendio (*Inbegriff*) de ellas. Pueden definirse también como representaciones de representaciones." (*CR*, p. 162). "Cuanto más alto se suba en la abstracción, tanto más se desprende, es decir, tanto menos se piensa. Los conceptos más altos, es decir, los más generales, son los más vacíos y pobres, y por último nada más que ligeras cascarillas como, por ejemplo, ser, esencia, cosa, etc." (*Ibidem*, p. 163).

²⁴⁰ *Supl. II*, cap. XXIV, p. 146.

Apéndice D

Algunos antecedentes kantianos de la moral schopenhaueriana

El rompimiento de Schopenhauer con la teoría moral kantiana era inevitable si tomamos en cuenta que, para él, la moralidad está subordinada a la Voluntad y no a la razón. No es pues extraño que su *Fundamento de la ética* inicie con una crítica al imperativo categórico, considerándolo un postulado de orígenes intencionadamente oscuros y que, vistos más detenidamente, remiten todavía a un fundamento teológico disfrazado.

Según Schopenhauer Kant había hecho lo correcto al delimitar el ámbito de eficacia de la razón teórica, pero luego había cometido el error de creer que esa misma razón —de validez universal en el ámbito cognoscitivo— podría fundamentar una moral igualmente universal. En otras palabras, había creído que la moral podía tener una validez formal, semejante a aquella que garantizaba la corrección del conocimiento.

Pero ¿hay efectivamente un nexo entre conocimiento y moral que permita semejante proceder? Históricamente, la vinculación del mal con la ignorancia y el bien con el saber ha existido ya desde Platón. Y es precisamente éste el punto en el que Schopenhauer abandona a Kant: sostiene que es el querer y no el conocimiento, el origen de los actos morales.²⁴¹ Aun así, no deja de reconocerle el que haya intentado

²⁴¹ Aquí surge el problema de que la Voluntad es también el origen de los actos inmorales. Schopenhauer lo aborda, como vemos más adelante, ubicando a la moral —y a la inmoralidad— en un terreno movedizo, ambiguo, indefinido aún con respecto al problema de la salvación definitiva.

desterrar de la moral el eudemonismo mediante el imperativo categórico —aunque no deje de considerarlo un postulado gratuito.²⁴²

Otra idea significativa en la ruptura con Kant, necesaria en virtud de su dependencia para con la teoría del conocimiento de éste, es la reformulación de la *cosa en sí* como Voluntad. En virtud de ella:

1) Moral y axiología tendrán un carácter negativo, enfocado a la anulación del fundamento ontológico, la Voluntad.²⁴³

2) La moral no podrá ser un mero catálogo de reglas, porque siendo la Voluntad lo absoluto, una formulación tal a la larga traería de nuevo el mal.

3) La soteriología tendrá también una forma negativa y una mayor importancia: no en la acción moral, sino en la renuncia ascética, está la salvación del hombre. Y la meta no será el bien, sino la redención. Esto último remite a un problema específico del sistema schopenhaueriano: si la ética ha de mostrar un sentido para la acción y la soteriología intenta convencernos del sinsentido de la misma, tarde o temprano se dará la disyuntiva entre compasión y renuncia, entre acción e inacción, entre ética y soteriología. El dilema, creemos, se resolverá a favor de la redención.

Pero entonces ¿qué sucederá con la moral? ¿Cambiará acaso su forma para armonizar con la soteriología? ¿Pueden conciliarse compasión e inmovilismo? La subordinación de la moral al fin último de la redención es obligada si la consideramos desde dentro del sistema. Pues la moral tiene como fin, a largo plazo, la redención, y

²⁴² Cf. FM, pp. 26 y ss.

²⁴³ Como el mal es, para Schopenhauer, el ser mismo, el bien requiere, para llegar a ser, negar a este último.

su propio sentido ha de ser desechado porque se da todavía bajo la égida de la Voluntad. La moral es un medio, una suerte de propedéutica para la salvación que, pese a no poder cambiar al hombre, ha de encauzarlo.

Schopenhauer intenta construir una moral práctica que admita su propio carácter parcial y provisional, limitada a la búsqueda del bien —o del menor mal posible—. Parcial porque está construida precisamente a partir de la observación.²⁴⁴ Y provisional porque en ella el motor principal es todavía la Voluntad, mientras que la salvación —meta última del sistema— exige su anulación. Este cambio representa un giro de 180 grados en relación con Kant: hay que negar todo querer, antes que hacer el bien.

No obstante lo anterior, entre Kant y Schopenhauer no deja de haber semejanzas, atribuibles a la influencia del primero. Por ejemplo, tanto el asceta schopenhaueriano (aunque aclaremos que él ya no es propiamente un sujeto moral, sino un *redimido*), como el sujeto moral kantiano, desdeñan las condiciones bajo las cuales han de realizar el acto moral. Las *acciones desinteresadas*, que las religiones orientales consideran *sin karma*, son apenas distintas de las realizadas bajo la divisa del imperativo categórico.

Además, tanto Kant como Schopenhauer, tienen en común la preocupación por proporcionar una guía para la acción: la compasión y el imperativo categórico desempeñan este papel, aunque para Schopenhauer, los actos de misericordia no tengan un valor intrínseco, y como fenómenos carezcan de él metafísica y soteriológicamente. La acción, no puede ser buena en sí, pues está supeditada a las circunstancias de ejecución y efectividad. Su valor no puede tampoco juzgarse, pues el

²⁴⁴ MVR, p. 79.

modelo explicativo que rige al fenómeno —el causal, presente aquí bajo la forma de la *motivación*— no funciona en este nivel. La esencia de lo moral escapa a la observación. Para Schopenhauer, moral, bien, libertad... son cuestiones del ser antes que del obrar.

Apéndice E

La libertad

La definición schopenhaueriana de la libertad moral tuvo que adecuarse a su concepción del *mundo como Voluntad*. La adaptación se dio por la necesidad urgente de fundamentar una noción de responsabilidad en el ámbito de la ética. Nuestro filósofo forzó estas nociones hasta darles un significado poco común.

El mayor obstáculo para hacer compaginar Voluntad y moral fue la idea determinista que Schopenhauer tenía del obrar humano. Según él, los actos del hombre son necesarios y la libertad,²⁴⁵ una ilusión. Esta afirmación se deriva de la idea de un mundo fenoménico rígidamente causalista, pero tenía como consecuencia la desaparición de la noción de responsabilidad. Así que, en primer lugar, tuvo que redefinir la existencia como castigo: el mal es, simple y sencillamente, existir. No está en lo que hacemos, sino en lo que *somos*. Y es de segunda importancia —aunque también importante— determinar si la existencia es un castigo porque el mundo es así, o si el mundo es así porque la existencia es un castigo. Pues ambos *son* ya, y moralmente, lo que interesa es esclarecer el enigma de la responsabilidad en un mundo en el que no podemos evitar ser lo que somos. Schopenhauer recurre en algún momento a la metempsicosis para explicarlo, pero la solución verdadera, como veremos más adelante, consiste en ubicar responsabilidad y libertad en la *cosa en sí*, en la Voluntad.

²⁴⁵ “Libertad de la voluntad significa [...] ‘que un hombre dado, en una situación dada, dispone de la posibilidad de dos acciones’.” (CR, p. 98).

Veamos por lo pronto cómo y por qué defiende al determinismo. Schopenhauer considera que el querer es previo —y no sólo temporalmente—, a la deliberación. La conciencia tiene en la decisión un papel secundario:²⁴⁶ presenta motivos y contramotivos, a partir de los cuales la Voluntad *decide*. Pero aquí no se está refiriendo a un proceso consciente.

La ilusión del libre arbitrio, por su parte, es efecto de la relación existente entre la Voluntad y los individuos.²⁴⁷ Pues como el individuo es Voluntad, se experimenta a sí mismo como libre y en cierto modo, lo es, y cree que sus acciones también lo son. Sin embargo, no es libre en cuanto a su existencia, que se da conforme a una estricta causalidad. Schopenhauer diría que es libre —en tanto que es Voluntad— aunque no *actúe* libremente.

Así pues, la libertad entendida en un sentido corriente no existe.²⁴⁸ Ni siquiera la venida a la existencia es decidida por el individuo. La vida es una sucesión irracional de acontecimientos que así muestran el verdadero, inmutable y fatal ser del hombre.²⁴⁹

²⁴⁶ La inteligencia “[...] mira a la voluntad como un espectador, y aunque haya salido de ella, la ve siempre como algo heterogéneo, como extraña a él; no puede conocerla más que empíricamente, en su condición temporal, por fragmentos y sólo por la mediación de sus excitaciones y sus actos sucesivos; y tampoco conoce sus decisiones más que a posteriori.” (*Supl. IV*, p. 145).

²⁴⁷ “Este proceso, pues, coincidiendo con la conciencia de aquella genuina libertad que corresponde a la voluntad como cosa en sí y fuera de la fenomenalidad, produce la engañosa apariencia de que el acto volitivo aislado no depende de nada, que es libre, esto es, sin fundamento; cuando la verdad es que, dado un carácter y un motivo reconocido, síguese el acto con tanta necesidad como las alteraciones de que la mecánica nos instruye [...]” (*SVN*, p. 131).

²⁴⁸ “En la conciencia humana, que se diferencia de la de los animales en que contiene, no sólo puras representaciones sensibles, sino además conceptos abstractos, que independientes de diferencia de tiempo, obran a la vez y conjuntamente, de donde puede surgir deliberación o conflicto de motivos; en [...] contra el albedrío en el más estricto sentido de la palabra, el que he llamado decisión electiva (*Wahlentscheidung*), y que no consiste más que en que el motivo más poderoso para un carácter individual dado venza a los demás determinando el acto, [...] siguiéndose la consecuencia con la misma necesidad con que se sigue el movimiento de la piedra chocada.” (*Ibidem*, p. 66).

²⁴⁹ Por eso “[...] una sola mala acción garantiza una cualidad idéntica para todas las acciones ulteriores, en cuanto se presenten circunstancias semejantes [...]” (*ABV*, p. 65).

La idea vulgar de libertad es producto, según Schopenhauer, de la condición inconsciente del verdadero proceso deliberativo. Pareciera que es la conciencia la que elige uno u otro camino, libremente. “Pero todo lo que puede hacer el intelecto en la elección es presentar claramente los motivos en pro y en contra. En cuanto a la decisión misma, la espera tan pasivamente y con la misma curiosidad que si se tratase de una voluntad ajena. Por tanto, desde su punto de vista, las dos soluciones le parecen igualmente posibles, y en esto consiste precisamente la ilusión de la libertad empírica de la voluntad.”²⁵⁰ En la conciencia, el hombre conoce su Voluntad *a posteriori*,²⁵¹ en el acto consumado. Pero como sólo puede acceder al resultado de la deliberación, el individuo imagina que pudo haber optado por otra cosa. Pero no: Schopenhauer considera que, “Bajo el supuesto del libre arbitrio, toda acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto sin causa.”²⁵² La metafísica de la Voluntad excluye tal posibilidad: “[...] *no hay libre albedrío*, porque la tendencia original de la voluntad nos impulsa al mal; [...] y el libre albedrío] implica [dada la configuración del mundo] una *existencia sin esencia*, es decir, algo que *es* y al mismo tiempo *no es nada* [...]”²⁵³ Aquí es pertinente recalcar que, para Schopenhauer sólo hay un tipo de libertad. Libre es ser incondicionado, y sólo la Voluntad lo es de manera absoluta.

Esta concepción de la libertad tiene la virtud de integrar al hombre como parte del mundo: la *necesidad* es una para todos los entes. El principio de razón suficiente vale para los acontecimientos naturales y para los actos humanos. Así, Schopenhauer ha transpuesto el concepto de necesidad de la ciencia a la moral, pues considera que “La

²⁵⁰ MVR, p. 230.

²⁵¹ Esto se debe a que: “[...] lo que ordinariamente se describe como un proceso para llegar a una decisión consiste realmente tan sólo en poner ante sí los hechos pertinentes de la situación a la que se enfrenta, y en revisar ‘intelectualmente’ los posibles modos a su alcance de actuar a la luz de los hechos y de las consecuencias previsibles, operación a la que tal vez deba seguir el hacer una especie de pronóstico acerca de lo que se hará cuando suene el momento de la acción.” (Gardiner, Patrick *op. cit.*, p. 246).

²⁵² L, p. 135.

²⁵³ *Ibidem*, p. 152.

relación de principio a consecuencia es en cualquiera de sus formas una relación necesaria y, en general, el origen, así como el único sentido del concepto de necesidad.²⁵⁴ Sin embargo, todavía habla de libertad, porque: “[...] el acto de voluntad que da origen al mundo es un acto de nuestra propia voluntad. Es libre, pues el principio de razón, único que explica la necesidad, cualquiera que sea, no es más que la forma de su fenómeno.”²⁵⁵ Pero esta es una libertad trascendente, sin existencia empírica.

Como se ve, su metafísica considera ambos aspectos del ser, libertad y determinación, aunque en distintos niveles: el nouménico y el fenoménico. Pero entonces ¿qué pasa con la libertad individual, tan importante para la moral?... Según algunos comentaristas:

Schopenhauer sitúa esa libertad en el plano trascendental, diciendo que el hombre actúa con necesidad, pero que es libre y que sus acciones emanan necesariamente de su ser. Pero, no se ve bien cómo el hombre es libre en ese su ser. Aquí Schopenhauer adolece de una cierta oscuridad o, dicho de otra manera, no suelda bien la libertad que él establece en el plano trascendental con el determinismo del plano fenoménico. Más bien en su sistema aparece un determinismo riguroso que él plasma en la inmutabilidad del carácter. Pero esta supuesta libertad de su ser, ¿de dónde emana? ¿Cómo se prueba? ¿No ha dicho él que el hombre individual es un fenómeno de la voluntad ciega? ¿Y que su libertad verdadera consistirá en negar la voluntad?²⁵⁶

Estos cuestionamientos surgen espontáneamente al primer contacto con el planteamiento schopenhaueriano del problema. A continuación trataremos de responderlos desde su propio ángulo.

En primer lugar veamos *qué queda para el individuo* de la libertad. Algo queda, aunque dadas las circunstancias, sólo será libre quien logre anular su esencia, su

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 71.

²⁵⁵ *Supl. IV*, p. 256.

²⁵⁶ Suances Marcos, Manuel *op. cit.*, p. 254.

voluntad, el asceta, pues el motivo determina —cualitativa (tipo de individuo) y cuantitativamente (fuerza del estímulo)— de manera absoluta nuestro hacer. Si nos preguntamos *de dónde emana* ésta, hemos de reconocer que de la misma Voluntad, de su transformación. Pero *¿cómo se prueba?* Fenoménicamente es indemostrable, ya que no es algo empírico. El asceta es protagonista de un prodigio, de algo que no tiene causa. *Mas ¿no ha dicho él que el hombre es un fenómeno de la voluntad ciega?* Si... hasta cierto punto, y precisamente se libera cuando, contradiciendo su esencia, niega la existencia, y se convierte en un *hueco* metafísico. Entonces, a pesar de seguir en el mundo, tiene con él una relación distinta.

Veamos ahora qué sucede con la noción de responsabilidad. El concepto de libertad mencionado no exime moralmente al individuo, porque él mismo es Voluntad libre. En la elección, que es suya—aunque sólo la conozca *a posteriori* a lo largo de su vida—, se basa también el remordimiento. Nuestras acciones consumadas, nos dan cuenta de lo que somos, aunque no seamos nuestras acciones (éstas son *causas ocasionales* para manifestarnos).

Pero *¿cómo considerarnos responsables si no podemos evitar ser lo que somos?* Según Schopenhauer esto se debe a que existimos: existir es querer, querer existir como se es. El individuo elige la existencia, y no la existencia en general, sino la suya propia. Y aunque de entrada no puede hacer sino eso, tampoco puede negar que sea su elección. Nada existente escapa a la culpa porque la existencia es culpa. Por esa misma razón ningún sufrimiento es injusto ni ajeno. El suicida es tan culpable como el que *afirma*²⁵⁷ la vida: ambos desean.

²⁵⁷ Pues existe, junto con la posibilidad de la negación la alternativa también conocida por Schopenhauer de la afirmación. Esta, como su opuesto, está predestinada. Así que “[...] recomendar una u otra, [...] sería tan absurdo como inútil, [...]” (MVR, p. 225). Puede darse como un impulso ciego e instintivo o ser querida —en el caso del hombre— consciente y reflexivamente. Abarca incluso la relación con el prójimo “[...] ya lesionando o destruyendo su cuerpo, ya ejerciendo coacción sobre sus fuerzas para que sirvan a su propia voluntad en vez de servir a las [sic]

Así pues, hay libertad. Esto es indispensable porque, "Vista desde *dentro*, la pregunta por el sujeto [moral] debe ser ésta: ¿quién quiere?; pero vista desde *fuera*, la pregunta se hará de otra manera: ¿quién es responsable?"²⁵⁸ Y según Schopenhauer, el hombre es responsable "Para él mismo, porque es éste y no otro, porque tiene tal y tal carácter [...]. La *responsabilidad*, de la que es consciente, no se refiere, en primer lugar y al parecer, más que a la acción, aunque en el fondo es a su carácter: de éste se siente responsable."²⁵⁹

Existe también, aunque sólo en potencia, una libertad más completa tal vez hasta experimentable empíricamente, la del asceta que ha consumado la negación:

El único caso en que la libertad se manifiesta directamente en el mundo real es aquel en que viene a poner término a lo que así se manifiesta; pero como el fenómeno en cuanto eslabón de la cadena de causas, o sea como cuerpo dotado de vida, continúa existiendo en el tiempo, que no contiene más que fenómenos, la voluntad que se manifiesta en el cuerpo se pone en contradicción con él, puesto que niega lo que él afirma.²⁶⁰

Este es el *milagro*, del que habla a veces Schopenhauer. Así, junto con la solución al problema de la libertad moral, Schopenhauer hace una propuesta de sentido para la existencia: la soteriológica, en la que la liberación no está en el *qué se quiere*, sino en el *cómo se quiere*, en un *querer sin querer*.²⁶¹

del cuerpo en que aparecen." (*Ibidem*, p. 260). Schopenhauer afirma que: "Un hombre que asimilara completamente estas verdades que acabo de exponer [se refiere a la negación], pero que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por la profundidad de su inteligencia, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, y que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia y encontrándola a su gusto deseara con ánimo sereno que su vida durase eternamente y recomenzara sin cesar; un hombre, en fin, que amase la vida lo bastante para pagar sus gozos con los cuidados y tormentos a que está expuesto, 'descansaría con sólida planta sobre el redondeado y eterno suelo de la tierra', y nada tendría que temer; [...]" (*Ibidem*, p. 224).

²⁵⁸ Savater, Fernando *La filosofía tachada*, p. 195.

²⁵⁹ *L*, p. 200.

²⁶⁰ *MVR*, p. 308.

²⁶¹ Se habla de un querer todavía porque se sigue existiendo y el ser es voluntad, pero si ya no desea, apenas puede decirse que exista.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Arthur Schopenhauer

1. *El mundo como Voluntad y Representación*, tr. Eduardo Ovejero y Maury, Editorial Porrúa, México 1983.
2. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 3a edición, tr. Vicente Romano, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1980.
3. "Suplementos" en *El mundo como Voluntad y Representación*, 2a edición, tr. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1960.
4. *Crítica de la filosofía de Kant* (apéndice a *El mundo como Voluntad y Representación*), tr. E. Ovejero, Librería El Ateneo Editorial, Buenos Aires 1950.
5. *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, 2a. edición, tr. Miguel de Unamuno, Alianza Editorial, Madrid 1979.
6. *Los dos fundamentos de la ética*, tr. Vicente Romano, Aguilar Argentina, Buenos Aires 1965.
7. *Parerga & Paralipomena* (2 v.), tr. del alemán al inglés de E. F. J. Payne, Oxford University Press, London 1974.
Existen además traducciones al español de algunos de los ensayos y selecciones de aforismos contenidos en esta obra:
 - *Aforismos de filosofía práctica*, tr. Luis Rig, s. edit., Madrid 1927.
 - *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, tr. M. Chamorro, Aguilar Argentina, Buenos Aires 1970.
 - *El amor, las mujeres y la muerte*, tr. A. López White, editado por F. Sempere y Cía., Valencia, s. f.
 - *Escritos literarios*, tr. Edmundo González Blanco, Premiá, México 1992.
 - *El arte de bien vivir*, tr. E. González. Blanco, Editorial Central, Buenos Aires 1986.
 - *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, tr. Vicente Romano, Aguilar Argentina, Buenos Aires 1977.

Bibliografía complementaria

- Abbagnano, Nicola Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México 1982.
- Barth, Hans "La verdadera 'Crítica de la razón' de Schopenhauer" en Verdad e Ideología, tr. J. Bazant, Fondo de Cultura Económica, México 1951.

- Bayer, Raymond Historia de la Estética, tr. S. Reuter, Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- Cabada, Manuel Querer o no querer vivir, Editorial Herder, Barcelona 1994.
- Carnap, Rudolf La superación de la metafísica, tr. Nicolás Molina, Colección *Cuadernos*, U. N. A. M., México 1961.
- Cassirer, Ernest "Schopenhauer" en El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas (t. III: "Los filósofos postkantianos"), tr. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1957.
- Copleston, Frederick "Schopenhauer" en Historia de la filosofía, v. 7 "De Fichte a Nietzsche", tr. Ana Dómenech, Ariel, Barcelona 1983.
- Copleston, Frederick "El cartesianismo" & "Malebranche" en Historia de la filosofía, v. 4 "De Descartes a Leibniz", tr. Juan C. García, Ariel, Barcelona 1983.
- Deutsch, Eliot Advaita Vedanta: a philosophical reconstruction, East-West Center, Honolulu 1969.
- Eliade, Mircea El mito del eterno retorno, tr. Ricardo Anaya, Editorial Planeta, México 1985.
- Eliade, Mircea *et al* The Encyclopedia of Religion, (vols. 6, 9, 10), Mac Millan Publishing Co., N. Y. 1987.
- Espasa-Calpe, Edit. Enciclopedia Universal Ilustrada, vol. LXIII, Espasa-Calpe, Madrid 1967.
- Ferrater Mora, José Diccionario de filosofía (tomos I-IV), Alianza Editorial, Madrid 1980.
- Fries, Heinrich El nihilismo, peligro de nuestro tiempo, Editorial Herder, Barcelona 1967.
- Gardiner, Patrick Schopenhauer, s. tr., Fondo de Cultura Económica, México 1975.
- Gilson, Étienne El Ser y la esencia, tr. Leandro de Sesma, Ediciones Desclée, Buenos Aires, s. f.
- Gómez, Luis Sobre la libertad en Schopenhauer, (tesina), U. N. A. M., México 1973.
- Goldmann, Lucien Introducción a la filosofía de Kant, tr. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires 1974.
- Gutiérrez, Ma. Begoña Algunas consideraciones sobre a la crítica de Schopenhauer a Kant en torno al problema del conocimiento (tesis de licenciatura), U. N. A. M., México 1979.
- Horkheimer, Max & Adorno, T. W. Sociológica, Taurus, Madrid 1979.
- Hume, David Historia natural de la religión, tr. Ángel G. Capelleti, Edit. Cajica, Puebla 1963.
- Husserl, Edmund La filosofía como ciencia estricta, Editorial Nova, Buenos Aires 1973.

- Ivars, José Francisco La estética del pesimismo (Arthur Schopenhauer), —(*antología*). Editorial Labor, s. l., s. f.
- Janaway, Christopher Schopenhauer, Oxford University Press, Suffolk 1994.
- Kauffmann, Walter Crítica de la religión y la filosofía, tr. Marcela Pineda, Fondo de Cultura Económica, México 1983.
- Kant, Manuel Crítica de la razón pura, tr. de José del Perojo, Orbis, Barcelona 1985.
- Kolakowski, Leszek Si Dios no existe —...sobre Dios, el Diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión, tr. Marta Sansigre, Tecnós, Madrid 1988.
- Lukács, Georg El asalto a la razón, tr. W. Roces, Grijalbo, Barcelona 1968.
- Maceiras, Fafán Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión, Cincel, Madrid 1985.
- Mann, Thomas "Schopenhauer" en Schopenhauer, Nietzsche, Freud, tr. A. Sánchez Pascual, Plaza & Janés, Barcelona 1986.
- Marín Torres, J. M. Agnosticismo y estética— Estudios schopenhauerianos, NAU llibres, Valencia 1986.
- Nietzsche, Federico "Schopenhauer educador" en Obras completas de Federico Nietzsche (t. II: *Consideraciones Intempestivas*), M. Aguilar Editor, Madrid 1932.
- Nietzsche, Federico La voluntad de poderío, tr. Anibal Froufe, E. D. A. F., Madrid 1981.
- Nietzsche, Federico Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, tr. Luis Valdés y Teresa O., Tecnós, Madrid 1990.
- Philonenko, Alexis Schopenhauer, una filosofía de la tragedia, tr. Gemma Muñoz-Alonso, Anthropos, Barcelona 1989.
- Quiles, Ismael Filosofía budista, Ediciones Troquel, Buenos Aires 1968.
- Quiles, Ismael Filosofía de la Religión, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1949.
- Royo Marín, Antonio Teología de la salvación, B. A. C., Madrid 1956.
- Ruiz Cadalso, Alejandro Individualidad y personalidad; relaciones con la filosofía de Schopenhauer y la doctrina de la energía, Editorial Neptuno, La Habana 1947.
- Russell, Bertrand "Schopenhauer" en Historia de la filosofía occidental (v. 2: "La filosofía moderna"), tr. Julio Gómez y A. Dorta, Espasa-Calpe, Madrid 1971.

- Safranski, Rüdiger Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía, tr. José Planells Puchades, Alianza Editorial, Madrid 1991.
- Sans, Edouard Schopenhauer, tr. Publicaciones Cruz O, Publicaciones Cruz O, México 1992.
- Savater, Fernando Schopenhauer—La abolición del egoísmo, Biblioteca de divulgación Filosófica, Montesinos Editor, Barcelona 1986.
- Savater, Fernando Apología del sofista y otros sofismas, Taurus, Madrid 1973.
- Savater, Fernando La filosofía tachada, precedida de Nihilismo y acción, Taurus, Madrid 1978.
- Schnädelbach, Herbert Filosofía en Alemania, Editorial Cátedra, Madrid 1991.
- Schure, Eduardo Los grandes iniciados, s. tr., Editorial Olimpo, México 1963.
- Simmel, Georg Schopenhauer y Nietzsche, tr. Francisco Ayala, Editorial Kier, Buenos Aires 1944.
- Suances Marcos, Manuel Arthur Schopenhauer—Religión y metafísica de la voluntad, Editorial Herder, Barcelona 1989.
- Stepanenko, Pedro El concepto de la libertad en la filosofía de Schopenhauer, (tesis de maestría), U. N. A. M., México 1988.
- Urdanibia, Javier Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer, Anthropos, Barcelona 1990.
- Vecchiotti, Icilio Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer, tr. Javier Abásolo, Editorial Doncel, Madrid 1972.